

A cor do lugar: o Sertão do Valongo como patrimônio cultural

Alicia Norma González de Castells¹

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil



Resumo: O envolvimento da Antropologia com a problemática do patrimônio cultural tem sido incrementado nas duas últimas décadas através da discussão de uma série de aspectos empíricos e questões teóricas. Suas análises vão desde a apreensão do patrimônio como processo cultural de construção seletiva, até a concepção de que se trata de um processo de múltiplas dimensões, política, ideológica e econômica, colocando em interação uma multiplicidade de atores sociais, movidos por interesses diversos e por vezes conflitantes. O objetivo deste trabalho é analisar aspectos relativos ao INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais – do *Sítio do Valongo*, Porto Belo/SC/11ª Superintendência Regional do IPHAN, e a identificação de sua população na condição de afro-descendentes – sujeitos de direitos pela Constituição –, a partir, sobretudo, da categoria de “lugar”. Por outro lado, ciente de que assumir o papel de antropólogo inventariante, atuando como mediador entre o Estado e a população envolvida, é um desafio até para os próprios profissionais da Antropologia destros em pesquisas etnográficas, problematiza-se este papel em relação ao contexto analisado.

Palavras-chave: Patrimônio Cultural - Inventário Nacional de Referências Culturais - Lugar

The color of the place: Sertão do Valongo as cultural patrimony

Abstract: Anthropology's involvement with the question of cultural patrimony has increased over the last two decades through the discussion of a series of empirical and theoretical issues. Approaches range from the perception of patrimony as a cultural process of selective construction, to its conception as a process with multiple political, ideological and economic dimensions, involving a variety of social agents, motivated by diverse and sometimes conflicting interests. The goal of this essay is to analyze certain aspects of the INRC – National Inventory of Cultural References of *Sítio do Valongo*, Porto Belo/SC/ IPHAN's 11th *Superintendência Regional*, and the identification of its population as people of African descent – subjects whose rights are recognized by the Constitution – based upon, above all, the category of **place**. At the same time, we problematize the role of the anthropologist responsible for the inventory, a mediator between the State and the affected population, fully aware that to conduct research in such a manner is a challenge even to the most skilled professionals involved in ethnographic research.

Keywords: Cultural patrimony; National Inventory of Cultural References; Place.

O envolvimento da Antropologia com a problemática do patrimônio cultural tem sido incrementado nas duas últimas décadas através da discussão de uma série de aspectos empíricos e questões teóricas. As análises antropológicas vão desde a apreensão do patrimônio como processo cultural de construção seletiva e recriação de patrimônios culturais distintos até a concepção de que se trata de um processo de múltiplas dimensões, para além de sua especificidade cultural, sobretudo das dimensões política, ideológica e econômica, colocando em interação uma multiplicidade de atores sociais, movidos por interesses diversos e por vezes conflitantes.

Do mesmo modo, as análises antropológicas sobre patrimônio cultural têm tratado do patrimônio como referência² – que vincula memórias coletivas a aspectos identitários – e como recurso – que potencializa bens e tradições culturais no que concerne à sua mercantilização, de modo especial através de sua vinculação com atividades turísticas³, levando-se em conta, neste caso, os desdobramentos em relação às populações locais.

O interesse dos antropólogos brasileiros em relação às questões relacionadas com o patrimônio cultural tem a ver com distintas iniciativas e processos ocorridos tanto em contextos nacionais quanto internacionais. Vale ressaltar, como fenômeno de importância transnacional, a ameaça desses patrimônios pela mundialização cultural e crescente massificação decorrente do processo de globalização, pela influência dos modernos meios de comunicação e pela intensificação dos processos de urbanização. Por outro lado, esses mesmos processos têm estimulado o crescente envolvimento de organizações internacionais e de órgãos públicos nas tarefas de inventário e proteção patrimonial.

Desde a primeira metade do século 20 há a preocupação do Estado brasileiro em estabelecer políticas de proteção e salvaguarda do patrimônio cultural (Vianna, 2005) e a Constituição de 1988 explicita que esse patrimônio é constituído de bens materiais e imateriais (*idem*). No Brasil, o Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, instituiu o Registro de bens culturais de natureza imaterial do patrimônio cultural brasileiro a ser feito nos seguintes livros do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN): Saberes, Celebrações, Formas de Expressão, Edificações e Lugares. Concomitantemente ao Decreto, criou-se o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial do âmbito do Ministério da Cultura, que tem como atribuição implementar metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), voltada para a documentação de dimensão imaterial dos bens culturais (*idem*).

O objetivo deste trabalho⁴ é analisar aspectos relativos ao INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais – do Sítio do Valongo, Porto Belo/SC/11^a Superintendência Regional do IPHAN, implementado, no período janeiro 2005 a maio 2007, por uma equipe interdisciplinar de pesquisadores ligados ao NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural/ LAS, coordenado pela autora⁵.

Valongo é uma comunidade rural habitada por descendentes de escravos, localizada na zona rural do município de Porto Belo/SC. Na condição de remanescentes de quilombos, o sertão pode ser denominado de quilombos contemporâneos (Moura, 1996), isto é, comunidades negras rurais habitadas por descendentes de escravos, cujos habitantes vivem, geralmente, do cultivo da terra.

O fato de os primeiros valonguenses ocuparem a região vincula-se a um discurso de busca da liberdade, longe dos brancos. A ocupação do campo, embora estratégia de sobrevivência, também contribuiu para a invisibilidade desses grupos étnicos, principalmente no sul do Brasil, como lembra Teixeira (1996), dando-lhes a impressão de inexistência.

É uma população de afro-descendentes, em que quase todos são membros da Igreja Adventista do Sétimo Dia, em contraste com a maioria de negros rurais brasileiros e da região que são católicos⁶.

O vilarejo está organizado espacialmente ao longo de uma estrada de terra. Cercas, casas, jardins, roças próximas às casas, campo de futebol organizam a paisagem do lugar. Com dois destaques: a Igreja Adventista do Sétimo Dia que, depois da Escola, anuncia a chegada ao vilarejo e, no núcleo do assentamento, propriedades que pertencem a não-valonguenses alinhadas à estrada principal, o que, para um observador de campo, destoam da paisagem citada⁷.

