

TEXTOS E DEBATES

NÚCLEO DE ESTUDOS SOBRE IDENTIDADE
E RELAÇÕES INTERÉTNICAS

ANO 1 - Nº 2 - 1991

UFSC

*TERRAS E TERRITÓRIOS
DE NEGROS NO BRASIL*



Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Departamento Ciências Sociais – CFH – UFSC

T E X T O S E D E B A T E S

Publicação do Núcleo de Estudos sobre Identidade e
Relações Interétnicas – UFSC
ano I, nº 2, 1990

**TERRAS E TERRITÓRIOS DE
NEGROS NO BRASIL**

TEXTOS E DEBATES são cadernos destinados a estimular a produção e o intercâmbio entre pesquisadores, núcleos de estudos e instituições afins. É editado pelo Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas sediado no Laboratório de Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC.

EDITORA RESPONSÁVEL:
Ilka Boaventura Leite

CAPA:
Marta Dischinger – Desenhos da Ilha de Santa Catarina, 1989.

COMPOSIÇÃO:
CLIC - Projetos Editoriais LTDA

IMPRESSÃO:
Gráfica da Imprensa Universitária da UFSC

ENDEREÇO:
TEXTOS e DEBATES
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Centro de Ciências Humanas – UFSC
Campus Universitário – Trindade
88000 – Florianópolis – SC

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO <i>Ilka Boaventura Leite (org.)</i>	5
TERRAS NEGRAS: INVISIBILIDADE EXPROPRIADORA <i>Maria De Lourdes Bandeira</i>	7
A QUESTÃO POLÍTICA DAS CHAMADAS "TERRAS DE PRETO" <i>Neusa Maria Mendes De Gusmão</i>	25
TERRITÓRIOS DE NEGROS EM ÁREA RURAL E URBANA: ALGUMAS QUESTÕES. <i>Ilka Boaventura Leite</i>	39
PATRIMÔNIO E COMUNIDADE: O CASO DA SERRA DA BARRIGA UNIÃO DOS PALMARES AL <i>Cleonice Pitangui Mendonça</i>	47

APRESENTAÇÃO

Os trabalhos aqui apresentados fazem parte da série "TEXTOS E DEBATES". Objetivam a divulgação de pesquisas realizadas pelo Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas do Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC e de colaboradores de outros órgãos interessados nesta área de estudos.

Os textos deste número foram produzidos entre 1988 e 1990 e têm em comum o propósito de abordar uma questão ainda pouco examinada e relativamente nova, qual seja, AS TERRAS E OS TERRITÓRIOS DE NEGROS NO BRASIL.

Maria de Lourdes Bandeira, introduz a discussão no âmbito da territorialidade negra histórica e socialmente construída no contexto da sociedade de classe. Procura refletir sobre a invisibilidade de ordem jurídica na questão das terras de comunidades negras remanescentes. Em seguida, Neusa Gusmão passa a examinar a dimensão política na atualidade, da questão negra em área rural. Para ela há além da identidade estrutural, do ser camponês, o ser negro "aqui e agora" implícita na ambiguidade entre a terra — mercadoria privada e a terra — patrimônio comunitário. O trabalho que se segue, de minha autoria, é uma reflexão sobre a noção genérica de território negro que está sendo usada por diferentes autores na atualidade. Procuro chamar atenção para as diferenças existentes entre vários territórios já estudados na área urbana e rural e suas ambiguidades, reveladas na prática dos grupos e nos trabalhos em questão. Proponho a título de contextualizar cada caso, uma primeira classificação distinguindo-os pelo tipo de ocupação e utilização. Cleonice Mendonça vem contribuir com o exemplo da Serra da Barriga para demonstrar o grau de contradições e ambiguidades presentes na discussão sobre espaço legitimado e conquistado no que diz respeito ao valor patrimonial e de usufruto das terras remanescentes de quilombos.

Como problema de pesquisa, este assunto, no entanto, vem sendo abordado embora de forma indireta, pelos estudos sociológicos e antropológicos sobre o negro no Brasil, iniciados na década de 30 deste século por Nina Rodrigues e Arthur Ramos. No decorrer do ano comemorativo do Centenário da Abolição, e com a elaboração da nova Constituição em 1988, tornou-se urgente e necessário definir direitos e garantias de grupos minoritários, sobretudo refletir sobre a base

desses direitos e garantias fundamentais. Foi principalmente aí quando se percebeu que muito pouco sabíamos sobre descendentes de africanos no Brasil em meio às transformações históricas e sociais ocorridas neste século.

É com este objetivo e neste sentido que esses trabalhos devem ser lidos: como propostas à reflexão teórica. Pretendem, antes de qualquer caráter conclusivo, contribuir para ampliar o debate, formular e esclarecer algumas questões, além de sugerir e indicar os novos desafios.

Ilka Boaventura Leite

TERRAS NEGRAS: invisibilidade expropriadora*

MARIA DE LOURDES BANDEIRA **

Introdução

Neste artigo pretendo fazer algumas reflexões sobre o legado da escravidão a partir de considerações sobre identidade étnica e territorialidade negra histórica e socialmente construídas no contexto da sociedade de classe, na tentativa de contribuir para o debate sobre terras de comunidades negras remanescentes.

Preliminarmente é imperativo que se assumam as limitações desta tentativa, tanto do ponto de vista temático, quanto do ponto de vista teórico-metodológico. Circunstanciado por tais limitações, este texto não possui caráter conclusivo, circunscrevendo-se a uma problematização bastante preliminar que perspectiva a questão das terras das comunidades negras remanescentes como um bem público.

Essa perspectiva traz em seu bojo o reconhecimento de que essas comunidades configuram situações empíricas que, conquanto dados da realidade nacional, permanecem confinadas nos domínios da invisibilidade da ordem jurídica.

Vários casos empíricos de comunidades negras remanescentes já foram estudados e outros estão sendo objeto de projetos de pesquisa em andamento. No estudo que realizei sobre Vila Bela da Santíssima Trindade¹ ressaltei que "os casos já estudados, como as comunidades de Cedro (Baiocchi, 1983) e Lagoa da Pedra (Telles, sd) em Goiás; Ivaporanduba (Queiroz, 1983) e Cafundó (Vogt e Fry, 1981, 1982), em São

* Trabalho apresentado ao Congresso Internacional da Escravidão, realizado em São Paulo, de 7 a 12 de junho de 1988.

** Professora do Departamento de História da UFMT.

1 Primeira capital da Província de Mato Grosso, fundada em 1752. Em 1820 inicia-se de fato a transferência da capital para Cuiabá, formalizada em Lei em 1835. Com base em informações de viajantes e depoimento de informantes procurei comprovar a hipótese da exclusividade negra de Vila Bela no período de 1860 a 1960, em minha tese de doutorado defendida em 1986, na USP, sob o título *Vila Bela: território branco, espaço negro - um estudo de identidade étnica*, Editora Brasiliense, 1988/ CNPq.

Paulo; Castainho (Monteiro, 1985), em Pernambuco, Campinho da Independência (Gusmão, 1979) no Estado do Rio de Janeiro e Bom Jesus (Soares, 1981), no Maranhão, independentemente da abordagem e do foco da análise, oferecem um dado empírico novo à identidade étnica do negro brasileiro: base geográfica. A territorialidade, como entidade geográfica historicamente associada por negros e brancos à identidade de grupos negros no Brasil é uma novidade e uma especificidade das comunidades rurais de negros².

As terras em que essas comunidades negras rurais assentam sua territorialidade podem ser classificadas, de acordo com sua origem patrimonial, em doações de antigos senhores e seus escravos, doações a santos e terras devolutas. Essas categorias não possuem valor distintivo ao nível do acesso à terra que se dá através da mediação da comunidade. O controle sobre a terra se faz grupalmente sendo exercido pela coletividade que define sua territorialidade com base em limites étnicos fundados na afiliação por parentesco, co-participação de valores, de práticas culturais e principalmente da circunstância específica de solidariedade e reciprocidade desenvolvidas no enfrentamento da situação de alteridade proposta pelos brancos.²

A territorialidade das comunidades negras é referida na identidade étnica de cada grupo que as constitui. A posse da terra, independentemente das suas origens patrimoniais, se efetiva pelas comunidades negras enquanto sujeito coletivo configurado como grupo étnico. A apropriação coletiva é feita por negros organizados etnicamente como sujeito social. Não se trata, portanto, de posse de negros enquanto pessoas físicas.

2. Mari N. Baiocchi - *Negros de Cedro: Estudo Antropológico de um Bairro Rural de Negros em Goiás*. São Paulo, Ática, 1983; Maria Otília C. Telles - *Produção Camponesa em Lagoa da Pedra: Etnia e patronagem*. Tese de Mestrado (Mimeo). UNB, s.d.; Renato S. Queiroz - *Caipiras Negros no Vale do Ribeira: Um Estudo de Antropologia Econômica*. São Paulo, FFLCH/USP (Antropologia 1), 1983; Carlos Vogt e Peter Fry - "A descoberta do Cafundó, alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil" in *Religião e Sociedade* nº 8, São Paulo, 1982 - "Cuipar e Cuendar pra conjuga Carunga: A morte e a morte no Cafundó" in José de Souza Martins (org) *Amor e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo, Hucitec, 1983 (p 173 - 187) - "Os mestres da 'Língua Secreta' do Cafundó e o paradoxo do segredo revelado" Comunicação apresentada no VII Encontro da ANPOCS, 1983; Anita M. Q. Monteiro - *Castainho: Etnografia de um bairro rural de Negros*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/ Ed. Massangana, 1985; Neusa M. M. de Gusmão - *Campinho da Independência: um caso de proletarização "caçara"*. (Tese) São Paulo, PUC, 1979; Luis E. Soares - *Campesinato: Ideologia e Política*. Rio, Zahar, 1981

A relação das comunidades negras com a terra se deu histórica e socialmente através do coletivo, não se circunscrevendo à esfera do direito privado. A terra coletivamente apropriada configura um *bem público das comunidades negras*, não sendo por oposição bem ou propriedade privada dos seus membros.

A invisibilidade jurídica do controle coletivo da terra, exercido costumeiramente pelas comunidades negras, vem se tornando em fator poderoso de dissolução dessas comunidades, pela ambiguidade que cria na consciência prática dos membros do grupo no contexto da sociedade de classe que *conceitua a propriedade da terra como bem privado*. Sob essa ótica, o INCRA vem reconhecendo a posse privada das terras das comunidades negras remanescentes, esvaziando o seu sentido original de bem público.

Para avançar na reflexão das terras das comunidades negras remanescentes pensadas como territorialidade étnica e como tal dotada do sentido social de bem público, encaminharei a discussão em três direções complementares: o modo de produção da historicidade do contato étnico entre negros e brancos na sociedade brasileira, a evasiva abolicionista de responsabilidade histórica e social, etnicidade e resistência.

Modo de produção da historicidade do contato

O colonialismo engendrou um sistema interétnico etnocêntrico criando uma relação de desigualdade e estratificação fundada na oposição entre "civilizado" e "selvagem" ou "primitivo", em que se faculta ao primeiro o direito de retirar dos povos "não civilizados" o estatuto de sociedades autônomas. Essas sociedades passam a ser apreendidas como incapazes de auto-determinação. Assim o colonialismo não reconhecia a soberania das nações africanas nem no plano formal, nem no plano prático das relações inter-societárias. Os povos africanos passaram a ser encarados em termos de finalidades econômicas do expansionismo colonial, como fornecedores compulsórios de mão-de-obra escrava para o desenvolvimento de atividades produtivas de interesse da economia mercantil.

A escravidão contextualiza e sobredetermina as relações entre negros e brancos na sociedade brasileira. Os negros vieram para o Brasil como escravos e como tal integrados à formação colonial. Despojando-o de sua condição de pessoa, a escravidão nega-lhes o estatuto de agente social, condicionando e confinando sua existência no trabalho.

