

Raquel Mombelli

**VISAGENS E PROFECIAS:
ECOS DA TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA**

Florianópolis, Santa Catarina, 2009

Raquel Mombelli

**VISAGENS E PROFECIAS:
ECOS DA TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA**

Tese de Doutorado para obtenção do título
de Doutora em Antropologia Social.
Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social.

Orientadora: Dra. Ilka Boaventura Leite

Florianópolis, Santa Catarina, 2009

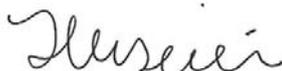
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“Visagens e Profecias: ecos da territorialidade quilombola”.

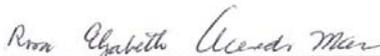
RAQUEL MOMBELLI

Orientadora: Dr^a Ilka Boaventura leite

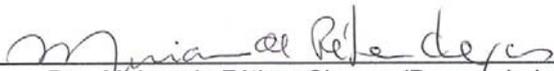
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de doutor em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:



Dra. Ilka Boaventura Leite (PPGAS/UFSC - Orientadora)



Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin (NAEA-UFPA)



Dra. Miriam de Fátima Chagas (Procuradoria da República - MPF/RS)



Dra. Antonella Maria Imperatriz Tassinari (PPGAS/UFSC)



Dra. Alicia Norma Gonzalez de Castells (PPGAS/UFSC)



Dra. Sônia Weidner Maluf (coordenadora do PPGAS)

Florianópolis, 25 de setembro de 2009.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é uma forma de reconhecer e demonstrar gratidão. Numa tese, esse ato significa reconhecer que aquilo que produzimos não pode ser entendido como resultado de um esforço autônomo e solitário do autor. Uma tese é mais que um acúmulo de conhecimento: é resultado de encontros e desencontros, produto de experiências percebidas como únicas porque significativas demais, as que nos possibilitaram apreender com o outro.

Ao Cnpq e Capes pela concessão de bolsas.

Aos meus professores do PPGAS/UFSC, em especial Oscar Calavia e Sônia Maluf. Ao pessoal da secretaria, Karla e Adriana do PPGAS e a Fátima do Departamento de Antropologia.

Ao Dr. Mauricio Pessutto, do MPF, pela pronta atenção e abertura permanente ao diálogo produtivo entre a antropologia e o direito, e a Mauricio Eing, pelos auxílios.

A Miriam Chagas, pelos esclarecimentos e orientações sempre pertinentes ao universo dos direitos das minorias étnicas.

Ao Marcos Almeida, do MPF, pelas provocações e discussões sobre o exercício antropológico e os processos de reconhecimento de direitos.

Ao Marcelo Spaolonse, pela simpática disposição em me manter informada e atualizada sobre a questão quilombola, em especial a Invernada dos Negros.

Ao Clayton Perón Franco de Godoy e Marcos Monteiro Rebelo pelas produtivas discussões sobre registro cultural e políticas públicas patrimoniais.

A Vanda Gomes e a Lurdinha Mina, pela liderança, dedicação e seriedade com que enfrentam a questão dos direitos as populações negras e das comunidades quilombolas.

Aos atuais colegas do NUER, que compartilharam comigo parte dessa trajetória de pesquisa. Em especial a Luana Teixeira, a Alexandra Alencar e a Milena Argenta.

Aos antigos colegas do NUER, que me acompanharam nas viagens para a Invernada dos Negros. Cada um, ao seu modo, revelou uma forma de olhar para as coisas do mundo: Frank Marcon, Osvaldo Martins de Oliveira, Aloísio Reis, a portuguesa Ana Rita Lopes Alves, o italiano Eugenio Calicetti e a moçambicana Camila de Sousa.

Ao amigo Luis Fernando Cardoso e Cardoso, pelo socorro nas buscas bibliografias em sites especializados pela temática. Pela doce e solidária companhia durante o curso do doutorado.

Ao José Bento Rosa da Silva, pelas aulas de cosmologia africana no Brasil, sugestões e as dicas muito oportunas à realização dessa tese.

Ao amigo Aloísio Reis, pelas aulas de parentesco e pelas indicações de textos e bibliografias, por me demonstrar o quanto eu estava “capturada” pelas discussões propostas nessa tese.