1. Os desafios do antropólogo no campo do patrimônio e em campo

Um dado empírico fundamental obtido em campo pela equipe do NAUI, nos primeiros contatos com a comunidade valonguense, foi a constatação de que ocorria e ocorre no Sertão do Valongo, paralelamente ao processo de inventário desenvolvido pela equipe, uma relativa mobilização para sua regularização fundiária⁸. Esse pleito tem amparo legal, uma vez, que no caso das comunidades quilombolas, alvo de nossa discussão, a Constituição Brasileira de 1988, no artigo 68 do ato das disposições constitucionais transitórias, diz que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Para cumprir o que determina a Constituição, em 20 de novembro de 2003 foi assinado o Decreto nº 4.887, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos⁹.

No INRC do Sertão de Valongo estavam presentes, portanto, duas formas possíveis de abordagem em termos de patrimônio cultural, imbricadas, porém não suficientemente explícitas, pelo menos de início, para a equipe de pesquisa. Por um lado, a partir da implementação do INRC, o sítio deveria ser pensado através das categorias propostas: saberes, celebrações, formas de expressão, edificações e lugares que permitiriam outorgar ou não o estatuto de postulante ao processo de Registro. Por outro, pela envergadura política do objeto escolhido para identificação, um sítio de remanescentes quilombolas, o processo de

identificação tornava-se premente, se pensado como dado testemunhal na petição de direitos de propriedade.

Na primeira abordagem, o sertão é considerado potencialmente um bem de referência cultural. Na segunda, na sua condição de território quilombola, categoria política auto-atribuída pelos próprios atores, o sertão é considerado um bem de propriedade de direito amparado pela Constituição, porém sujeito a um processo demorado de reconhecimento como tal ante a própria Lei.

Entendemos que as duas formas de reconhecimento citado fazem parte de um mesmo tempo político e de uma mesma concepção de patrimônio da nação. Ambas representam uma conjuntura do Patrimônio Cultural, dentro e fora do território nacional.

Como bem enfatiza Arantes (2003-2004) referindo-se à ampliação do objeto e à democratização do público alvo das ações do IPHAN, [...] segmentos e categorias sociais não hegemônicos, tais como as populações indígenas, afro-descendentes e descendentes de imigrantes, passaram a ser reconhecidos e legitimados como sujeitos de direito, em especial no que diz respeito às prerrogativas culturais e, particularmente, no âmbito das ações do patrimônio (*Idem*, p. 10-11).

Cabe ressaltar que a preocupação pela identificação de bens de referência cultural para registro, pertencentes aos setores não hegemônicos, representa uma mudança significativa no entendimento e na escolha dos alvos dignos de serem pesquisados. Significa, entre outros aspectos, uma distância conceitual dos agentes do patrimônio sobre o período de preservação consolidado no Brasil: o de pedra e cal, desprezando ou ignorando objetos considerados menores ou impuros, enveredando neste período histórico pelo reino fértil e alhures consolidado do folclore. Contudo, o interesse dos agentes do patrimônio por esses novos objetos políticos classificados dentro do universo do patrimônio “imaterial” reverte, para nós, em atribuições de sentidos sobre os bens culturais dessas mesmas comunidades. Isso tem repercussões concretas, no caso dos povos quilombolas, por exemplo, na luta pelo direito de propriedade das terras ocupadas.

Fazer uma pesquisa assumindo o papel de antropólogo inventariante¹⁰, atuando como mediador entre o Estado e a população envolvida, não deixa de ser um desafio até para os próprios profissio-

nais da Antropologia destros em pesquisas etnográficas. Significa desvendar interesses prioritários do grupo analisado; descobrir ou intuir graus de intensidade de sentidos culturais dignos de serem identificados, escavando na memória dos nativos para perceber centralidades ainda presentes; ordenar bens considerados por nós de referência cultural, dignos de serem classificados em alguma das cinco categorias do INRC anteriormente citadas, justificando sua análise em profundidade e outorgando-lhe representatividade como aspirante ao registro do patrimônio nacional brasileiro. Trata-se, pois, de um grande desafio para os antropólogos.

A complexidade da pesquisa assume maior dramaticidade quando os inventários do INRC destinam-se às populações onde o Estado reconhece e assume sua dívida histórica incentivando medidas de inclusão social. O Estado brasileiro, nesta conjuntura política de retorno de direitos para setores não hegemônicos, defronta-se com comunidades submetidas historicamente a políticas paternalistas ou abandonadas a sua própria sorte, que titubeiam ante políticas públicas que mostram uma cara até agora desconhecida por tais populações. Sobretudo, quando as ações mitigadoras, encampadas pelos agentes institucionais ou militantes, podem entrar em confronto com práticas e relações sociais dos atores locais como é, por exemplo, a venda de terras em áreas remanescentes de afro-descendentes, aspecto também identificado em Valongo, que será discutido mais adiante.

2. O Sertão do Valongo como um bem de referência cultural

Na apresentação das cinco categorias do INRC saberes, celebrações, formas de expressão, edificações e lugares esta última categoria é considerada nos seguintes termos:

Toda atividade humana produz sentidos de lugar. Neste inventário serão incluídos especificamente aqueles que possuem sentido cultural diferenciado para a população local. São espaços apropriados por práticas e atividades de naturezas variadas (exemplo: trabalho, comércio, lazer, religião, política, etc.), tanto cotidianas quanto excepcionais, tanto vernáculas quanto oficiais. Essa densidade diferenciada quanto a atividades e sentidos abrigados por esses lugares constitui a sua centralidade ou excepcionalidade para a cultura local, atributos que são reconhecidos e tematizados em representações simbólicas e narrativas.

Do ponto de vista físico, arquitetônico e urbanístico, esses *lugares* podem ser identificados e delimitados pelos marcos e trajetos desenvolvidos pela população nas atividades que lhes são próprias. Eles podem ser conceituados como lugares focais da vida social de uma localidade (IPHAN/INRC, p. 32).