Uma das principais estratégias da escravidão foi o estrangulamento da identidade étnica dos escravos a nível ideológico e prático das rela-

ções societárias. O controle da distribuição geográfica, observando-se a diversidade de origem étnica, evidencia a evitação de concentração de escravos da mesma etnia, facilitando a "domesticação". A diferença étnica é apreendida como fator de neutralização da interação dos escravos entre si, fora do alcance dos controles. A diversidade étnica manipulada como mecanismo fragmentador da identidade social de origem, torna as línguas africanas inoperantes como instrumento de interação e coesão. O aprendizado da língua portuguesa torna-se imperativo como instrumento de comunicação social. Eram classificados como ladinos, isto é como intelectualmente "superiores", os escravos que já falavam o português, sabiam fazer o trabalho que lhes era atribuído, aprendiam informações cristãs e reproduziam detalhes do comportamento religioso de seus senhores.

Não se conhecia a diversidade étnica de origem senão como instrumento regulador e disciplinador. A identidade étnica dos escravos apresentava-se como fonte virtual de subversão e perturbação da ordem. As dimensões políticas da identidade foram apreendidas como cruciais numa situação social em que a etnia predominante era minoritária. O projeto social da escravidão passava pela exclusividade étnica, encobrendo-se a diversidade cultural dos escravos na sua categorização genérica como negro. Deslocando-se o foco de reconhecimento da diferença do plano da identidade étnica para o plano da raça, eliminava-se das relações cotidianas uma padronagem étnica de práticas sócio-culturais adstritas a brancos e negros.

Cuidou-se logo para que o repertório cultural da sociedade incluísse as práticas culturais dos negros como complementares, obliterando-se a sua qualidade contrastiva. Essa estratégia de eliminar o contraste entre práticas culturais de brancos e de negros, retirava dos conteúdos culturais das práticas negras sua virtualidade política, tornando-as inoperantes como marca de distintividade e, portanto, inapropriadas à utilização como mecanismos práticos de inclusão e exclusão, como expressão de limites étnicos e de interesses, como meio de seleção, integração e coesão entre negros em oposição aos brancos.

A inclusão das práticas culturais dos negros como complementares afirma a diferença como parte da totalidade social, como a ela inerente e somente nela podendo ser referida. O ordenamento da conduta das partes do todo social não elimina a diferença, passa a referi-la estruturalmente.

O ponto central dessa discussão é o de que a diferença das práticas negras deixa de ser referida etnicamente no todo social. Permanecendo embora em si, as diferenças são hegemonicamente ³ interiorizadas e organizadas como expressão de escravos, de negro, das classes "subalternas".

Dessa perspectiva pode-se perceber mais claramente que o modo de produção da historicidade do contato étnico entre negros e brancos pressupõe o afastamento e a neutralidade, pela totalidade social, da possibilidade de os negros se apropriarem de suas diversidades étnicas para si, utilizando-as como fator de coesão e mobilização da consciência coletiva, fundamentando e instrumentando ações políticas e reivindicações formuladas através da identidade étnica.

A interiorização das práticas negras, afirmando-se-lhe a diferença como parte da totalidade social, articula o estrangulamento da identidade perigosa — a identidade étnica de negros — como estratégia de integração do negro, primeiro como escravo, mais tarde como trabalhador livre racialmente diferenciado.

A reprodução social de representações e práticas negras implica, nesse quadro, em obediência e subordinação. Apenas em circunstâncias específicas de emergência da consciência dessas implicações é que a reprodução assume caráter de resistência.

Esse aspecto trágico do legado da escravidão refere a fragmentação da consciência negra no interior desse processo de esvaziamento da etnicidade, neutralizando a formação de uma identidade contrastiva. Os negros têm historicamente enfrentado poderosos obstáculos estruturais de se pensarem como totalidade, presos que estão nos limites de se pensarem através das representações dominantes e determinadas que os identifica como parte de um todo. No interior do conjunto das práticas sociais concretas, os negros são pensados e se pensam como parte de um todo, através do estigma da escravidão. A identidade

³ Marilena Chauí (1987:21) discutindo as diversas implicações da expressão "cultura popular" e a ambiguidade do conceito de cultura na sociedade de classe, propõe a utilização do conceito gramsciano de hegemonia argumentando que esse conceito "ultrapassa o de cultura porque indaga sobre as relações de poder e alcança a origem do fenômeno da obediência e da subordinação; ultrapassa o conceito de ideologia porque envolve todo o processo social vivo percebendo-o como praxis, isto é, as representações, as normas e os valores são práticas sociais dominantes e determinadas".
CHAUÍ, Marilena - *Conformismo e Resistência - Aspectos da Cultura popular no Brasil*. 2ª ed. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987.

estigmatizada se expressa relacionalmente através do preconceito de cor manipulado como mecanismo de afastamento e desvantagem social.

As análises do preconceito de cor geralmente deixam de refletir o sentido subentendido de negatividade étnica que ele organiza e opera. A hierarquização da diferença através da apreciação negativa da cor desloca intencionalmente o foco de sua produção simbólica para características fenotípicas, criando uma unidade ilusória entre realidade objetiva e representação simbólica dessa realidade. O propósito desse deslocamento é o de encobrir deliberadamente o foco da produção simbólica do racismo fundado numa universalidade imaginária de pretensa superioridade dos brancos que se afirma, por oposição, na pretensa inferioridade dos negros.

A cor, tomada isoladamente como marca étnica, sem os conteúdos das práticas sócio-culturais a ela associados, perde a sua força política e se reduz a fator de clivagem social. A identidade de negros com base na cor é construída de fora para dentro. Quando a identidade dos negros é construída de dentro do meio negro para fora, ela se expressa como identidade étnica, manipulando a diferença de cor e os conteúdos sócio-culturais das práticas a ela associados como fatores de mobilização e coesão, recuperando-se a energia política necessária à resistência.

O desvendamento da ideologia da democracia racial e da ideologia do branqueamento como mecanismos de subordinação aquiescente dos negros a partir das contribuições de Florestan Fernandes, dispensa a reiteração de análise no âmbito deste artigo.

Parece mais produtivo abordar outros mecanismos básicos utilizados no processo de socialização para atualizar a construção social da identidade estigmatizada do negro. Dois mecanismos se destacam pela sua eficácia: a estereotipação e a folclorização. Esses mecanismos se constituem em práticas de afirmação negativa da diferença e enquanto tais, configuram processos específicos no processo mais amplo de socialização.

Esses mecanismos são bastante conhecidos, mas para atender aos propósitos deste artigo permito-me tirar algumas implicações dos processos que envolvem.

A estereotipação como mecanismos de atualização da identidade estigmatizada do negro é amplamente utilizado no processo informal de socialização. Sua eficácia se garante pela amplitude dos limites de sua utilização, pela plasticidade de seu uso, pela ambiguidade, pela sutileza com que dá suporte à violência.

A sua eficácia pode ser apreendida na diversidade dos estereótipos e principalmente na sua constante produção, promovendo a renovação que realimenta a motivação e o interesse na sua reprodução e circulação. A força desses estereótipos como vetores da relação de desigualdade e estratificação racial no cotidiano é extraordinária, sobretudo porque escapa aos controles sociais da prática aberta do racismo.

Os estereótipos são utilizados por todos, na multiplicidade de espaços e situações e a todo momento. Assume ora feição jocosa, promovendo o relaxamento da tensão que envolve a relação racial, ora feição interativa, ora feição disciplinadora e coercitiva, ora feição mais violenta de racismo. Qualquer que seja a feição assumida, o estereótipo carrega suas outras potencialidades, permitindo a seu agente social recorrer a qualquer delas para escamotear a feição assumida, neutralizando críticas e reações contrárias.

Transitando entre o faz de conta da brincadeira e a seriedade, a estereotipação do negro cria, objetivamente, suportes de violência racial, cujo manejo escapa aos controles formais e informais⁴.

A folclorização do negro atinge-o enquanto agente social e atinge suas práticas culturais. Por ter livre curso no processo formal de educação e no processo mais amplo de socialização, a folclorização é também poderoso mecanismo de desqualificação do negro.

No ensino fundamental, escolas e livros didáticos folclorizam o negro como sujeito histórico, apresentando-o como adaptado à escravidão, já que teria sido trazido porque os índios não se adaptaram; como agente social subalterno de formação cultural nacional. A contribuição do negro à formação nacional não é abordada fora do nível restrito de listagem de algumas de suas práticas culturais, incorporadas pela totalidade social como práticas das classes subalternas.

E porém ao nível das relações sociais cotidianas que a folclorização se torna mais violenta, pois além de produzir e reproduzir a identidade estigmatizada, promove a expropriação cada vez mais abrangente dos espaços negros.

A folclorização das práticas religiosas, artísticas e de lazer renova a subordinação, estimulando a invasão desses espaços pelos brancos,

⁴ A Constituinte preceituou o racismo como crime inafiançável. Mas como provar a prática do racismo subentendido ou expresso no uso de estereótipos?

e seus senhores, de permanência produtiva compulsória de ingênuos na propriedade onde seus pais eram escravos.

Apesar de a Lei de 1871 ter-se preocupado com a organização do mercado de trabalho livre, não se constituiu em instrumento regulador das relações de trabalho nesse mercado.

As novas relações do trabalho livre já se configuravam irreversíveis no processo de transformação que a sociedade experimentava. Com a abolição previsível no horizonte, as relações de trabalho iriam conformar um novo espaço jurídico cuja formalização era indispensável para garantia da substituição do trabalho escravo pelo trabalho livre.

A Lei de 1879 veio formalizar esse espaço regulando o trabalho sob contrato na agricultura. A locação de serviço foi definida como o instrumento jurídico de regulamento das relações de trabalho com vista à garantia do trabalho à agricultura, prevenindo-se a perspectiva catastrófica atribuída à abolição⁷.

A Lei classificava os trabalhadores livres em estrangeiros, brasileiros e libertos. Essa classificação implicava em diferenças de obrigações contratuais, especificamente no âmbito da duração do contrato prevista de até 5 anos para estrangeiros, 6 anos para brasileiros e 7 anos para libertos.

Essa classificação deixa entrever a indefinição da cidadania do liberto. Ele não era nem estrangeiro, nem brasileiro. A duração maior de seu contrato de trabalho também deixa entrever a preocupação de maior controle sobre sua pessoa no mercado de trabalho.

A Lei dedicou especial atenção às penalidades para a inadimplência das obrigações contratuais ou por falta ao trabalho ou por improdutividade. A garantia do trabalho de ex-escravos sob contrato por longos períodos, possibilitava aos proprietários rurais se prepararem para adequar suas fazendas às novas relações de trabalho que a abolição traria.

Como se vê, as leis que precederam a Lei da Abolição, a pretexto de controlar a organização do mercado de trabalho e preparar os senhores de escravos e os próprios escravos para as novas relações de trabalho, criaram um vazio jurídico em relação às responsabilidades históricas e sociais de ressarcimento da dívida da sociedade e da nação para com os ex-escravos e sua descendência.

⁷ LAMOUNIER, Maria Lúcia - "O trabalho sob contrato: a Lei de 1879" in *Revista Brasileira de História*, Vol 6 nº 12 São Paulo, ANPUH/Ed Marco Zero, 1986 (p. 101 - 123)

A Lei da Abolição no seu laconismo impôs absoluto silêncio sobre qualquer dever do estado ou da sociedade em relação à responsabilidade sobre a escravidão e seu legado. Assim a evasiva abolicionista sobre responsabilidades, na verdade, instituiu a abolição da responsabilidade histórica e social sobre a escravidão, imputando ao negro o seu legado.