Ao Professor Silvio Coelho dos Santos (*in memoriam*), pelo exemplo de ética profissional na defesa dos direitos indígenas e quilombolas, do papel do antropólogo e do exercício antropológico. Esse foi o seu maior legado. Que isso possa ser sempre uma fonte de inspiração para a antropologia e para os antropólogos. Sempre lhe serei grata, em especial, por sua atuação na defesa de meu trabalho profissional.

A Juan Pinedo (*in memoriam*). Embora você tenha partido cedo demais, tudo o que hoje se realiza se deve ao seu empenho e determinação na efetivação de direitos dos negros e a sua brava trajetória de combate ao racismo no sul do Brasil. Como lembram sempre as pessoas da Invernada: ‘você continua a luta aí de cima’.

Aos colegas do Grupo de Trabalho Quilombo da ABA (Ana Paula Comin de Carvalho, Cíntia Beatriz Muller, Cristian Jobi Salaini, Denise Fagundes Jardim, Eliane Cantarino O’Dwyer, Eliana do Pilar Rocha, José Maurício Arruti, Luis Fernando Cardoso Cardoso, Luciana Job, Marcelo B. Spaolonse, Mariana Balen Fernandes, Ricardo Cid Fernandes) pelo apoio ao meu trabalho no contexto de reconhecimento do direitos da Invernada.

A turma de doutorado em Antropologia Social, em especial as amizades consolidadas nesse percurso: Roseli Porto, Ari Sartori, Sonia Lourenço e Juliana Cavilha.

Ao amigo Ricardo Cid Fernandes, pelas sugestões, força e auxílio sempre providenciais e oportunos. E por me ensinar um pouco mais sobre a antropologia.

A Vânia Zikan Cardoso pela atenção e confiança depositada nos pesquisadores do Nuer durante a execução do projeto de Elaboração do Inventário Nacional das Comunidades Negras em Santa Catarina.

Ao professor Alfredo Wagner e a professora Rosa Marin Acevedo, pelo pronto apoio e orientação recebida diante dos encontros profissionais que vivenciei. Pela

gentileza e disposição com que minhas demandas são recebidas.

Aos amigos do Cacupé - Simone, Áureo, Marisa, Saulo, Dirceu e Jussara - por acolherem meus filhos inúmeras vezes durante o percurso de doutorado. Vou retribuí-los oportunamente.

Aos meus pais, Sérgio e Norma, por aceitarem sempre minhas escolhas, ensinarem sempre o quanto a vida é feita de coragem, determinação e muita esperança.

A minha família, as minhas irmãs, ao meu irmão, cunhada e cunhado, por assumirem os cuidados com meu pai, permitindo assim dar continuidade à essa tese.

A vó Odete, superpoderosa, sorte para sua tese.

Aos meus filhos Pedro e Antonio, por compreenderem minhas ausências na presença. Espero que essa minha caminhada possa inspirar o futuro de vocês.

Ao meu amor e companheiro, Locatelli. Sem você, sem os seus cuidados, sem a sua força e incentivo, eu não teria conseguido.

A Karine Pereira Goss, pela longa amizade que mantemos e que nos mantém próximas, quer no mundo acadêmico com nossas temáticas de pesquisas, quer no plano familiar. Agradeço o apoio incondicional que sempre pude buscar em você. Pelas suas sugestões aguçadas, que só um conhecimento engajado consegue alcançar.

A Ilka Boaventura Leite, minha orientadora. Com você compartilhei a maior parte de minha vida acadêmica. Nessa trajetória você me ensinou sobre questões teóricas e técnicas da antropologia. Mas certamente o maior legado que carrego dessa convivência é o referencial ético, a defesa intransigente de princípios, a dedicação, seriedade e perseverança. Sou extremamente grata por todo o apoio e a confiança depositada em mim em todos esses anos.