No caso específico do Sertão do Valongo, nosso pressuposto foi que o sítio constituía de *per se* um bem de referência de Patrimônio Cultural brasileiro, que pode se enquadrar na categoria de lugar, como “[...] espaço [s] apropriado [s] por práticas e atividades de naturezas variadas (exemplo: trabalho, comércio, lazer, religião, política, etc.), tanto cotidianas quanto excepcionais, tanto vernáculas quanto oficiais”, nos termos acima referidos (*idem*).

No sertão existem também “lugares focais” que “[...] podem ser identificados e delimitados pelos marcos e trajetos desenvolvidos pela população nas atividades que lhes são próprias [...] da vida social de uma localidade” (*idem*), tal o caso dos engenhos e cachoeiras posteriormente apresentados.

Para Augé,

“lugar antropológico” é aquela construção concreta e simbólica do espaço que não poderia dar conta, somente por ela, das vicissitudes e contradições da vida social, mas à qual se referem todos aqueles a quem ela designa um lugar, por mais humilde e modesto que seja (Augé, 1994, p.51).

Esses lugares têm pelo menos três características comuns. Eles se pretendem identitários, relacionais e históricos. (*ibidem*, p.52). Em termos identitários, os diferentes lugares antropológicos – casa, altar, praça, limites –, “correspondem, para cada um, a um conjunto de possibilidades, prescrições e proibições cujo conteúdo é, ao mesmo tempo, espacial e social” (*idem*). O próprio autor, baseando-se na idéia de “posições” de Certeau (*apud* Augé, p.53), exemplifica o sentido relacional do lugar antropológico tomando as palavras deste último:

[...] num mesmo lugar, podem coexistir elementos distintos e singulares [...] mas sobre os quais não se proíbe pensar nem as relações nem a identidade partilhada que lhes confere a ocupação do lugar comum.

Com respeito à última característica atribuída por Augé ao lugar antropológico, este se transformaria em histórico, quando identi-

dade e relação entrariam em concordância permitindo-lhe uma estabilidade mínima. (*idem*).

Nestes termos, o levantamento do Sertão de Valongo foi enquadrado na categoria de *lugar* por considerar que esta nos permitiria: (a) apreender a dinâmica de ocupação, usos e transformações desse espaço e dos significados atribuídos, tanto pelos antigos moradores, participantes destacados nas narrativas dos valonguenses, como pela visão atual de nossos informantes; (b) perceber os modos de vida, os velhos e novos valores da comunidade valonguense espelhados muitos deles nas configurações socioespaciais do território; (c) poder contextualizar os bens de referência cultural dos valonguenses em seu cotidiano local; (d) visualizar encontros e desencontros entre os valonguenses e os de “fora” dentro do sertão. Esse encaminhamento permitiu que não tivéssemos uma visão ingênua na percepção da comunidade (pensada como uma população de afro-descendentes de características homogêneas, local de tradição atemporal), podendo identificar o processo de mudanças sofridas, o desaparecimento ou a reinvenção de novas identidades dos sujeitos desta pesquisa.

Por outro lado, considerando que a classificação do patrimônio através da dicotomia material e imaterial é de caráter altamente polêmico¹¹, neste trabalho adotamos a noção que contempla o patrimônio cultural como “conjunto único e coerente de manifestações múltiplas, complexas e profundamente interdependentes dos inúmeros componentes da cultura de um grupo social” (Lévi-Strauss, 2003). Nesse novo cenário, o próprio conceito de patrimônio material é ressignificado. A perspectiva dominante da prática de conservação que considerava a obra em termos isolados é mudada agora para uma nova concepção: o testemunho material deve ser pensado em relação a seu contexto tanto físico quanto não-físico, englobando, assim, os múltiplos significados a eles atribuídos.

Assim, os elementos do patrimônio físico, alhures soberanos porque encapsulados num tempo congelado, passaram a ser contemplados nesta perspectiva: “juntamente com seu ambiente, sempre como suporte de saberes, de práticas e de crenças; eles organizam uma ‘paisagem’ vivida pela comunidade e participam de sua identidade”

(*ibidem*, p.78). Nesse marco conceitual foi pensado o INRC do Sertão de Valongo/Porto Belo/ SC.

3. O caráter polissêmico do lugar

O Sertão de Valongo, pensado como um lugar de referências culturais habitado por descendentes de escravos, é conformado através de narrativas locais que dizem de sua formação histórica, dos ofícios e modos de fazer, dos lugares significantes, das representações sobre elementos da natureza e das marcas da escravidão, dentro e fora do sertão, marcas feitas durante a escravidão e após a abolição da escravatura.

A história da ocupação do sítio é composta por vários relatos que destacam da memória do grupo imagens quase míticas do tempo dos antigos:

Os avô pra falar bem a verdade quando eles chegaram praqui eu não sei, dizem que eles chegaram de navio, não tem aquele morro grande que tem lá? Dizem que ali era mar e eles chegaram por lá, dizem nem mais a gente nunca se interessou pra saber... (moradora de Valongo, 54 anos).

São lembranças, para os de mais idade, de marcas indelévels da condição de ser negro numa terra de brancos como é o entorno de Valongo e o próprio Estado de Santa Catarina.

[...] Os pais dos meus avô já foram nascido aqui, dentro desse lugar aqui, desse sertão. Quando começou esse sertão, o meu avô sempre contava que os primeiro que vieram pra aqui, não tinha gente de cor, gente assim da minha cor, gente preta como se diz, a raça negra né (Morador de Valongo, 80 anos).

Relatos que tratam, quase, da permissão do ser para existir neste solo brasileiro de anos a fio tão hostil.