Essa visão de irresponsabilidade se consolida na Constituição Republicana de 1891 que pressupõe o negro como cidadão em gozo de plenitude dos direitos, como se o estigma da escravidão não alterasse a qualidade da cidadania. Nenhuma preocupação em assumir a proteção dos direitos dos ex-escravos e seus descendentes se vislumbrava na carta constitucional da nação. Não se resguardou os ex-escravos e seus descendentes dos efeitos da escravidão, descartando o problema do negro como problema da nação e como tal, do Estado e da Sociedade em seu conjunto.

Pretendia-se que os ex-escravos desfrutassem em condições de igualdade com os brancos das mesmas oportunidades em todas as dimensões da vida social, econômica e política.

Mas não se abriu espaço para tratamento específico do problema do negro, fora dos limites de sua integração à sociedade de classe como trabalhador livre. O negro não foi em momento algum pensado como produtor independente, conquanto houvesse disponibilidade de terras devolutas. O Estado sequer cogitou garantir-lhe algum tipo de proteção jurídica para assegurar condições de sua inserção como produtor independente na agricultura brasileira.

Com a lei de terras a propriedade privada da terra transformada em mercadoria passou a ser mediada pela compra e venda. As terras ainda não apropriadas passaram a integrar o patrimônio da união, dos estados e municípios, como terras devolutas. A apropriação de terras devolutas pela posse foi posteriormente garantida. O negro teoricamente tinha iguais possibilidades de acesso à terra pela compra, ou pelo uso (posse). Na prática social, entre os negros e as formas de acesso à terra interpunha-se o legado da escravidão. Os ex-escravos não tinham dinheiro para adquirir terras, nem domínio do saber das técnicas sociais e dos instrumentos que lhe permitissem postular e defender o seu direito à posse da terra.

A Constituição de 1891 não preceituou os direitos dos ex-escravos, não lhes reservou qualquer proteção jurídica especial que resguardasse condições objetivas de desfrute pleno da cidadania recente tão duramente conquistada.

As constituições subseqüentes mantiveram silêncio sobre a situação de desigualdade do negro na sociedade brasileira. Espera-se que as Constituinte reconsidere a evasiva abolicionista e resgate a dívida do Estado e da Sociedade, assegurando proteção jurídica ao direito das Comunidades Negras Remanescentes, reconhecendo-lhes capacidade litigante enquanto grupo étnico.

Etnicidade e Resistência

Depois da abolição, a grosso modo, os ex-escravos foram integrados como tarefeiros, parceiros e pequenos produtores na área rural, como trabalhadores de ganho e artesãos na área urbana.

Além do trabalho sobre contratos draconianos que reelaboravam o trabalho compulsório no contexto do mercado de trabalho livre, em algumas regiões do Brasil, o negro se tornou "camarada" de sítios e fazendas, vivendo em situação servil. A sua força de trabalho e de sua família pertencia ao fazendeiro que dispunha dela em seu benefício ou doava aos filhos, juntamente com uma parte da propriedade, quando casavam, "para começar a vida"⁸.

Parte dos negros optou por ser trabalhador "sobre si", morando e plantando pequenas roças nas áreas devolutas e vendendo sua força de trabalho nas fazendas e sítios vizinhos, em tarefas, parcerias e empreitas.

Houve negros que não se sujeitaram a nenhuma dessas alternativas de integração social. Em áreas doadas pelo senhorio, em terras de santos ou em área devoluta "recuada", tomando como base associativa a afiliação racial e a consangüinidade, constituíram-se em grupo étnico, forma histórica específica de organização de libertos e sua descendência em área rural, tendo como critérios de identificação cor, parentesco, territorialidade, apropriação comunitária da terra, festa de santo dos pretos (São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia associados ou não ao Senhor Divino), reciprocidade e cooperação. A identidade comunitária reconhecida como distintiva, individualiza a experiência de vida social desses negros em relação aos demais, na medida em que construída historicamente no próprio processo de formação da comunidade e em suas interações municipais e regionais. A memória coletiva dos grupos étnicos negros valoriza a identidade comunitária distinguindo a experiência de convívio racial total, a tradição social e cultural

⁸ Em Mato Grosso essa forma de trabalho foi largamente utilizada em sítios, nas fazendas e usinas de cana de açúcar até por volta de 1930, conforme dados coletados na pesquisa em andamento sobre "Comunidades Negras Rurais de Mato Grosso".

historicamente compartilhada, em contraposição ao modo diverso de integração socialmente significativo de outros negros na sociedade regional.

As comunidades rurais negras configuram-se, nessa medida, como modo peculiar de integração e ao mesmo tempo como forma de resistência aos padrões integrativos impostos pelo sistema de classe.

O fio condutor da renovação cíclica da comunidade étnica mais ampla dos negros de Mato Grosso, onde venho desenvolvendo pesquisas há alguns anos, é tecido e urdido a partir de interesses religiosos comuns que têm em São Benedito a divindade exclusiva, na reza e no cururu a expressão do culto e no siriri, no boi-a-serra a expressão profana da festa do santo. O Congo constitui uma ponte entre o sagrado e o profano, tornando-os complementares e interativos, eliminando a contradição ao nível da etnicidade.

A festa do Congo, e o culto a São Benedito se subsumem. São a expressão máxima da capacidade de mobilização e organização dos negros, em oposição aos brancos. A exclusividade étnica do Congo, momento crucial da festa, permite a participação dos brancos em papéis rituais dos festejos, sem comprometer os interesses étnico-religiosos dos negros.

A festa do Congo constitui um fato social total, envolvendo relações em todas as esferas da vida social.

No tempo sagrado em que se realizam, os negros definem seu espaço social, superando a submissão aquiescente aos brancos e assumindo uma postura de confronto étnico e racial.

Expressão de alegria, dignidade e orgulho étnico a festa do Congo e o culto a São Benedito dos negros de Mato Grosso são uma manifestação cultural e pulsante, não uma prática fragmentada, folclorizada, descarnada de significado no interior das relações sociais operantes.

Na ordem escravocrata, os negros identificaram nas festas uma temporalidade de manifestação de necessidades estéticas e de realização de interesses associativos voltados para o estabelecimento de intensa integração entre negros.

As festas configuravam um estado social de liminaridade e marginalidade em relação às normas estruturais do ordenamento escravista que governavam o conjunto das relações sociais.

A abolição, sob a perspectiva da formação das comunidades negras rurais, é um marco histórico de referência meramente formal. O reco-

nhecimento da liberdade como direito fundamental da pessoa humana pelos negros levou escravos a lutar por ela de várias formas. Ao nível da pessoa o suicídio e a fuga foram as formas mais recorrentes. As rebeliões e os quilombos foram as formas de expressão do desejo coletivo de liberdade, permitindo aos negros exercitarem sua capacidade de mobilização e organização em torno de finalidades e interesses próprios, em confronto com a ordem estabelecida.

A experiência da escravidão e de seu estigma compartilhada pelos escravos e seus descendentes e a origem racial comum, configuraram limites entre eles e o restante da sociedade nacional. As práticas culturais associadas aos negros permitiam-lhe desenvolver espaços de sociabilidade e interação, relativizando os efeitos fragmentadores da identidade negra desencadeados pelo arsenal de representações e práticas elaborados na situação de contato assimétrico, essencialmente desvantajoso, expropriante e coercitivo para o negro.

Com a crise econômica das décadas finais do século XIX, muitas áreas de ocupação antiga⁹ entraram em estagnação, fora das zonas de expansão da lavoura cafeeira. As terras marginais às áreas de estagnação e decadência econômica, próximas às terras já apropriadas antes de 1880, não agregavam valor potencial no horizonte econômico previsível.

Na expressão terras marginais incluo também as faixas de terra devoluta não ocupadas, localizadas nos interstícios das fazendas e sítios. Num contexto de economia estável ou em crescimento, essas terras seriam disputadas e fonte permanente de tensões. Entretanto, na circunstância acima referida, essas terras ofereciam condições de uso aos libertos, sem desencadear tensões e conflitos.

As cidades localizadas nessas áreas, refletindo os efeitos da estagnação econômica, não ofereciam possibilidades de integração à vida urbana aos ex-escravos. Desse modo, para a maioria dos libertos, as alternativas imediatamente disponíveis que lhe ofereciam alguma margem de segurança eram as de permanecer como trabalhadores sob contrato ou não nas fazendas de seus antigos senhores, ou se localizarem nessas terras marginais como produtores independentes, vendendo sazonalmente a sua força de trabalho.

⁹ Refiro-me principalmente às áreas de mineração do Centro-Oeste, às áreas decadentes do Norte, Nordeste e Sudeste.

Essa última alternativa também atendia aos interesses dos proprietários que continuavam a dispor de força de trabalho barata nas proximidades de seus sítios e fazendas.

Próximo as áreas urbanas de algumas cidades do ciclo da mineração¹⁰, surgiram também bairros rurais de negros.

Esses aglomerados de população negra surgiram com base na afiliação e solidariedade racial, mas nem sempre chegaram a constituir comunidades.

As comunidades implicam em coletividade constituída com base nos princípios da solidariedade, da reciprocidade e do igualitarismo. O acesso à terra não se dá pela posse direta, mas mediado pela comunidade. Essas comunidades são formações sociais negras construídas no contexto nacional, estabelecendo interações com o mercado regional e com a sociedade mais ampla, sem abdicar de sua visão comunitária da terra, até muito recentemente.

Identidade étnica se define como instrumento de auto-identificação da comunidade. Ela se forma e se mantém entre os limites históricos da retração e da expansão da economia capitalista, quando entram em processo de dissociação. Esses dois momentos cruciais, em termos de temporalidade, situam-se no final do século passado e meados deste século.

Em termos do imaginário dessas populações, esses dois momentos são representados como "saída" e "volta" dos brancos. Utilizando essas expressões que me parecem significativas, a trajetória das Comunidades Negras Rurais pode ser esquematicamente reconstituída nos seguintes termos: os brancos vão embora - os negros constituem comunidades étnicas - os brancos voltam - as comunidades étnicas de negros entram em dissolução.

A recusa à identidade étnica dos negros tem sido diligenciada em todo o intercurso de nossa história, pela sociedade e pelo Estado. Essa recusa engendrou mecanismos ideológicos e práticos de fragmentação da identidade, técnica social de subordinação e obediência do negro.

As comunidades Negras Rurais são, neste sentido, expressões objetivas de resistência e etnicidade.

¹⁰ Na Bahia, em Minas Gerais, em Goiás e Mato Grosso.

À guisa de fecho

Não poderia fugir ao apelo, embora cheio de armadilhas perigosas, de tentar situar a questão das terras das Comunidades Negras Remanescentes em relação às terras indígenas.

Os termos em que a sociedade e o Estado definem o reconhecimento de identidade étnico-cultural diferenciada repousam no binômio língua e cultura, ou seja na posse de língua própria, distinta da língua nacional e de um conjunto de práticas cujos conteúdos tenham especificidade em relação à cultura nacional.

Os negros não têm língua própria e as suas práticas culturais foram incorporadas na totalidade social, consideradas portanto como não específicas, porque nacionais. Há que se considerar, entretanto, as condições do negro na diáspora, os efeitos da escravidão e do seu legado. E há que se considerar, no caso das Comunidades Rurais Negras a sua especificidade étnica, discutida anteriormente.

A proteção jurídica garantida às terras indígenas, reconhecidas como sub-categoria da categoria terras devolutas da União, tem como pressupostos: a limitação da capacidade civil dos índios pelo reconhecimento da diferença étnica como categoria de status jurídico; o conceito de posse imemorial, habitat de um povo (perspectiva sócio-anropológica). O Estatuto do Índio amplia a abertura jurídica para consideração de aspectos históricos, sociais e culturais na utilização de princípios constitucionais em defesa dos direitos indígenas, reconhecendo a capacidade litigante dos grupos indígenas.

A questão das terras das Comunidades Rurais Negras remanescentes não pode ser correlacionada à questão das terras indígenas. São questões que têm em comum o fato de envolverem populações sociologicamente classificadas como minorias e, enquanto minorias, com direito à proteção jurídica.