Aos herdeiros da Invernada dos Negros o meu mais sincero agradecimento ao acolhimento sempre carinhoso e prestativo, por permitirem conhecer o mundo de vocês. Com vocês acumulei conhecimento científico, mas apreendi também sobre a existência humana, dignidade, solidariedade, compaixão, coragem, comprometimento e justiça. Agradeço especialmente a família de dona Bertolina, a dona Santa, a Dona Maria Santa, ao Vito e Tereza, a família do Teco e esposa Zaira, a família de dona Angelina, a família de seu João, a Eli, a Luzia, ao Chico Preto, a família de Florência, a Nair e Dona Izoldina. Agradeço também àqueles que estavam na luta e agora são ancestrais: dona Catarina, seu Mandio, Dirceu e Otávio. E as novas gerações de herdeiros da comunidade Invernada dos Negros, que vi correndo por aqueles campos...

RESUMO

A presente tese analisa as conformações identitárias quilombolas e sua relação com as narrativas sobre identidade nacional a partir dos processos de implementação de dispositivos constitucionais (artigo 68 da ADCT e artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988) e o modo pelo qual o direito quilombola está sendo incorporado à noção de patrimônio cultural brasileiro. O lócus de análise é o contexto atual em que está inserida a Comunidade Invernada dos Negros, localizada no estado de Santa Catarina (Brasil), atualmente em processo de reconhecimento territorial pelo Decreto 4.877/2003. Discute os pleitos territoriais e o registro de seu patrimônio cultural pelo estado brasileiro. Avalia os processos de reelaboração e reapropriação coletiva da territorialidade através das narrativas sobre visagens e profecias.

PALAVRAS-CHAVE

Quilombos, direito territorial, patrimônio cultural, narrativas e memória social.

ABSTRACT

The present thesis analyzes quilombola identitary conformations and the relation with national identity narratives, considering the processes of implementation of constitutional devices (article 68, 215, 216 of the Federal Constitution of 1988). It also analyses the way quilombola rights are being incorporated to the notion of Brazilian cultural heritage. The *locus* of the analysis is the current context in which the Negro Hiberate Community is inserted, located in the State of Santa Catarina (Brazil), and presently in the process of territorial recognition according to Decree 4.877/2003. Their territorial pleas and the cultural heritage registration by the Brazilian State are discussed. The processes of collective re-elaboration and re-appropriation of territoriality through visions and prophecies are also evaluated.

KEYWORDS

Quilombos, territorial rights, cultural heritage, narratives and social memory.

SOPRO DOS ANCESTRAIS

**OUÇA MAIS AS COISAS
QUE OS SERES.
A VOZ DO FOGO SE OUVE,
OUÇA A VOZ DA ÁGUA,
ESCUTE NO VENTO
O ARBUSTO SOLUÇAR.
É O SOPRO DOS ANCESTRAIS...**

**Poema do africano Birago Diop
(Contos e Lendas Africanas de Yves Pinguilly)**

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABIN – Associação Brasileira de Inteligência
AGU - Advocacia Geral da União
ASSQUIN - Associação Comunitária da Invernada dos Negros
CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CNFCP - Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular
CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CNRC - Centro Nacional de Referências Culturais
CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CTG - Centro de Tradições Gaúchas
FCP - Fundação Cultural Palmares
FSM - Fórum Social Mundial
GSI - Gabinete de Segurança Institucional
GTPI - Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial
IACOREQ - Instituto de Assessoria as Comunidades Remanescentes de Quilombos
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INRC - Inventário Nacional de Referências Culturais
INSS - Instituto Nacional de Seguridade Social
IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MDA - Ministério do Desenvolvimento Agrário
MinC - Ministério da Cultura
MJDH - Movimento de Justiça e Direitos Humanos
MNU - Movimento Negro Unificado
MPF - Ministério Público Federal
NUER - Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas da UFSC
OAB – Organização dos Advogados do Brasil
OIT - Organização Internacional do Trabalho
ONU - Organização das Nações Unidas
PDT - Partido Democrático Trabalhista
PMDB - Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PT - Partido dos Trabalhadores
PTB - Partido Trabalhista Brasileiro
SEPPPIR - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SPHAN - Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
SPU - Secretaria do Patrimônio da União
UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina
UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Localização da Invernada dos Negros (SC)

Figura 2 - Genealogia da família Garipuna

Figura 3 - Croqui da Comunidade Invernada dos Negros

Figura 4 - Mapa das áreas de litígio das terras da Invernada dos Negros

Figura 5 – Representação gráfica do tema do Carnaval 2009 da Escola de Samba Consulado

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Foto 1 – Dona Bertolina de Souza, sua filha Sueli e seu neto Maicon. (Foto: Claudia Reis - arquivo Nuer/Iphan).