A gente é nego mas pode dizer que não faz mal né. Hoje já ta comum né, não é que nem naqueles tempo, naqueles tempo era uma tristeza. Quando eu era rapaz novo, quando eu ia lá em Tijucas com meu pai, humm, a gente passava mali. Quando a gente passava em alguma casa, nesse lugar ali que é Areia que eles falam Areia [Areia é uma localidade situada no caminho mais usado pelos valonguenses para ir ao destino mais freqüente, Tijucas que fica a 12 km da comunidade] até sair em Tijucas, hoje pode dizer que é uma cidade, naquela época que eu tinha seis, sete ano, eu ia lá na Tijuca com meu pai. Os caminho aqui era uma desgraça, sabe, um sacrifício maior do mundo que se passava. Então a gente ia em Tijuca com o carro-de-boi, ele aparecia lá naquela casa lá, não sei quantos metro pra aparecer uma casinha né, tinha aquelas

A cor do lugar : o Sertão do Valongo como patrimônio cultural
mocidadezinha né, até pessoa já casada, dizia: ói, ói, aí vai passando um nego, aí vai passando um macaco, é só o que eles falavam era isso aí, me lembro que parece que tô vendo (...). (*Idem*)

A representação temporal deste morador, a partir da aceitação/rejeição da negritude pelos outros, simboliza um marco dos tempos idos materializado pelo distanciamento social do entorno territorial próximo ao sertão. Sinais de um cotidiano pertencente a um passado recente caracterizado pela intolerância extrema delimitada pelo par: homem-natureza, negro estereótipo de macaco.

No tempo presente da narrativa deste valonguense, a história do negro no sertão passa a ser contextualizada: nosso informante toma distanciamento de sua condição de animalidade atribuída pelos brancos e passa a fundamentar a presença dos negros no sul brasileiro a partir, diz ele, da existência das duas raças branca e preta.

[...] Mas depois aí no outro ano, parece que a coisa foi passando, foi indo, foi indo, aí parece que foi entrando, dessa raça branca que entrou aqui nesse lugar primeiro, então depois ele veio preto, que a raça negra que pra aqui até foi comprada, foi comprada da África, veio da África, pegada, vinha até Itajaí, o porto de Itajaí. Que nessa época já tinha porto em Itajaí, carregava essas coisa assim né, então a raça negra veio de lá, que o meu avô sempre contava, [...] (*Idem*).

O período da escravidão embora não vivido por nosso narrador é parte referencial em todos seus relatos, seja a partir das histórias contadas pelos antigos, como pela vivência com ex-escravos. Emergem em suas narrativas muitas lembranças em relação às origens da ocupação, assim como aos desenlaces a partir dos antigos sobre a titulação da terra, inventário, herança, venda, dentre outros.

De suas narrativas, pode-se recriar, em parte, a geografia valonguense do território do sertão – saídas, entradas, atalhos, lugares. Das marcas em seus pés poder-se-ia registrar terras, distâncias, fronteiras móveis entre Valongo e as comunidades vizinhas citadas em seus relatos. Tijucas, Porto Belo, Biguaçu são algumas localidades citadas por este narrador, até onde ele caminhava para levar seus produtos, voltando, às vezes, com peixe fresco, conta ele, em troca pela força no arrastão das redes em praias próximas.

Nas narrativas dos valonguenses, a vida passada da comunidade remete tanto a uma imagem forte e negativa do lugar – mato, isolamento, pobreza, solidão... – como a práticas e vivências comunitárias desses tempos idos. Para muitos deles, nas narrativas articulam-se duas imagens simultâneas que se contrapõem entre o tempo passado e o presente da comunidade: à imagem delineada pela presença de mato, lugar fechado e alagado opõe-se um presente de progresso e sociabilidade. Hoje, a comunidade do sertão é visitada por muitas pessoas: o povo da igreja, pesquisadores, instituições...; chegou a eletricidade e água encanada, a rua é ruim, mas antes “[...] era muito ruim, era só aquele carreirinho que a gente passava de noite e ia pra Tijucas de carro de boi levar banana, a estrada era só mato e escuridão...” (moradora de Valongo, 54 anos).

Entre os bens de referência identificados no sítio, estão aqueles que pertencem à memória de um passado recente, os engenhos e as cachoeiras que são lugares considerados coadjuvantes desta história do Sertão. Trabalho, jogos, engenharias nativas, escravidão constituem suas narrativas.

Os engenhos decorrem de um processo histórico da combinação entre o manejo e o conhecimento de plantas nativas e as técnicas trazidas pelos colonizadores. O cultivo e o beneficiamento da mandioca foram apropriados pelos colonizadores que adaptaram a tecnologia que já conheciam e formaram grandes engenhos em suas fazendas, nas quais trabalhavam os escravos, plantando e beneficiando a mandioca e a cana-de-açúcar, esta última trazida pelos colonizadores. Os negros que trabalhavam em fazendas, nos engenhos, aprenderam a lidar com a mandioca e a cana-de-açúcar e continuaram a utilizar essas técnicas após a abolição para a produção de subsistência e de comercialização. Por isso no Sertão de Valongo do início do século XX havia engenhos de açúcar e farinha de mandioca, incluindo uma moenda toda em ferro. Em tempos mais recentes, os moradores do Sertão possuíam dois engenhos, um de farinha e outro de cana-de-açúcar, movidos por bois.

A centralidade do engenho fica testemunhada nas narrativas de seus moradores, nas quais o trabalho é conjugado à ocorrência de um

jogo, chamado “capote”, que aprenderam com os mais velhos e que consistia em raspar uma metade da mandioca e passar para o outro, ou seja, passar o “capote” (meia mandioca raspada) para o próximo trabalhador terminar. O objetivo era raspar o mais rápido possível a mandioca e não deixar os capotes acumularem. Os valonguenses contam que ficavam até dez, onze horas da noite brincando de capote sob a luz de velas. De acordo com um deles, o desaparecimento dos engenhos, na atualidade, deve-se ao seguinte fato:

[...] o povo foi ficando luxuoso. Aí açúcar grosso o povo não foi querendo mais. Aí não tinha mais pra quem vender. [...] é, aquele escuro é, hoje em dia até tem, no mercado se encontra, né, quando quer fazer um remédio alguma coisa tem que ir no mercado comprar. Mas de primeiro não, tinha de monte, né. Mas depois o povo foi preferindo desse com veneno, né. (morador valonguense, 53 anos).