Fora do âmbito deste fato, são questões diversas e particulares. Cada uma com conteúdo próprio, aspectos históricos, sociais, culturais e políticos diferenciados.

Como procurei mostrar neste trabalho, a base constitutiva das Comunidades Negras Rurais foi a apropriação coletiva de terras, em que construíram a sua territorialidade étnica. Essas terras têm, portanto, como substância de apropriação o uso público que lhe confere a característica de bem público.

Há necessidade de se abrir um espaço jurídico para proteção às terras das Comunidades Negras Rurais Remanescentes.

Uma estratégia geral de ação, objetivando ampliar as discussões dos direitos dos negros para incluir a questão das terras negras, emerge como objetivo político prioritário.

No que respeita à territorialidade é urgente e inadiável o mapeamento das terras ocupadas pelas Comunidades Negras Rurais, elaboração de diagnóstico da situação jurídica dessas terras, estudo e definição de instrumentos políticos e jurídicos de luta pela proteção ao direito às terras (inclusive reintegração de posse) em que essas comunidades negras vivem e trabalham. O direito a essas terras lhes é devido não em termos de assegurar a posse privada das famílias que nelas permanecem, mas em termos de assegurar a posse coletiva, por afiliação étnica, assegurando-se a cada comunidade a liberdade de estabelecer seus próprios critérios de ocupação e uso.

Cuiabá, junho de 1988.

A QUESTÃO POLÍTICA DAS CHAMADAS "TERRAS DE PRETO"

Neusa Maria Mendes de Gusmão **

"... a história da sociedade nacional na maioria dos países, compreende muitas manifestações de pequenos produtores rurais". Nas suas reivindicações e revoltas. ...pensa a posse e o uso da terra na qual vive ou vivia. "luta para preservar, conquistar ou reconquistar o seu objetivo e meio de trabalho e vida", mas, "não se limita à luta pela terra, a cultura, a religião, a língua ou o dialeto, a etnia ou a raça – todo um conjunto de valores culturais entram em linha de conta como componentes de um modo de ser e viver".

Otávio Ianni – A Utopia Camponesa
Anpocs/1987 (mimeo.)

1 – Retrospectiva

Cafundó, Cedro, Calunga, Bom Jesus, Campinho da Independência, Vila Bela e tantos outros grupos rurais negros surgem na literatura especializada como recentes "descobertas do meio agrário brasileiro"¹. Independentemente de sentido, as denominações de núcleos, agrupamentos, comunidades, etc... constituem-se como auto-re-

* As idéias que aqui apresento fazem parte da tese de doutorado que desenvolvo junto à F.F.L.C.H. da USP com auxílio da CAPES.

** Professora assistente do Departamento de Sociologia e Antropologia da UNESP

¹ As localidades em questão foram estudadas por Vogt e Fry, 1982, 1983; Baiocchi, 1983; 1988; Soares, 1981; Gusmão, 1979; Bandeira, 1988. Informações mais completas sobre estudos de grupos negros em condições rurais de vida podem ser encontradas em Borges Pereira, "Estudos Antropológicos das Populações Negras na Universidade de São Paulo". Revista de Antropologia Vol. XXIV, S. Paulo pp. 63-74 (1981) e no trabalho de Bandeira acima citado pgs. 19 e 20, onde se faz presente a produção uspiniana e de outros centros.

ferência ou referência de terceiros sobre eles. Em geral, tais grupos vivem em bairros rurais (Cândido, 1971; Queiroz, 1976), ou esparsos em áreas reconhecidas como de negros. As especificidades de que são portadores os tornam parte do universo camponês brasileiro e ao mesmo tempo os diferenciam a partir da condição étnica e da história particular que lhes deu origem. Quase sempre vivendo em terras devolutas ou terras públicas, constituem-se como posseiros, por vezes pequenos proprietários; constroem coletivamente a vida sob uma base geográfica, física e social, formadora de uma territorialidade negra. Dentro dela elaboram-se formas específicas de ser e existir enquanto camponês e negro².

As terras ocupadas por grupos negros muitas vezes foram doadas por antigos senhores a escravos fiéis ou então, doadas a santos de devoção³, ou ainda, como terras devolutas, foram simplesmente ocupadas por famílias negras logo após a abolição.

Em todas elas o fundamental é que o acesso à terra é regulado não por categorias formais de propriedade, mas pelo próprio grupo através do chamado "direito costumeiro"⁴. O controle sobre esse bem essencial é exercido coletivamente tomando por base limites étnicos fundados no parentesco; considerando a co-participação em valores e práticas culturais próprias, e especificamente, através da construção de formas de organização baseadas em mecanismo de solidariedade e reciprocidade (Bandeira, 1988).

No conjunto da ação coletiva, todos os mecanismos criados resultaram da experiência particular vivida no "patamar da escravidão". Isto

2 Raquel Rolnik afirma que negros africanos e seus descendentes deram consistência a um devir negro em terras brasileiras como afirmação da vontade de solidariedade e auto-preservação, criando assim um modo de ser, apesar da adversidade da escravidão. Ver "Territórios Negros em São Paulo" in Folha de São Paulo, Folhetim, 28/9/86.

3 É comum uma "Terra de Santo" ser também "Terra de Preto" embora nem sempre a 1ª se tipifique pela segunda condição - ver a respeito Almeida, A.W. Berno de - "Terras de preto, terras de santo e terras de índio - Posse Comunal e Conflito", in Revista Humanidades, ano IV, 1987/88 - Ed. UNB, Brasília.

4 Moura, Margarida Maria - Os Herdeiros da Terra - Parentesco e Herança numa área Rural, E. Hucitec, São Paulo, 1978.

quer dizer que os atos grupais e coletivos resultaram do enfrentamento de alteridade com o branco.

A partir da escravidão construíram esses indivíduos, famílias diversas, as quais, pela relação com a terra, vivenciam problemas próprios da economia de pequenos produtores (da subsistência), problemas de parentesco e de propriedade⁵. Tais problemas resultam do fato de nunca isolados - encontrarem-se, tanto no passado, quanto no presente, articulados à realidade mais ampla em termos de mercado de trabalho e do mercado de terras.

A dupla estrutura que organiza a vida e existência dos grupos rurais negros contemporâneos é de mesmo sentido aquela que afeta todo e qualquer grupo camponês⁶. No entanto, ao organizar sua vida e existência como camponês para reproduzir a família para si, ainda que articulado ao sistema capitalista, o camponês negro aciona elementos históricos de constituição da família negra. Neste sentido, aciona uma história e tradição negra e etnicamente se diferencia.

O negro no rural é então, pequeno produtor de bens de subsistência ao mesmo tempo que força de trabalho à disposição do capital, mas é também um negro. A trajetória deste segmento envolve assim, a presença contingente do sistema, tanto quanto envolve a transformação de sua realidade histórica no tempo.

A realidade dos "povoados negros" revela uma trajetória resultante das condições de inserção no sistema produtivo como escravo, depois como trabalhador na roça familiar e mais recentemente, num padrão associado a este, trabalhador assalariado para o capital⁷. É nesta conjunção que define-se a posição que ocupam na estrutura social.

A partir do sistema organizaram-se como grupos vinculados a uma localidade e construíram aí, um espaço social marcado pela terra e pelo parentesco. A racionalidade com que se organizou a família, o trabalho, a religião, etc..., deu-se longe do domínio e das leis brancas, mas não de sua influência (cfr. Bandeira). Criou assim sua tradição. A tradição é

5 Almeida, Mauro W. Barbosa - Redescobrimo a Família Rural, in Revista Brasileira de Ciência Social, nº 1, Vol. 1, junho de 1986.

6 Moura, Margarida Maria - Camponeses - Série Princípios, Editora Ática, São Paulo, 1986.

7 O padrão associado de vida campesina é tratado por vários autores, entre eles Moura e Almeida, já citados. Tal padrão diz respeito à ordem do sistema (macro) que ao expandir-se engendra respostas a partir de grupos menores, tal como a família, a comunidade, etc....

então, produto da experiência comum compartilhada e implicou refazer em solo brasileiro, os elementos de uma cultura africana. No "patamar da escravidão" transformados, adaptam-se e são adaptados, organizam a vida e a interpretação sobre ela.

A transformação na língua, na religião, no trabalho e em tantos outros aspectos da organização social dará origem a famílias inteiras com descendência comum, muitas vezes, tornadas míticas; construirá "territórios negros", onde, com a família estabelecem as práticas no uso que faz da terra e os direitos sobre ela.

Em muitos casos, a constituição da "comunidade igualitária", tornou a mulher e seus filhos, elementos básicos de organização da vida. O homem desde a escravidão, encontra-se ausente, trabalhando para outros que não a família imediata. Nestes contextos, é a terra referida sistematicamente a uma mulher que nela planta e colhe. Uma mulher que herda e transmite o direito às terras coletivas e através da qual organiza-se a produção doméstica. O trabalho na terra, na casa de farinha, no âmbito da casa e quintal, no artesanato, são freqüentemente pensadas como atividades femininas (Gusmão, 1989).

O homem, força de trabalho alocada em outros espaços, vê então, sua condição de camponês garantida pelo laço de parentesco ao grupo, pela moradia e pela descendência dos "troncos", mais que pelo trabalho propriamente rural. Nas muitas atividades exercidas na escravidão resulta hoje a continuidade de sua condição: é faiscador em garimpos, diarista, bóia-fria, trabalhador temporário em fazendas ou mesmo nas cidades, ou é ainda, comodatário, parceiro, assalariado rural, etc...

A mulher eventualmente se assalaria e com isso, conjuga o trabalho doméstico, a lavoura (que tradicionalmente lhe coube) com "serviços" para terceiros – lava roupa, costura, etc... quando não se encontra empregada como "doméstica", ou ainda, bóia-fria em fazendas vizinhas. A dupla jornada que exerce continua a evidenciar sua importância no âmbito da família e do grupo.

Nestas condições, a realidade das comunidades negras contemporâneas é marcadamente um momento de confronto e de transição. Suas terras, tanto quanto sua força de trabalho, cada vez mais transformam-se em mercadorias e perdem a condição de bens úteis a si e à família. Perdem a condição de bens simbólicos conformadores do universo de sentido e significado que permitiu desde sempre, ser, pertencer e pensar como parte de um grupo particular.

O drama de seu presente decorre da necessidade de resistir frente aos mecanismos desagregadores da expansão capitalista. Assim, o contexto do homem negro no campo é um contexto de luta: luta por sua terra, luta por seu trabalho.

A luta expressa a "volta dos brancos" e com ela a valorização de sua terra, destruindo os laços de igualitarismo e de obrigações estabelecidos através dos tempos. O negro no rural encontra-se cada vez mais, confrontado com necessidades que não sabe responder. O trabalho assalariado cada vez mais frequente, visto por eles como "servidão", é também a forma mais imediata da transformação de sua relação com a terra.

Muitos premiados pela pobreza abandonam tudo e passam a engrossar a periferia das grandes cidades. Os que não partem enfrentam problemas de toda ordem, desde a ameaça sobre sua terra, até a partida dos mais novos que esperam assim, superar a condição de "caipira" e deixar dessa "história de negro". Uma vez mais, negando-se o negro tenta ser aceito no mundo dos brancos. A violência da sociedade inclusiva se faz pelo ângulo dos bens econômicos, e também pela ordem da cultura. Destruindo uma possível identidade negra, destrói-se o direito a uma história própria e singular.

O presente dos grupos rurais negros é, portanto, um momento de grandes transformações: sua terra e seu trabalho enfrentam turbulências que significam em verdade, a sua expropriação. A ordem social construída no interior da história particular de cada um, torna-se difícil de ser mantida. Parafraseando Vogt e Fry⁸, pode-se dizer que a história dos grupos negros transformadas pelo tempo ou a transformação de sua realidade histórica, consiste em um processo onde busca-se dar continuidade ao universo negro e, ao mesmo tempo diz-se dele como universo de luta.