As cachoeiras, denominadas também de córrego, riacho ou fundão, apareceram freqüentemente no discurso dos moradores associadas a atividades como o batismo religioso, o lazer, a pesca, ou para lembrar o uso da força de suas águas para movimentar um engenho de serra para processar madeira. Eram, também, os lugares onde se pegava a água e se fazia a lavagem de roupas, transformando-os em pontos focais de sociabilidade para as mulheres. Esses lugares, em épocas passadas, abrigaram também a esfera do sagrado, para grande parte dos valonguenses, sendo o lugar de batismo adventista. Entre as mudanças ocorridas no Sertão, além do desaparecimento dos engenhos, foi instalada água encanada há cinco anos, e os batismos passaram a ser feitos na Igreja Adventista de Tijuca/SC. Pouco resta, no presente, das cachoeiras, que se espalhavam livremente no território do sertão. Atualmente, muitas delas pertencem a terras dos *forasteiros*, sendo aterradas por seus atuais donos ou desapareceram pelo desmatamento da própria área.

4. A terra como “terra de trabalho” e como “terra de negócio”

Considerando que os valonguenses foram e em parte ainda são agricultores familiares tradicionais (Wanderley, 2001), faz parte do repertório dos usos e significados atribuídos a seu território aqueles que dizem respeito à “terra”¹², como o *locus* do trabalho e como seu

principal meio de produção e, no caso em análise, como local de moradia. Assim é que nas narrativas dos valonguenses sobre os bens de referência, a terra corporifica-se através de diferentes atributos presentes em cada um deles: terra de trabalho, de engenharias e testes dos agricultores, de jogos, de ordenamento e classificação da natureza, como referência dos tempos do trabalho escravo, voltado para as atividades agrícolas. Há, também, outras narrativas que falam de seus primeiros donos, de sua herança e titulações, portanto, terra como patrimônio familiar, bem como de identidades atreladas à terra como lugar de suas moradas.

Na comunidade de Valongo, composta por três famílias-tronco originárias, praticamente todos os membros são parentes entre si. O casamento endógeno é o preferido pelo grupo¹³ que convive com uma lógica tradicional, onde a terra é pensada como terra de trabalho e de moradia. As terras familiares, nestes termos, seriam compartilhadas pela parentela, dentro de uma perspectiva comunal.

Na história de ocupação progressiva e de divisão de terras, a falta de titulação não seria um empecilho no sistema costumeiro do tipo comunal para o trabalho das terras. “[...] aqui daí é tudo da família. Então vamos dizer que ninguém doa o inventário e também ninguém fez usucapião, fico assim”. Segundo o narrador, sempre dentro desta lógica comunal do uso da terra, a categoria “família” ocupa um lugar referencial central. A divisão da terra sem titulação, para efeitos do trabalho, responde a uma lógica fundada nos laços de parentesco e no respeito ao trabalho nela investido. O trabalho da terra seria um regulador das posses presentes. Para efeitos da venda das terras, na lógica local, a continuidade na terra daria autonomia ao ocupante.

A instalação e a demarcação dos limites das propriedades domésticas – locais onde se assentam as moradas – ocorrem quando da constituição de novas famílias. Ou seja, conforme os valonguenses, é uma prática que vem dos antigos darem terra quando algum filho casa. Desta prática costumeira fazia parte, também, tirar da terra a madeira para construir o chão da nova morada. Esta prática hoje foi

A cor do lugar : o Sertão do Valongo como patrimônio cultural interrompida pela intervenção do IBAMA, ou é realizada com bastante cuidado pelo receio de ser sujeita à multa pelo órgão estatal.

Em síntese, na maioria dos relatos dos valonguenses, a terra como suporte material e simbólico do Sertão do Valongo, relaciona a família, a herança, os usos da terra e as formas de ocupação que geram sua propriedade.

Por outro lado, a falta de inventário da terra em Valongo, como já sinalizamos, paira no ar. Sua ausência, contudo, não tem sido motivo de proibição ou brigas; ao menos, conflitos dessa natureza não foram identificados durante o período da pesquisa. Abrir a mata, plantar roças ou mesmo vender a terra para os de fora têm sido práticas contempladas entre os valonguenses. Entretanto, a conversão dos valonguenses, tradicionalmente católicos, ao adventismo, os apelos da vida urbana em relação especialmente aos jovens e as dificuldades de reprodução social¹⁴ como agricultores originaram, internamente, a saída de muitos valonguenses¹⁵ e mudanças, por sua vez, nos padrões de apropriação da terra. A saída desses moradores de Valongo abandonando suas terras ocasionou, por sua vez, sua venda para pessoas não pertencentes à comunidade. Portanto, na atualidade, a terra como negócio em relação “aos de fora”, faz parte também da vida do Sertão do Valongo. Seu território, nosso alvo de pesquisa, está, nas últimas décadas, em processo de contração e pulverização acelerado. Em termos da titulação, as áreas são de posse, o que impossibilitaria seu desmembramento. Entretanto, a prática de venda de terras tem sido comum, passando a ser parte das novas estratégias econômicas dos valonguenses, como também de motivos de conflitos entre herdeiros.

Muitas das falas dos valonguenses com quem mantivemos contato circulam no contexto das relações entre valonguenses e deles com os que são “de fora” do Sertão.

A rigor, a questão da titulação da terra é um tema que paira nas falas dos mais velhos que expressam, através de seus discursos, os temores dos que trabalharam e criaram seus filhos num sertão que era muito diferente dos tempos atuais. Esta imagem atual do sertão, composta de sucessivas divisões e vendas de terra, nos ajuda a com-

preender a dramaticidade usada em uma das falas quando declara que, de sua terra “[...] agora eu só digo eu só vou sair daqui da minha morada quando eu morrer e os outro levá pra rua, senão eu não saio”. Suas falas revelam, também, conflitos velados, críticas dirigidas aos próprios valonguenses, parentes diretos ou indiretos de troncos cruzados que, no processo desencadeado de venda de terras, não respeitam, segundo o relato de um deles, o direito adquirido pela lei de herança, reinante no sertão, transmitido pelos antigos proprietários dessa terra.

Os conflitos citados, como foram mencionados acima – produto da venda de terra para “os de fora” –, transgridem a lógica anterior, dos mais velhos, regida pelas regras da parentela e da herança para a constituição de novas famílias.

No caso da venda de terra, os valonguenses atuam com outra lógica: a do comprador. Nessa, quem compra tem que ter algum tipo de comprovante, e, em geral, faz-se um recibo registrado em cartório: ‘algum comprovante deve existir’.

Se a venda das terras se transformou numa prática recorrente entre os valonguenses, manifestada inclusive pelas diferentes estratégias utilizadas para a coexistência com “os de fora”, existem também discursos imagéticos que revelam tanto a mudança na configuração da paisagem local como expressam o desconforto dos valonguenses com a situação. Articula-se, assim, além dos contrários “dentro e fora”, outra dicotomia relativa à cor do Sertão. Para uma moradora valonguense (73 anos), seu lugar, o Sertão de Valongo, que era tido como sertão de pretos, hoje é sertão de brancos.

5. Entre o passado e o presente: o jogo de identidades em Valongo

Uma outra categoria possível para refletir sobre o Sertão do Valongo na perspectiva de patrimônio cultural, inclusive como sinônimo de “lugar”, é a de “território”, ainda que no caminho de identificação e compreensão dos significados atribuídos à noção de território, Mesquita (1995) nos defronte com a ambigüidade que apresenta essa noção e nos alerte sobre diferenças no grau de consciência que dela têm os próprios atores sociais.

Conforme a própria autora, apoiando-se em Philippe e Geneviève Pinchemel, a noção de território pensada em relação aos homens e às relações entre os homens pode ser identificada como um lugar de práticas e comportamentos sociais. Lugar de “pertença, afinidade e segurança” dos atores, onde as práticas sociais adquirem legitimidade (Mesquista, 1995, p.76-80). Quando a noção é referida a pequenos territórios do cotidiano vivido, ela adquire maior relevância porque expressa “uma realidade relacional para a coletividade que o habita” (Auriac; Ferras, *apud* Mesquita, 1995, p.80-81).

Entretanto, nosso interesse nesta análise sobre a conceituação da consciência territorial, individual ou coletiva, proposta por Mesquita, justifica-se pela busca de um caminho heurístico para o entendimento dos processos desencadeados em terras quilombolas: a) o processo de titulação de terras ancorado na Constituição, caracterizado pela ausência de clareza discursiva e presença de contradições entre seus membros; b) as transformações sofridas em seus territórios – dada à sangria progressiva produzida pela venda de terras; c) o anseio de muitos deles por morar na cidade e abandonar a vida rural, fatores todos que concorrem e demonstram a complexidade atual de terras quilombolas.

Mesquita inclina-se a considerar que a consciência do indivíduo ou de um grupo “[...] se elabora como um processo em direção à vontade de reconhecer-se como indivíduo ou como uma coletividade” no desejo de alcançar o “âmago de sua identidade através da autonomia e da socialidade”. A consciência que é o reconhecer-se como sujeito ante o outro e os outros, implicaria em reconhecer-se a si mesmo de “novo”, “mapear-se a si mesmo”, sendo que tanto impulsos internos como externos, interrupções ou rupturas desse mesmo processo contribuiriam nesse processo de conhecimento (*Ibidem*, p.85).

Os valonguenses apresentam três atributos distintivos que os identificam, sendo a religião que professam um deles: a doutrina e ritos religiosos impregnam a rotina comunitária no território do sertão e extrapolam suas fronteiras reforçando externamente laços sociais com outros integrantes da igreja. Nessas redes externas de sociabi-

lidade propiciadas pela vida religiosa, os outros dois atributos característicos – cor e regras de parentesco – se diluem em relação à identidade grupal, prevalecendo a identidade religiosa. Será dentro do sertão que cor e regras de parentesco vão ressoar. O Sertão de Valongo é conhecido na redondeza como o sertão dos pretos. Essa mesma denominação é usada por alguns valonguenses de forma contrastante para diferenciar-se dos “outros” dentro do sertão, aflorando sua identidade como afro-descendentes atrelada ao território e o seu descontentamento com as transformações sofridas: o que antigamente para eles era identificado como um sertão de pretos hoje pode ser denominado de sertão de brancos ou de ricos da cidade.

Quando nos primeiros contatos com o grupo visualizamos diferenças físicas de ocupação, delimitação e visualização dos lotes individuais – mostrando, para forasteiros como nós, a existência de lógicas superpostas em relação a significados atribuídos à propriedade da terra –, entrevistamos, também, que com a quebra ou ruptura dos códigos nativos, estávamos na presença de uma relação de coexistência instável constituída pelo pessoal de dentro e de fora do sertão (Elias, 2000). Uma relação mutante entre *outsiders* e estabelecidos. Se as diferenças constatadas nos sugeriam áreas possíveis de conflito, dentro do sertão, entre “os de dentro” e “os de fora”, no discurso nativo, com os moradores de “fora” do sertão houve sempre boas relações, trocas e reciprocidades: valonguenses empregados em afazeres domésticos, cuidados e controle das propriedades; os de fora servindo na locomoção dos valonguenses para a cidade. Entretanto, curiosamente, nas nossas idas à comunidade, nunca presenciamos em nenhuma casa valonguense a visita dos de “fora” do sertão. A aparente conciliação social entre os velhos e os novos proprietários de terra expressa, nos discursos contidos dos valonguenses ou nas estéticas diferenciadas – dos de dentro e dos de fora – de suas propriedades, uma relação de interdependência dada pelo uso e usufruto de um mesmo território em constante negociação. Na verdade, a mudança de estética e consequente ruptura da ordem local estabelecida pelos de fora foi um sinal revelador para nós, mas nunca foi diretamente explicitado pelos

valonguenses. Somente comentários indiretos, porém carregados de imagens sínteses como a referida à mudança da cor do sertão. A auto-atribuição da condição de quilombolas, requerida para iniciar o processo de regularização das terras, gera processos dúbios que podem resultar até num freio ao processo iniciado pelos que não compartilham da decisão ou minimamente dela duvidam. Sem esquecer que o impasse, em princípio fruto de indecisões individuais dos valonguenses, corresponde, não casualmente, com a fase de invisibilidade histórica brasileira; as representações imagéticas do território, assumidas pelos nativos, ecoam mais alto: quando o sertão antes “preto” corre o risco de virar, na atualidade, “branco”, a cor negra, sinônimo de animalidade num passado recente transforma-se numa identidade positiva. Nas imagens seguintes pode-se apreciar a mudança e coexistência na estética das cercas das propriedades dos de “dentro” e de “fora” do sertão mostrando lógicas confrontantes em relação ao significado atribuído à propriedade individual seja de trabalho ou moradia.