2 – A questão política no campo

O breve retrospecto sobre a realidade dos grupos rurais negros aponta para o fato da questão política que envolve a propriedade da terra. De modo geral, o conflito no campo corresponde ao confronto entre a propriedade capitalista da terra e os regimes alternativos que nascem da crise do sistema.

⁸ Vogt, Carlos e Fry, Peter – Rios de Cristal: Contos e Desencontros de Línguas Africanas no Brasil – VIII Encontro Anual da Anpocs, Águas de São Pedro, 1984 (mimeo).

Dos diversos momentos de expansão e retração do sistema resultou possível a constituição das chamadas "terras de preto". Almeida afirma que tais terras representam "domínios doados, entregues ou adquiridos" a partir da desagregação das grandes propriedades; resultam de terras conquistadas – os quilombos; obtidas via pagamento de serviços prestados ao Estado (op. cit.:16). Resultam ainda, da ocupação de terras devolutas ou tornadas devolutas ao longo da história nacional.

Embora faça parte do imenso painel da realidade agrária brasileira, as "terras de preto" são áreas não reconhecidas no âmbito comum e mesmo jurídico/político. Em razão disso, a luta dos grupos negros camponeses coloca ângulos singulares para discussão daquilo que se denomina, lutas sociais no campo.

O texto em epígrafe mostra que a luta envolve reivindicação e revolta sobre a posse e o uso de uma terra onde se vive, mas não apenas isso. A luta no campo envolve a cultura, religião, língua e dialeto. Envolve a etnia e a raça. Envolve os valores culturais de um modo próprio de ser e viver. Antes de mais nada, a luta como jornada que decorre na escuridão da noite (Martins, 1989), diz respeito a uma nova cultura, uma forma de agir e reivindicar além de direitos, uma identidade própria.

Das experiências vividas historicamente pelos diversos grupos emergem concepções e conteúdos específicos que orientam a luta. A forma de confrontar-se com o outro, seja ele uma empresa mineradora, o fazendeiro, empreendimento turístico, empresa privada, empreendimento público, ou outro qualquer, é então moldada pelo "tempo de agora" – tempo de luta – mas encontra subsídios no "tempo de antes", naquilo que foi e tem sido a vida coletiva, a vida no grupo. Cada confronto é assim, um caso que exige esclarecer sua natureza e nela, a forma assumida pela transição.

O que se pode dizer é que o "tempo de agora" revela a natureza não circunscrita da terra. A terra não é apenas realidade física, uma "coisa". A condição diversa e complexa da terra ao colocar-se como um "ente

vivo"⁹ da vida coletiva exige compreender aquilo que é, e o que representa no interior das comunidades rurais negras.

A terra é um patrimônio comum das comunidades que a tomam como tal em razão de fatores étnicos, da lógica endogâmica, casamento preferencial, regras de sucessão, e outras disposições¹⁰. A condição de posse comunal e indivisa é o ponto central para sua compreensão. Investida pela história própria, torna-se um território e sobre ele, os grupos negros constroem sua territorialidade¹¹.

A territorialidade supõe identificação e defesa por parte do grupo: supõe a tradição histórica e cultural construída através dos tempos.

As comunidades negras moldaram sua face no caráter das relações que historicamente estabeleceram com a terra; com a forma de produzir a vida material e simbólica. Assim, o espaço de produção da vida material mesmo enfrentando situações adversas, resistiu e tem resistido. Resistir não constitui porém, um ato aleatório: resultou do "saber" construído como membro de um grupo, membro da coletividade. Assim, o que planta, como planta, porque planta, com quem e onde; tanto quanto as regras de acesso ao bem fundamental, a terra e aos direitos de sucessão "que não conhecem formal de partilha e inventários"; que não se caracteriza como relação mercantil e sim, pela reciprocidade entre parentes, diz de si, diz de todos, diz da condição diversa da terra comum (cfr. Almeida).

9 Como diz Bonfil Batalla "La tierra es un ente vivo, que reacciona ante la conducta de los ombres; por eso, la relación con ella (...) se establece simbolicamente a través de innumerables ritos y se expresa en mitos e leyendas". in Bonil Batalla, G. – México Profundo – Una Civilización Negada. Ciesas/SEP foro 2000 – México, 1987, pg.64.

10 Ver a respeito os trabalhos de Bandeira, op. cit.; Queiroz, 1983, Almeida, op. cit. entre outros.

11 A questão da territorialidade é segundo Bandeira, algo novo que surge no debate das relações raciais a partir dos trabalhos de Gusmão (op. cit.); Vogt e Fry (op. cit.); Soares, 1981; Monteiro, 1985; Queiroz (op. cit.). Ver a respeito em Bandeira, op. cit.: pgs. 21/22.

As "terras de preto", i.é, terra comum, comportam o usufruto comunal e domínios privados de modo permanente (casas, quintal, pomar) ou temporários (roça) e coloca como condição de seu equilíbrio a tríade articulada entre a posse comunal, o usufruto coletivo e a apropriação privada (cfr. Almeida). A tríade sustenta a reprodução comunitária, sustenta as unidades familiares bem como assegura o grupo étnico.

A terra coletivamente apropriada é, enquanto posse e usufruto, mediada pela presença da comunidade¹². Entidade mediadora das relações entre os homens e destes com a terra, a comunidade toma por base os mecanismos de solidariedade e reciprocidade assentados no parentesco e constróem aí sua memória e tradição. A terra comunal é então, terra-território, universo particular e único¹³.

Ao adentrar a esfera mais capitalista do sistema a terra torna-se alvo de interesses estabelecidos não pela sociedade da dádiva, mas, pela sociedade mercantil. Alterada em sua condição primeira a terra-território transforma-se em mercadoria e altera a totalidade das formas que garantem sua reprodução e a do grupo como comunidade. Fundamental no processo é a concepção da terra como bem privado. aqui que a luta pela terra ao envolver mecanismos jurídicos que não lhe reconhece a natureza própria, cria ambigüidade na consciência e prática daqueles que fazem a comunidade e como tal, asseguram por 100 ou mais anos, a condição de resistir aos efeitos desagregadores da sociedade envolvente.

O "tempo de agora" é então um tempo de muitas e diversas lutas e exige repor os fatos em outras bases.

¹² Diferente da noção desenvolvida por Marx, comunidade é aqui resultado das contradições próprias da sociedade capitalista. Como tal, assenta-se "na propriedade privada e de apossamento através do uso comum" que articula e combina indissociadamente os diferentes níveis da organização social. Vide, Almeida, op.cit., p. 44.

¹³ Em razão disso, Bandeira (op. cit.) aponta para a condição de bem público das terras que apropriadas por negros, institui a comunidade de pretos e atribui-lhe o controle coletivo do bem fundamental.

3 - Questões polêmicas do "tempo de agora"¹⁴

A existência e manutenção de "formas tradicionais de ocupação" é discutida por diversas óticas, por economistas, sociólogos e outros especialistas¹⁵. O debate é no entanto, reflexo de necessidades engendradas por projetos de modernização da sociedade que para efetivar-se, não pode continuar negando a existência das formas não típicas de propriedade.

A invisibilidade quebrada pelo sistema exige desvendar o outro lado do espelho: o fato de que tais formas não são frutos de relações entre "coisas", mas de relações entre os homens. O confronto com o "outro", i.é, a sociedade inclusiva, ao colocar em risco as bases em que se produz a vida material, a vida coletiva, torna o homem negro camponês capaz de mobilizar-se e aos seus, na defesa de seu território. A mobilização entendida como parte do momento de luta, significa a defesa de si, a defesa de sua terra e instaura o tempo do conflito e da tensão social¹⁶. Esse tempo, no entanto, é complexo e ambíguo.

A luta e seu fim são dependentes de decisões que ocorrem fora do grupo, i.é, no campo político. nesse campo que a luta pela "terra de preto" defronta-se com muitos limites.

Uma questão séria é aquela que toma a luta de grupos negros camponeses como parte da luta camponesa geral pelo direito à terra. A terra é aí apenas terra camponesa, o que torna subsumida a condição de território negro no interior do universo agrário brasileiro. Ainda que terra camponesa é também um território definidor da identidade de grupo, que se vê e é visto como parte de uma localidade específica. O fato portanto, repercute na comunidade.

Ao ser subsumida na realidade mais geral, a terra camponesa atualiza e intensifica uma das muitas identidades possíveis desse homem negro: a sua condição de homem do campo. Como camponês, percebe-se como parte do segmento subalterno e excluído de direitos. Igualmente é percebido pelos que com ele conduzem a luta - o advogado, o sindicato rural, a igreja, partidos políticos, ou outros agentes. Por este ângulo o

¹⁴ Este item apresenta idéias iniciais, não conclusivas e que venho desenvolvendo em artigo ainda em elaboração.

¹⁵ Ver a respeito Almeida, op. cit. pg. 43.

¹⁶ Diversos conflitos sociais no campo são discutidos por Martins, 1979: 1980: 1988: Grzybowski, 1987: Ianni, 1978 e outros.

confronto assume uma perspectiva generalizante e redutora da realidade social. Sérias são as conseqüências para o universo comunitário e para o território negro.

Torna-se impraticável a persistência das normas, regras e valores que regem a prática social e que através do imaginário e das idealidades repõem no tempo cronológico, o tempo mítico de afirmação étnica e de pertencimento ao grupo e ao lugar.

Por outro lado, assegurar a terra aos grupos negros no campo também é problemática em muitos aspectos. Entre eles destaca-se a questão jurídica que pode ser pensada a partir da conquista desse direito na recém promulgada Constituição Brasileira.

O ato das disposições Constitucionais Transitórias em seu artigo 68 afirma o seguinte:

"Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva devendo o Estado emitir-lhe os títulos respectivos". (Constituição da República Federativa do Brasil – COAD – Centro de Estudos Superiores – São Paulo, 1988. pg. 60).

A visão exterior e o desconhecimento dos que fazem as leis, dos que lutam por direitos e sobre a realidade negra no rural brasileiro, ao tentar corrigir uma injustiça através do dispositivo constitucional, acrescentou a possibilidade de distorção jurídica do próprio direito pretendido e conquistado.

Antes de mais nada, cabe ressaltar a insuficiência conceitual, prática, histórica e política do termo "quilombo" para dar conta da diversidade das formas de acesso à terra e das formas de existir das comunidades negras no campo¹⁷. Tal insuficiência constitui um dos limites na possibilidade de superar a invisibilidade das terras comunais ocupadas por negros. O conceito ainda que viável no discurso político da resistência negra, apresenta-se como unificador e generalizante daquilo que é historicamente diverso e particular. Mais que isso, juridicamente apresenta grandes dificuldades a serem resolvidas.

A história negada do negro no tecido social e a violência do sistema sobre territórios negros quilombados deixam dúvidas quanto à possibi-

lidade de comprovar a condição "remanescente" dos grupos negros hoje existentes. Frente a estes fatos e outros ainda a serem considerados, a luta negra no campo apenas começa. As perguntas são muitas e algumas registram-se aqui, para que suscitem novas reflexões.

– Poderá a legislação ordinária que deve regulamentar as disposições transitórias (na qual insere-se o art. 68) superar o limite contido na noção de quilombo?

Na medida em que cabe ao Estado emitir os títulos de propriedade, entra em questão um fato notório: a política de titulação no Brasil extingue direitos tradicionais sobre a terra (por ex.: a propriedade comunal ou intrafamiliar baseada na posse) e implica a titulação da propriedade individual. Como diz Almeida, "individualiza-se os direitos desorganizando as unidades sustentadas em relações interfamiliares e no próprio grupo étnico" (1984: 57).

– Poderá a legislação vigente garantir aos grupos negros, seus territórios?