Quando se pensa na disputa de terras, legalizações ou heranças, as discussões políticas a cargo de representantes do campo popular circulam muitas vezes ao redor da defesa incondicional do historicamente deserdado de todo e qualquer direito social, esgrimindo o ataque contra o poder organizado das forças dominantes da ocasião. Não se discutem possíveis contradições dentro desse mesmo campo popular. Em todo caso, as contradições seriam respostas ao abandono, à invisibilidade dos oprimidos que atuariam na retaguarda cuidando de sua sobrevivência sem clareza, em geral, dos direitos que lhe pertencem ou das formas de sua conquista. Nossa preocupação (quando o tema refere-se à disputa territorial) é entender como os atores vivem a sua territorialidade. Considerando os pressupostos de Mesquita (*idem*), é indispensável ressaltar que a auto-identificação dos valonguenses circula por diferentes temporalidades, usos e façanhas em relação a seu território e a si mesmos, vinculados a seus focos de interesse em determinadas circunstâncias. Trata-se, do ponto de vista analítico, do que foi rotulado por da Matta (1976) na análise de um caso similar, de um jogo de manipulação identitária.

Considerações finais

Para finalizar, faz-se aqui referência, novamente, a alguns dos dilemas e desafios também vividos pelos antropólogos na qualidade de ‘inventariantes’. Na implementação das políticas de patrimônio, os antropólogos, na condição de antropólogos ‘inventariantes’, navegam em águas turbulentas, entre as ações que o Estado se propõe implementar e as concepções e formas locais próprias das comunidades inventariadas. Fronteiras liminares entre campos de categorias criadas pelos *experts* no intuito da identificação de bens de referências culturais, de registro e/ou tombamento de bens selecionados e categorias nativas às quais nem sempre correspondem as anteriores.

A estratégia de venda de terras é contraditória com a proposta do Governo Federal para as comunidades remanescentes dos quilombos – titulação da terra – sob a forma de propriedade coletiva e pró-indivisa. Esta questão, que faz parte de uma temática maior sobre a relação entre o território e a identidade do grupo, foi identificada como um dos temas de possível conflito para os valonguenses.

Assim, o trabalho do antropólogo-inventariante consiste em navegar entre grupos com identidades múltiplas que transitam entre esferas muitas vezes contraditórias em relação às categorias analíticas que se pretendem identificar. Identidades atribuídas e logo autoatribuídas, pelas populações subalternas, transformado-as, às vezes, em passaporte para alcançar o campo do direito-conquista de reivindicações sociais. Outras vezes, usadas como instrumento clientelístico, demandando ao Estado, nas suas diversas esferas de atuação, políticas assistencialistas. Identidades que passam a valer enquanto chave de novas formas de clientelismo.

Ante a dívida social ancestral para com os subalternos, identidades coletivas de direito são acionadas por processos de inclusão, resultando em exigências do campo popular, nem sempre tão puras como muitas vezes se pretende identificar. Fica para os analistas a difícil tarefa de incrementar a pesquisa sobre os impactos que as políticas de inclusão geram nos grupos inventariados, principalmente quando os bens de referências transitam entre as esferas do coletivo e

A cor do lugar : o Sertão do Valongo como patrimônio cultural do individual dessas populações, sem esquecer que os processos identitários encontram-se sempre em construção.

Notas

¹ Professora do Departamento de Antropologia de Universidade Federal de Santa Catarina.

² Ver Arantes, 1984.

³ Sobre esta abordagem, veja-se, entre outros, Reis, Catullo e Castells (2003).

⁴ Agradeço à dra. Maria José Reis pelas contribuições feitas ao trabalho.

⁵ A equipe da pesquisa estava composta pelos professores dra. Alicia N. Gonzalez de Castells e dra. Maria José Reis (Antropologia/UFSC), dr. Eduardo Félix de Castells (Expressão Gráfica/UFSC), me. Cleidi M. Caivano Pedroso de Albuquerque (Artes Plásticas/UDESC) e os pesquisadores: me. Ana Lídia Campos Brizola (Psicologia Social/UFSC), Eduardo Giovanni (PPGAU/UFSC), Ana Cristina Rodrigues Guimarães; Camila Sissa Antunes; Lara Bauermann; Mariela Silveira; Andresa, Burigo Ventura (Ciências Sociais/UFSC), Edilmar da Silva Sarlo (Geografia /UFSC), Heitor Cardoso (Jornalismo/UFSC), Simone Prestes e Ricardo Henrique de Souza (Arquitetura /UFSC) e Daniela Sophiati (História/UFSC).

⁶ Os valonguenses eram católicos até os anos trinta do século passado. O momento da conversão é concebido como um “tempo de mudança” (Teixeira, 1990). É um divisor de águas para a sociedade (Teixeira,1996).

⁷ As propriedades dos não-valonguenses têm um tratamento diferenciado: terreno cercado, portão fechado e cartazes sinalizando propriedade privada. Esta situação diferencia-se também no tipo da ocupação tradicional do território: entre os terrenos dos valonguenses existem caminhos internos, uma malha secundária ao eixo central que relaciona as unidades domésticas de parentes e vizinhos.

⁸ Em 2004, a comunidade de Valongo obteve a Certidão de Auto-Reconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares (Ministério da Cultura – Governo Federal), na qual é considerada como remanescente das comunidades dos quilombos.

⁹ São considerados remanescentes das comunidades de quilombos conforme o referido decreto: “grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.”

¹⁰ Para a categoria de antropólogo ‘inventariante’, ver o artigo de Isabela Tamasso referenciado na bibliografia.

¹¹ Cf. Laurent Lévi-Strauss, a dicotomia material-imaterial, nos remete à história desta última em termos da desigualdade de tratamentos recebidos. As denominadas de “imateriais” seriam as “primas pobres” das políticas de conservação do patrimônio. Classificação que denotaria o tratamento diferenciado dado às obras de arte e monumentos. Semelhante desigualdade estaria presente, também, em nossa cultura, na opção da escrita sobre o oral (Lévi-Strauss, 2003, p.77).

¹² Para a discussão sobre os vários significados atribuídos à terra, entre agricultores familiares, entre os quais as noções de “terra de trabalho”, “terra de negócio” e terra como “patrimônio familiar”, veja-se Woortmann, K. (1990) e Woortmann, H (1995).

¹³ Outros grupos negros adotam a mesma prática de casamento endógeno, como, por exemplo, o “Grupo do Fortunato” estudado por Hartung (1996).

- ¹⁴ De acordo com Fortes (*apud* Almeida, 1986, p. 67, nota 1), a reprodução social é um processo de “manter, repor e transmitir o capital social de geração para geração, sendo o grupo doméstico seu mecanismo central, o qual tem simultaneamente uma dinâmica interna e um movimento governado por suas relações com o campo externo”.
- ¹⁵ A problemática da migração de agricultores familiares como estratégia de reprodução social tem sido registrada por diferentes autores. Veja-se, entre outros, Almeida (Idem) e Reis (1998).

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, M.W.Barbosa de. Redescobrimdo a família rural. Revista Brasileira de Ciências Sociais . São Paulo, v.1, n.1, 1986.
- ARANTES, Antonio Augusto (Org.). Produzindo o passado: estratégias de construção do patrimônio cultural. São Paulo: Brasiliense/Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo, 1984.
- ARANTES, Antonio Augusto Neto. 2003-2004: realizações, desafios e perspectivas. Relatório de Atividades. IPHAN/MinC, 2003-2004.
- AUGÉ, Marc. Não-Lugares. *Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, SP: Papirus, 1994.
- DA MATTA, R. Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica. Dados. Revista de Ciências Sociais, n. 13, 1976.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John, L. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- HARTUNG, Miriam F. Parentesco, casamento e terra em um grupo rural de negros em Santa Catarina. A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul. In: LEITE, Ilka Boaventura (Org.). *Negros no sul do Brasil: territorialidade e invisibilidade* . Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p.105-130.
- IPHAN. Inventário nacional de referências culturais: manual de aplicação . Apresentação de Célia Maria Corsino. Introdução de Antônio Augusto Arantes Neto. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Laurent. Patrimônio Imaterial e Diversidade Cultural: O Novo Decreto para a Proteção dos Bens Imateriais. In: IPHAN. Patrimônio Imaterial: O registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. 2ª ed. Brasília: Ministério da Cultura/ Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2003. 138 páginas.
- MESQUITA, Zilá. Do território à consciência territorial. In: MESQUITA, Zila; BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Orgs.). *Territórios do cotidiano. Uma introdução a novos olhares e experiências*. Porto Alegre/Santa Cruz do Sul: UFRGS/Universidade de Santa Cruz do Sul/UNISC, 1995.
- MOURA, Glória. A força dos tambores: a festa nos quilombos contemporâneos. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; REIS, Letícia Vidor de Souza (Orgs.). *Negras imagens: Ensaio sobre Cultura e escravidão no Brasil* / São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência, 1996.
- REIS, M. J. Memória, territorialidade e migração compulsória: a reação dos agricultores à instalação da hidrelétrica Ita´. In: REIS, M.J.;RADOVICH, J.C.; BALAZOTE, A. (Ed.). *Disputas territoriales y conflictos interétnicos en Brasil y Argentina*. Córdoba (Argentina): Ferreyra Ed., 2005.

- REIS, M.J.; CATULLO, M.R.; CASTELLS, A. G. Patrimônio, reassentamento compulsório e turismo. Um estudo comparativo sobre Federación (Argentina) e Itá (Brasil). Ilha. Revista de Antropologia. Florianópolis, v.5, n.2, dez., 2003.
- IPHAN. Patrimônio Imaterial: O registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. 2.ed. Brasília: Ministério da Cultura/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2003. 138 p.
- ROTMAN, Mônica; CASTELLS, Alicia. Patrimônio e Cultura: Processos de Politização, Mercantilização e Construção de Identidades. In: Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos. Editora Nova Letra, 2007.
- TAMASO, Izabela. A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outro desafios..... (Laudos culturais dos antropólogos inventariantes). Sociedade e Cultura. Revista de Pesquisas e Debates em Ciências Sociais, v.8, n.2 (jul./dez.2005)-Goiânia: Departamento de Ciências Sociais, FCHF/UFG, 2005.
- TEIXEIRA, Vera Iten. De negros a adventistas, em busca da salvação: estudo de um grupo rural de Santa Catarina. Florianópolis, 1990. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS/ UFSC.
- TEIXEIRA, Vera Iten. A religião como expressão de identidade: o Sertão de Valongo. In: LEITE, Ilka Boaventura (Org.). *Negros no sul do Brasil: territorialidade e invisibilidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- VIANNA, Letícia C. R. Apresentação. In: FALCÃO, Andréa (Org.). Registro e políticas de salvaguarda para as culturas populares. Rio de Janeiro: IPHAN,CNFCP, 2005. (Encontros e Estudos, 6).
- WANDERLEY, M. N. Raízes históricas do campesinato brasileiro. In: TEDESCO, J. C. Agricultura familiar: realidades e perspectivas. 3.ed. Passo Fundo: UPF, 2001.
- WOORTMANN, H. Herdeiros, parentes e compadres. Colonos do Sul e sitiantes do Nordeste. São Paulo-Brasília: HUCITEC/Edunb, 1995.
- WOORTMANN, K. Com parente não se neguceia. O campesinato como uma ordem moral. Anuário Antropológico 87. Brasília/ Rio de Janeiro: Ed. Universidade de Brasília/ Tempo Brasileiro, 1990.