Por sua vez, a "regularização fundiária" reconhece e legitima a diversidade da estrutura agrária, o que, segundo Almeida, traz consigo outro perigo: possibilita que a terra adentre o espaço de "modernidade da sociedade" e rapidamente deixe de ser bem comum. Em jogo a estruturação do mercado de terras e com ele do mercado de trabalho que fornecem as bases para expansão capitalista¹⁸. Neste caso a disposição constitucional pode se tornar o caminho pelo qual a classe dominante institui, sob a égide democrática, a efetiva desapropriação das terras ocupadas por negros. O artigo 68, se não for retomado em bases mais concretas pode se tornar mais um lei do tipo da já famosa Lei Afonso Arinos.

Pelas questões aqui parcialmente discutidas e por outras que se colocam, faz-se urgente a reflexão crítica da ambiguidade e complexidade da estrutura agrária brasileira. De modo crucial na realidade da terra e em particular nas "terras de preto", está em jogo aquilo que esta representa a nível do sistema – uma mercadoria – e o que representa a nível da comunidade – um patrimônio.

18 É esta a razão que leva hoje, grandes empresários a defenderem a demarcação das terras indígenas, pois com isso se adentraria a uma etapa necessária no mercado nacional de terras. Ver a respeito em Almeida, A.W.B. – "As áreas indígenas e o Mercado de Terras" in Povos Indígenas no Brasil, CEDI, nº19, pp. 53/59 (1984).

17 Borges Pereira refere-se ao fato da insuficiência do termo a partir de trabalhos realizados na Pós-Graduação na USP. Ver autor, "Estudos Antropológicos das Populações Negras na Universidade de São Paulo", in Revista de Antropologia, vol. 24, USP/São Paulo, 1981.

Dar acesso à terra que efetivamente ocupam as comunidades negras, mas fazê-lo através de moldes e regras definidas pelo sistema, significa desarticular a tradição e a memória histórica de tais grupos. Reconhecer-lhes o direito coletivo é um caminho. Porém é preciso pensar as formas próprias engendradas pelos grupos, já que o coletivo pressupõe diferentes composições algébricas entre usufruto comunal e domínios privados permanentes ou temporários (Almeida, op. cit.: 57). Não basta portanto, simplesmente reconhecer-lhes tal condição.

No confronto entre terra/território e terra/mercadoria, é preciso garantir e respeitar a tradição e a memória dos grupos negros. Só assim, as práticas sociais efetivas garantem-se de modo que se destinem as "terras de preto" para aqueles que nelas construíram a vida, segundo seus próprios princípios (Bandeira, 1988).

O Estado brasileiro nunca garantiu a possibilidade do negro como produtor independente e por esta razão diz Bandeira, sequer cogitou garantir-lhe proteção jurídica. Desde a abolição, passando pela República e suas diversas constituições, o negro tem sido esquecido. Não cidadão é também um não sujeito, sem direitos. A Constituição de 1988 pelo que é aqui apresentado, pode não ser diferente.

Por esta razão, o que aqui se discute – comunidades rurais negras – suscita um olhar de duplo sentido:

a) que diz respeito à definição das "terras de preto" como bem público e passível de litígio (cf. Bandeira), na dimensão de sua realidade frente ao sistema, para ver-se representada pelo Estado e definida por via jurídica;

b) que diz respeito às comunidades na sua dimensão de grupo e enquanto grupo étnico assegurando a cada um a liberdade de critérios de ocupação e uso do bem coletivo, i.é, a terra-território. É aqui que se necessita não do Estado, mas da cultura como espaço dinâmico e político de ação.

Negar os caminhos hegemônicos tanto da cultura oficial quanto do Estado e fazer valer as alteridades coloca novas questões em debate.

No campo político dos conflitos pela terra, a cultura em processo possibilita a formação de novos sujeitos sociais, de novas formas políticas e expõe temporalidades diversas de construção social. Como diz Martins, "a temporalidade da prática popular e do conhecimento popular não pode ser reduzida à temporalidade cronológica do tempo quan-

titativo lógico, porque aí se desfigura, perde sua qualidade, seu alcance e sua força transformadora" (1989:123).

É neste sentido que a luta das comunidades negras revela a face de sua relação com o Estado, mas revela também seu outro lado: aquele onde a organização da luta, nutre-se de um saber popular, mesmo que mediado por organizações eruditas tipo Igreja/Partido/Sindicato que nem sempre compreendem os muitos significados desse saber.

Para concluir, pode-se dizer que a emergência de novos sujeitos políticos e de novas concepções de políticas questionam não apenas as teorias de transformação social existentes, mas, também os caminhos de análise e de intervenção no social, perante os quais, como intelectuais temos uma significativa cota de responsabilidade.

A cultura política do campesinato e em particular, de camponeses negros em luta por sua terra, exige de todos o debate da diferença, do direito à especificidade e principalmente da alteridade no campo político das relações raciais.

BIBLIOGRAFIA

- BANDEIRA, Maria de Lourdes – *Território Negro em Espaço Branco – Estudo Antropológico de Vila Bela*, Ed. Brasiliense/CNPq, São Paulo 1988
- BANDEIRA, M. de Lourdes – *Terras Negras: Invisibilidade Expropriadora*, Congresso Internacional da Escravidão, São Paulo, 1988 a (mimeo).
- CÂNDIDO, Antônio – *Os Parceiros do Rio Bonito*, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 2ª ed., 1941.
- GRZYBOWSKI, Cândido – *Caminhos e Descaminhos dos Movimentos Sociais no Campo*, Ed. Vozes/FASE, Petrópolis, 1987.
- GUSMÃO, N. M. M. – *Comunidades Rurais Negras: Identidade e Resistência*, Ciência e Cultura, SBPC, São Paulo, 1989 (prelo)
- IANNI, Otávio – *A Luta pela Terra – História Social da Terra e da Luta pela Terra numa Área da Amazônia*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1978.
- MARTINS, José de Souza – *O Cativo da Terra*, Livraria Editora Ciências Humanas, São Paulo, 1979.
-*Expropriação e Violência, a Questão Política no Campo* Coleção Ciências Sociais, Ed. Hucitec, São Paulo, 1980.
-*Caminhada no Chão da Noite, Emancipação Política e Libertação nos Movimentos Sociais no Campo*, Ed. Hucitec, São Paulo, 1989.
- QUEIROZ, Maria Izaura P. – *O Camponato Brasileiro, Ensaio sobre Civilização e Grupos Míticos no Brasil*, Ed. Vozes Ltda, Petrópolis, 2ª ed., 1976.

TERRITÓRIO NEGRO EM ÁREA RURAL E URBANA – algumas questões *

ILKA BOAVENTURA LEITE **

A noção genérica de território quando usada para se referir aos negros, enquanto grupo étnico, nem sempre pode ser usada com o mesmo sentido, embora se refira a um grupo proveniente de um mesmo processo histórico. Estou me referindo ao processo que transformou africanos em escravos e em seguida em negros – grupo que tem ocupado os piores lugares no processo de expansão do capitalismo no Brasil. Sem dúvida, a população de origem africana, após a amarga experiência como escrava e após fazer parte da categoria dos libertos, desprovida de direitos plenos de cidadania, só encontrou alguma possibilidade de sobrevivência no mesmo setor de produção que atuava enquanto escrava.

Um dos primeiros estudiosos dos negros no Brasil, Nina Rodrigues, no início deste século já sugere dois tipos de territórios negros espacialmente demarcados: um, oficial, sob a constante mira da polícia, nas áreas pobres da cidade e do campo, e integrando perfeitamente o modelo de convivência implantado pelos senhores e depois ex-senhores de escravos; o outro, território conquistado por sublevações, como foi o caso de Palmares, constituindo, ele próprio, uma ameaça à ordem social vigente. Um, território negro permitido, o outro, território negro proibido.

Depois de Nina Rodrigues, muitos autores, embora não diretamente preocupados com a questão, perceberam a importância de observar a dimensão do espaço e do território. Donald Pierson, por exemplo, na década de quarenta, também na Bahia, verificou a tendência dos descendentes de africanos para ocuparem áreas determinadas da cidade. Também as pesquisas realizadas por Florestan Fernandes e Roger Bastide, preocupadas principalmente com a dimensão histórica e sócio-econômica do preconceito racial, fornecem indicadores bastante significativos quanto à localização dos negros, principalmente no espaço urbano. Clovis Moura, na década de sessen-

* Comunicação apresentada no Encontro do CERU – São Paulo, 23 e 24 de outubro de 1990. USP.

** Professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

ta retoma o tema do espaço proibido. O quilombo reaparece como uma das muitas formas de resistência, como um tipo de guerrilha, bem como todas as ações e reações dos negros no cotidiano, antes e após a abolição. A noção de território como base geográfica e como espaço necessário à sobrevivência de negros, possibilitou uma certa tendência, desde então, a interpretar todos os tipos de lugares habitados por estes, como espaços de resistência no interior da sociedade branca racista.

Desde então ganha cada vez mais vigor a abordagem que interpreta todas as ações e representações dos negros como estratégia de sobrevivência e resistência. Desde 1986, iniciando uma pesquisa sobre a população de origem africana em Santa Catarina, sem muita dificuldade, já foi possível comprovar que este grupo vive de forma visivelmente segregada e não apenas reside, mas seu deslocamento, em todos os aspectos, seja no trabalho, no lazer, para prática da religião e outros, acontece sempre reforçando o vínculo com os de mesma origem. Isto implica em trabalhar um conceito de espaço, por que não, de territorialidade, bastante genérico, já que é possível, a partir daí, identificá-lo com todos os lugares onde estão os negros. Em Blumenau, por exemplo, onde são minoria numérica e de poder, eles se concentram num bairro e trabalham em número relevante numa mesma repartição pública. Este exemplo já evidencia que, se chamarmos bairro e local de trabalho de territórios negros, estamos falando de diferentes dimensões de espaço. Na área rural, isto não parece mais simples.

Apesar da tendência de se intitularem "territórios negros", quando pensados na sua dimensão política, a partir da ótica da RESISTÊNCIA, ou seja, como forma de defesa organizada numa situação de conflito, de tensão étnica e social e principalmente como suporte sob o qual se assentam atitudes coletivas de enfrentamento, a noção genérica de território negro não esclarece a complexidade das formas de apropriação do espaço por estes grupos. Estimula simplificações e reduções perigosas de situações, a meu ver bem mais complexas do que parecem.

Como tem sido definido um território negro?

Um espaço demarcado por limites, reconhecido por todos que a ele pertencem, pela coletividade que o conforma. um tipo de identidade social, construído contextualmente e referenciado por uma situação de igualdade na alteridade. O território seria, portanto, uma das dimensões das relações interétnicas, uma das referências do processo de identificação coletiva. Imprescindível e crucial para a própria

existência do social. Enquanto tal, pode ser visto como parte de uma relação, como integrante de um jogo. Desloca-se, transforma-se, é criado e recriado, desaparece e reaparece. Como uma das peças do jogo de alteridade, é também e principalmente contextual. No caso dos grupos étnicos, a noção de território parece ser tão ambígua como a própria condição dos grupos e talvez seja justamente o que acentua o seu valor defensivo.

A população de origem africana, ainda que bastante miscigenada, tem permanecido como categoria distinguível e tem conquistado nas ciências sociais o status de grupo étnico, tal como o são os japoneses, os alemães, os indígenas e muitos outros, principalmente quando considerados no interior de sociedades/estados nacionais. De fato, como grupo étnico, apresenta todas as ambiguidades já demonstradas por Florestan Fernandes: juntos, podem sobreviver melhor, mas, juntos, enfatizam certos critérios de distintividade, geralmente forjados no contexto de alteridade, estereótipos negativos que atuam como estigmas, como barreiras sociais, como selecionadores. No caso dos negros, empurrando-os para os piores empregos, os mais baixos salários, etc.

As ambiguidades do ser e contradições nas ações políticas apontadas para os grupos étnicos, podem ser verificadas e são confirmadas nas formas de apropriação do espaço por estes mesmos grupos. Forjado num contexto de contrastividade, o território negro pode ser um dos lados da moeda. A hierarquização e a desigualdade, a luta, o jogo, o conformam. Se assim for, sua existência, ou seja, a insistência em sua manutenção, pode, em alguns casos, significar, a insistência na manutenção de um sistema social estigmatizante, hierárquico e diferenciador.

Estas são algumas das questões que pretendo aqui discutir. Primeiramente vou mencionar como a noção de território negro tem sido abordada nas recentes pesquisas, na área urbana e na área rural. Depois tentarei uma primeira classificação deste território, levando em conta suas formas de apropriação pelos grupos. Finalmente, vou citar algumas das principais formas de organização e ação política já engendradas para a manutenção dos mesmos.

Para pensar a noção de território negro vou me basear nos estudos que tratam o espaço como expressão e extensão do grupo, aqueles que utilizam a idéia de território para encontrar nexos na trajetória dos descendentes de africanos na sociedade brasileira no presente. Apesar de diferentes estratégias de sobrevivência e códigos de comunicação e linguagem, o negro camponês e o negro urbano,

segundo estes estudos, referenciam-se no território como suporte básico para consolidação do coletivo. Na área rural vou me reportar aos estudos realizados por FRY e VOGT (1982/83), BAIOSCHI (1983/88), SOARES (1981), GUSMÃO (1979/1989) e BANDEIRA (1986)¹. Na área urbana vou me basear nos estudos de SODRÉ (1988), ROLNIK (1988), BACELAR (1989/90) e BITTENCOURT (1989)².

Com base no que escreveram estes autores, e do ponto de vista da ocupação, sugiro uma classificação dos vários tipos de territórios negros mencionados no rural e no urbano. Existem, a meu ver, dois tipos de ocupação: uma, para habitar, fixa, material, demarcada geograficamente pela fronteira de ocupação territorial, que eu chamarei RESIDENCIAL. Pode servir para habitar e produzir (caso aplicado mais ao rural) ou apenas para habitar (caso aplicado mais ao urbano). A outra, apesar de também ser demarcada geograficamente pela fronteira de ocupação territorial, não é utilizada para morar, mas apenas em determinadas circunstâncias, nem sempre é fixa e ocorre principalmente na área urbana. Vou denominá-la INTERACIONAL.

Territórios de ocupação RESIDENCIAL:

Suas características principais: terras devolutas, viabilidade de permanência através da posse, com ou sem título, podendo ser comprada e regularizada em termos legais ou não. Possuem mais de uma unidade domiciliar ou uma grande unidade domiciliar congregando uma família extensa. A produção e a subsistência ocorrem através de estratégias coletivas. Nelas se dá a construção de códigos específicos de sociabilidade: linguagem corporal e verbal, formas de cooperação e reciprocidade construídas no cotidiano, mecanismos de solidariedade e troca baseados no parentesco. Na maioria dos casos, vivem uma experiência compartilhada traduzida em uma história comum. Exemplos: na área rural, Cafundó (SP), Cedro e Kalunga (GO), Jacaré (MT), Campinho da Independência (RJ), Bom Jesus (MA). Na área urbana, Vila Bela (MT), no Bexiga, Lavapés e Barra Funda (SP), Restinga e Redenção (Porto Alegre), Ondina e Boca do Rio (Salvador).

Territórios de ocupação INTERACIONAL:

Têm como características principais o fato de serem locais de encontro e troca, nem sempre fixos, permeados por códigos simbólicos de pertencimento, que os diferenciam dos demais. Não se baseiam no parentesco consanguíneo mas não o excluem. Acontecem a partir de um encontro marcado, com hora, local e data. Instituem certos tipos de prática: o comércio em mercados, praças e esquinas; o lazer em bares, galerias, praças, esquinas e clubes; a religião em igrejas, centros e terreiros; a política, em livrarias especializadas, reuniões em locais

diversos. Todos os exemplos mencionados nos trabalhos de SODRÉ, ROLNIK, BANDEIRA, BACELAR e BITTENCOURT, referem-se à área urbana. Estas práticas não deixam de ocorrer no tipo de ocupação residencial urbana, mas não ocorrem necessariamente como decorrentes da relação de vizinhança e parentesco.

Vamos observar alguns pontos em comum, que colaboram com a construção da noção genérica de território negro. Ao se instalarem num espaço determinado, indivíduos e grupos, parentes ou não, singularizam-se e elaboram uma experiência compartilhada, diferenciada das demais. Em ambos os casos, a dimensão espacial inclui uma base geográfica e um universo simbólico. Surgem no contexto de alteridade mais amplo. BANDEIRA, por exemplo, afirma que é a sociedade "branca" mais ampla que constitui e institui esses tipos de coletividades. Para SODRÉ, a territorialidade, como um tipo de relação, envolve a noção de forma social, permite também apreender um estilo de vida, uma identidade propiciada por uma resistência positiva. E só é inteligível como um princípio de coexistência na diversidade. Nos lembra que ESPAÇO em grego TOPOS, quer dizer LUGAR MARCADO. Para ele, a idéia de território coloca, sem dúvida, a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com os outros. Mas, inspirado em HEIDGGER, defende que espaço e território são coisas diferentes. O espaço define a posição, o lugar, enquanto o território define um lugar marcado de um jogo, uma relação. O que isto quer dizer? Que os espaços ocupados por negros guardam relações de mesma dimensão? Quer dizer que possuem as mesmas características? Que podem ser pensados como uma forma de relação interétnica existente na sociedade brasileira? São estes, a meu ver, os pontos mais relevantes a serem investigados na atualidade.

Na área rural, a terra é a base fundamental da existência do grupo, porque ela congrega residência e sobrevivência. Um certo isolamento institui, em alguns casos, uma lógica endogâmica melhor estruturada. O tempo de ocupação consolida uma história mais sedimentada e vivenciada no presente onde a posse ou propriedade da terra é condição fundamental.

Na área urbana, desde o séc. XIX, os descendentes de africanos, recém saídos da condição de escravos, pressionaram a sua permanência inicialmente nas áreas centrais, seja como habitantes de cortiços, favelas, morros, porque sua fonte de sobrevivência continuou sendo na economia informal: nos serviços domésticos, no comércio ambulante, como pintores, pedreiros, carregadores, etc. Conforme nos lembra ROLNIK, sua concentração na periferia se deu mais tarde: "as grandes operações de renovação urbana retiram os guetos ou remanescentes

de quilombos da cidade para limpá-la e modernizá-la³. Porém, segundo ela, ainda sobrevivem alguns de grande poder de resistência, os terreiros, os salões de baile e os clubes e escolas de samba. Ao se deslocarem para a periferia, vão se instalar entre iguais "na cor", contrariando alguns autores como por exemplo, Pierson, que na década de quarenta não acredita no preconceito racial no Brasil e chega a afirmar que, aqui, o preconceito seria exclusivamente social, ou seja, que branco ou preto, se ricos, eram vistos como iguais. BITENCOURT verifica nos dias atuais muitos guetos negros urbanos, de ocupação circunstancial, não envolvendo a posse da terra mas, sim, demarcação de um ponto de encontro, num determinado momento escolhido. Um exemplo é o chamado "Beco do Zaire", numa esquina central de Porto Alegre, para onde convergem moradores de áreas periféricas, que anteriormente moravam no centro e em grande número, se agrupam, para horas de bate-papo. Além destes mencionados por BITENCOURT, podemos mencionar também a prática do BABA, um tipo de esporte pelos homens negros, de um bairro de Salvador descrito por BACELAR.

É interessante observar que, na área rural, a ocupação residencial está ancorada na posse e utilização da terra e na área urbana, o território, mesmo que interacional e simbólico, também é definido no jogo de permanência, ocupação e utilização de um espaço físico, embora circunstancial. Talvez este seja o aspecto mais relevante e que tem inspirado uma utilização genérica, quando se trata de identificar territórios negros. Sob este enfoque genérico, em recentes pesquisas, identifiquei em Santa Catarina, cerca de 32 agrupamentos de negros, nas áreas rural e urbana. Porém como categoria analítica, quando se trata de interpretá-los, conferir-lhes um sentido político, como espaços de oposição, de resistência, como querem alguns dos autores acima mencionados, creio ser importante pensar não apenas as especificidades a nível do rural e do urbano, mas as formas de ocupação, já mencionadas, e as diferentes estratégias de constituição e manutenção, seja enquanto território residencial ou interacional.

A nível político, a ambiguidade do grupo, inscrita também no território, torna-se evidente pelas dificuldades que o grupo tem em assumir o território como seu. Alguns destes locais, nas áreas centrais da cidade, são, quase sempre, foco de ação policial e repressiva. O negro urbano, vítima de um racismo mais agressivo, é muitas vezes visto como elemento perigoso. BITENCOURT relata, por exemplo, que muitos dos frequentadores do "Beco do Zaire" carregam pastas escolares, sem serem estudantes, para desfazerem suspeitas dos policiais, evitar revistas e pedidos de documentos. Esses locais ou redutos

passam a serem vistos como locais perigosos e ou marginais. O movimento organizado em Porto Alegre tenta exatamente vencer a intimidação, a tendência à dispersividade destes grupos. Muitas vezes, a luta por um território demarcado defronta-se, no plano ideológico, com a luta contra a discriminação, a segregação. Como conciliar o desejo de não ser segregado com a auto segregação defensiva? A ambiguidade está exatamente aí.

Já no campo, a perda da terra exige uma mobilização maior para assegurá-la, e significa o único meio de subsistência. BANDEIRA, por exemplo, considera que na cidade os negros se organizam a partir de certas instâncias da cultura como, o lazer, a religião, o comércio. Este tipo de organização não consegue, segundo ela, ou não pretende, dar conta de uma articulação entre estas práticas e as demais instâncias da vida social, tal como o trabalho e a prática política. Eu tenho dúvidas, e acho que isto precisa ser melhor investigado, bem como, o tipo de memória histórica que constróem, e como constróem.

Para GUSMÃO, os conflitos no campo originam-se a partir do confronto entre a propriedade capitalista da terra e os regimes alternativos de propriedade. De fato, os grupos rurais de negros, a partir de uma base territorial única, em sua maioria, estão organizados a partir do usufruto comum do lugar ou da terra, com base no trabalho comunal e nas relações de parentesco estruturadas numa lógica endógena. Atualmente a ação política destes grupos na luta pela terra, insere-se na luta camponesa, não propriamente no fator de consolidação do mesmo, ou seja, o enfrentamento contra o racismo – que para esta autora – é sua expressão política máxima. Creio que GUSMÃO conseguiu chegar no cerne da ambiguidade por mim mencionada no início deste trabalho: o enfrentamento, a resistência podem estar no âmago da existência destes territórios. Porém o confronto, quando assume perspectiva genérica, e projeto político tende a criar um impasse: manter um tipo de singularidade pode ser de um lado, uma conquista e de outro a manutenção de uma certa situação de segregação. Estas são, a meu ver, algumas das questões que necessitam ser melhor examinadas.

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- 1a- FRY, Peter e VOGT, Carlos – "Mafambura e Caxampura: Na Encruzilhada da Identidade". In: *Dados Revista de Ciências*. Vol. 24 n3, Rio, 1981.
- b- BAIOCCHI, Maria de N. – *Negros de Cedro: Estudo Antropológico de um Bairro Rural de Negros em Goiás*. São Paulo, Ática, 1983.
- c- SOARES, Luis E. – *Campesinato: Ideologia e Política*. Rio, Zahar, 1981.

- d- GUSMÃO, Neusa M. M. - *O Negro no Rural: Considerações sobre a Terra e Trabalho*. GT Temas e Problemas da População Negra da ANPOCS. ANPOCS, Caxambu, 1988
- c- BANDEIRA, Maria de Lourdes - *Vila Bela: Território Branco, Espaço Negro - Um Estudo de Identidade Étnica*. (Tese de Doutorado). S. Paulo, USP, 1986.
- 2 a- SODRÉ, Muniz - *O Terreiro e a Cidade. A Forma Social Negro-Brasileira*. Petrópolis, Editora Vozes, 1988.
- b- ROLNIK, Raquel - Territórios Negros nas Cidades Brasileiras (Etnicidade e Cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro) in: *Estudos Afro-Asiáticos*. Cadernos Cândido Mendes n 7. Rio de Janeiro. 1989.
- c- BACELAR, Jeferson - *Etnidade. Ser Negro em Salvador*. Salvador, Ianamá, PENBA, 1989.
- d- BITTENCOURT, Iosvaldyr Carvalho - *Porto Alegre: Do Porto dos Casais a um Porto Africano: A Ocupação Negra do Centro da Metrópole*. Comunicação apresentada na 17ª Reunião da ABA. Florianópolis, 1990.
- 3 - ROLNIK, op. cit, 1989, p.32

PATRIMÔNIO E COMUNIDADE: O Caso da Serra da Barriga - União dos Palmares - AL*

CLEONICE PITANGUI MENDONÇA **

"Zumbi vivia aqui, não era cativo a ninguém, não é? Ele não era cativo a ninguém.

Porque de qualquer maneira, é como a gente, né?

A gente viveu aqui. Bom, hoje já tamo cativo porque hoje a gente não pode trabalhar, despilorar um taquinho de mato, prá apanhar uma lavoura (...) A gente já somo cativo, não somos mais liberto(...) A gente também não queremos passar por cima dessa lei" (morador da serra - grifos meus).

"(...) é através das coisas vivas que se deve verificar que as do passado não devem ser tomadas como mortas."

(Aloísio Magalhães)

A definição de objetivos e a conquista de um espaço para a construção de um Patrimônio Histórico e Artístico Nacional possui dois grandes marcos no caso brasileiro. O primeiro sendo o período que Arantes¹ chama de fase histórica, cobrindo o período de 1937 a 1968, dentro da gestão Rodrigo Melo Franco de Andrade.

E o segundo, o do ímpeto "antielitista", preocupado com a democratização da cultura, que começaria em meados da década de 70², que teve o seu marco e arrancada maior com Aloísio Magalhães em 1978.

Os autores reconhecem que no primeiro momento, dado o total abandono de tudo que se referia a Patrimônio, houve a necessidade da concentração da política patrimonial nos monumentos de "pedra e cal"³, se bem que já no projeto de Mário de Andrade que deu origem ao Dec-Lei nº. 25, de 30 de novembro de 1937, antevia-se uma atuação patrimonial mais ampla incluindo os fazeres do homem brasileiro, contemplando-se também os fazeres dos indígenas e dos negros.

* Texto apresentado no GT Território Negro e Cidadania, na 17ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. Florianópolis, UFSC, abril de 1990.

** Professora do Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMG

Segundo Falcão, a proposta de Mário de Andrade foi historicamente prematura, não havendo ainda pressão de setores "populares" sobre a política patrimonial⁴.

A abordagem patrimonial do primeiro momento restringindo-se à preservação histórica e artística, e tendo como campo profissional particularmente os arquitetos, não deu conta do outro aspecto da vertente patrimonial, a da ação cultural⁵ em sentido amplo, cujas implicações poderiam ser, como acabou sendo, a utilização de um conceito de cultura para orientação das ações patrimoniais. Na gestão Aloísio Magalhães a cultura era vista enquanto processo e levava em consideração a atitude do cidadão diante do mesmo. Ou, em outras palavras, continuidade, heterogeneidade, complexidade e participação⁶. Concorrendo portanto, para a abertura do reconhecimento da diversidade e do pluralismo cultural do país, e à incorporação à política cultural de manifestações culturais dos segmentos da não elite da sociedade brasileira⁷.

O segundo momento, ocorre ainda no bojo da abertura democrática que toma conta do país, nos movimentos sociais e na reorganização da sociedade civil, sendo a palavra chave: participação.

Vinculada à questão patrimonial dos segmentos negros do país, a ação primordial instaura-se com a conquista do tombamento do terreiro da Casa Branca em Salvador, onde se buscava garantir o direito à manifestação da cultura e da tradição de um terreiro de Candomblé ameaçado pela especulação imobiliária. Neste momento, não há contradição entre o bem tombado e os usuários deste bem, sendo inclusive um desejo forte da comunidade alvo.

Outro momento da busca do reconhecimento patrimonial do segmento negro, foi o tombamento da Serra da Barriga onde, no mínimo, garantir-se-ia o direito à sua história, uma vez que os habitantes "negros" já não mais lá estavam.

O que em princípio sempre pareceu não problemático, em termos da formulação das estratégias para consecução do fim proposto ou seja, o tombamento, e a sua subsequente incorporação à conquista de espaço cultural e político para o segmento negro.

No entanto, ao nos debruçarmos melhor sobre o problema, em função da elaboração de um Plano de Manejo para o uso e preservação da Serra, defrontamo-nos com uma contradição básica qual seja: a Serra da Barriga ao mesmo tempo que representa a luta de libertação negra, é também utilizada como símbolo de liberdade para todos os brasileiros. O, que já coloca de início, a possibilidade da participação

na sua discussão os vários segmentos componentes da sociedade brasileira.

Nesta contradição não poderemos nos deter neste ensaio.

No contexto imediato da Serra, temos outras contradições, de várias ordens, pois que envolvendo interesses diferentes dos vários grupos que compõem o tecido social da localidade: posseiros, médios e grandes proprietários, a prefeitura e representantes do movimento negro local⁸.

No momento, quero iniciar uma abordagem destes vários interesses começando pelo entendimento, também inicial, da relação entre os interesses dos posseiros que ocupam uma parcela da Serra e os "morenos", designação dos primeiros para os negros.

Palmares, sem nos aprofundarmos em análises históricas, representa a luta de libertação dos negros contra a situação da escravidão, sendo ainda visualizado como transformando-se no decorrer da sua história, que durou cerca de 100 anos, numa democracia racial onde conviveram negros, brancos e indígenas, que constituíam os segmentos dominados da estrutura social colonial.

A reconquista de Palmares hoje significa, no mínimo, o resgate histórico de uma identidade pautada na auto-afirmação positiva de uma tradição de luta e liberdade, que levaria num Brasil discriminatório e desigual, a busca do lugar dos negros enquanto cidadãos do Estado Brasileiro⁹.

No entanto, o espaço físico de Palmares atualmente, é o encontro da situação fundiária característica da sociedade brasileira qual seja, concentração da propriedade, inexistência de assistência ao médio proprietário e ainda, refúgio de famílias que fogem da situação de "bóias-frias" com os grandes e médios proprietários: posseiros que buscam a sua autonomia através da posse de um pedaço de terra onde consigam viver "libertos"¹⁰.

Ora, o que pretendeu o Dec. nº 96.038, de 12.05.1988, que declara de utilidade pública, para fins de desapropriação a Serra da Barriga?

Fazer tábula rasa da história e da população atual da Serra, através da estrutura do Estado, que se colocou distante das expectativas e desejos da comunidade¹¹, que desconhecia, atendendo demanda de uma outra comunidade; a negra, no resgate de seus legítimos direitos históricos.

Como resolver o impasse?

Em primeiro lugar gostaria de me perguntar se os objetivos dos posseiros não guardam uma relação de simetria com os objetivos dos quilombolas, quais sejam: a busca da resolução de uma situação de dominação e coisificação que caracterizava o trabalho escravo, enquanto os posseiros buscam da mesma forma fugir a um trabalho alienado.

Se tal simetria existe, não será que na busca da reconstituição da sua identidade histórica e conseqüente aquisição de cidadania, não estariam os "morenos" incorrendo na contradição de negarem a condição de cidadania aos atuais ocupantes da Serra?

Por outro lado, um avanço nas conquistas da política cultural iniciada em fins da década de 70 não levaria ao aprofundamento das implicações de se levar em consideração as comunidades que fazem uso do bem tombado?

O que no caso específico da Serra da Barriga não significaria estabelecer uma descontinuidade na história dos segmentos negros brasileiros, mas, pensar passado e presente em suas interrelações em torno de certos parâmetros sociais e culturais, e, não apenas em termos de raça.

O que seria, para concluir, atuar dentro do significado da humanização¹² e dar também "o pulo do gato" em termos de política de preservação cultural, que é mais abrangente do que o tombamento, sendo este um dos seus itens¹³.

NOTAS:

- 1 Arantes, Antônio Augusto - "Documentos históricos, documentos de cultura", em: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, nº 22/1987, p. 51.
- 2 Cohn, Gabriel - "Concepção oficial de cultura e processo cultural", também em: *RPHAN*, nº 22/1987, p. 7.
Falcão, Joaquim Arruda - "Política Cultural e democracia: a preservação do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional" em: Miceli, Sérgio (org.) *Estado e Cultura no Brasil*, DIFEL, 1984.
- 3 Miceli, Sérgio - "SPHAN: Refrigério da cultura oficial", também em: *RPHAN* nº 22/1987, p. 44.
Falcão, Joaquim Arruda - artigo citado, p. 28.
- 4 Falcão, Joaquim Arruda - artigo citado, p. 24.
- 5 Magalhães, Aloísio - *E Triunfo? A questão dos bens culturais no Brasil*, ed. Nova Fronteira, Fundação Nacional Pró-Memória, 1985, pp. 133 a 135.
- 6 Uso Aloísio Magalhães como referencial, mas os Ministros da Cultura Aluisio Pimenta e José Aparecido de Oliveira, que assumem a política cultural do país a partir de 85, continuam, de alguma forma, trabalhando com a sua visão cultural,

abordando-a sob outros ângulos. Celso Furtado seria quem mais se afasta desta perspectiva, e, José Aparecido de Oliveira na sua segunda gestão como Ministro da Cultura.

Esta percepção é impressionística, dado o meu contato regular com o Ministério da Cultura de 85 a 89.

Cohn nos dá uma interpretação da postura cultural dos ministros, de Aluisio Pimenta a Celso Furtado, obra citada.

- 7 Arantes, Antônio Augusto - *La Preservación del Patrimonio como Práctica Social*, IFCH/UNICAMP, s/data, p. 6.
Vide colocação de Gilberto Velho sobre coexistência de diferentes percepções da realidade, obrigando ao desenvolvimento de métodos mais sofisticados para dar conta da complexidade dos fatos culturais. Que na presente abordagem é mais nuançada ainda do que a situação analisada pelo autor em seu artigo. Velho, Gilberto - *Antropologia e Patrimônio cultural em: RPHAN*, nº 20/1984, pp. 38/9.
- 8 As categorias de médios e grandes proprietários precisam ser melhor elaboradas em função de uma melhor quantificação, e de comparação com outras regiões agrárias.
- 9 Mendonça, Cleonice Pitangui - *Projeto Memorial Zumbi - 1ª Etapa: Plano de Manejo da Serra da Barriga - União dos Palmares/AL, UFMG/Fundação Teotônio Vilela, Maceió, datilo., 1988.*
- 10 Vide citação morador na epígrafe.
- 11 Estou parafraseando Aloísio Magalhães, sendo que outros autores tratam da questão do distanciamento entre as decisões governamentais e comunidades diretamente envolvidas, se bem que não trabalhadas na especificidade do contexto ora analisado. Pode-se consultar:
Magalhães, Aloísio - obra citada, p. 209.
Falcão, Joaquim Arruda - artigo citado, p. 37.
Arantes, Antônio Augusto - artigo citado, p. 48.
Mesa Redonda - Tombamento, também em *RPHAN*, intervenção de Dora Alcântara, p. 69.
- 12 Magalhães, Aloísio - obra citada.
- 13 Mesa Redonda - Tombamento, artigo citado, intervenção de Sônia Rabelo, p. 79.