Foto 2 – Seu Chico Preto. (Foto Claudia Reis – arquivo Nuer/Iphan).

Foto 3 – Terreno casa de herdeiro – fundos casa Teco Lima. (Foto Raquel Mombelli - arquivo Nuer).

Foto 4 - Florência de Souza. (Foto Claudia Reis – arquivo Nuer/Iphan).

Foto 5 - Casas antiga e nova na Invernada. (Foto: Raquel Mombelli - arquivo Nuer).

Foto 6 – Nico de Souza. (Foto Claudia Reis – arquivo Nuer/Iphan).

Foto 7 - Maria Santa de Souza. (Foto Claudia Reis – arquivo Nuer/Iphan).

Foto 8 - Tereza de Souza. (Foto Claudia Reis – arquivo Nuer/Iphan).

Foto 9 - Vino de Souza. (Foto Claudia Reis – arquivo Nuer/Iphan).

Foto 10 - Cópia da fotografia do monge São João Maria – imagem que circula entre os herdeiros da Invernada dos Negros.

Foto 11 - Poço bento por São João Maria. (Foto Claudia Reis – arquivo Nuer/Iphan).

Foto 12 - Capelinha de São João Maria. (Foto Ana Rita Gomes - arquivo Nuer/Iphan).

Foto 13 - Plantação de *pinus* em torno das casas da Invernada. (Foto: Raquel Mombelli - arquivo Nuer).

Foto 14 - Terras devastadas após o corte da floresta de *pinus*. (Foto Raquel Mombelli - arquivo Nuer).

Foto 15 – Manifestação dos pequenos agricultores na Assembléia Legislativa de Santa Catarina. (Foto Raquel Mombelli- arquivo Nuer).

Foto 16 e 17 - Manifestação dos herdeiros em frente ao Incra (SC), Florianópolis, ante a demora no processo de titulação das terras. (Foto Raquel Mombelli - arquivo Nuer).

Foto 18 – Marco do que restou na área do Postinho. (Foto Raquel Mombelli - arquivo Nuer).

Foto 19 - Placa fixada pela Prefeitura de Campos Novos no cemitério da Invernada dos Negros. (Foto: Raquel Mombelli - arquivo Nuer).

Foto 20 – Cemitério da Invernada cercado pelas plantações de *pinus*. (Foto: Raquel Mombelli - arquivo Nuer).

Foto 21 - Santa Cruz do Cemitério da Invernada. (Foto Raquel Mombelli - arquivo Nuer)

SUMÁRIO

Introdução	15
I. A territorialidade, o patrimônio cultural e o quilombo	19
II. Encontros etnográficos e o campo	25
III. Estrutura da tese	30
Capítulo I	32
1. Quilombo Invernada dos Negros: o reexame da história	32
1.1 O processo de expropriação das terras	41
1.2 O luta pelo direito à terra e ao território	44
1.3 “A história que volta”	47
Capítulo II	53
2. Territorialidade negra e patrimônio cultural: questões conceituais	53
2.1 O reconhecimento da terra e do território	54
2.2 O reconhecimento do quilombo como patrimônio nacional	62
2.3 O modernismo como fundante do pensamento e das políticas culturais	68
2.4 A noção de tradição e autenticidade	72
2.5 O quilombo como bem cultural da nação	79
2.6 Diversidade cultural e desenvolvimento	81
2.7 As lutas pela definição do patrimônio cultural	84
2.8 O quilombo como patrimônio imaterial da nação	91
Capítulo III	94
3. Visagens, encantos e São João Maria	94
3.1 As narrativas sobre as visagens	95
3.2 A terra, o ouro e o pecado mortal	114
3.3 As narrativas sobre São João Maria: santo e profeta	117
3.4 Visagens e profecias: teias da territorialidade	127
Capítulo IV	133
4. Lutas pela terra e o território oficial	133
4.1 O campo do conflito	136
4.1.1 A divisão das terras	137
4.1.2 As terras no mercado e o desastre ecológico	140
4.2 Tentativas de deslegitimação do patrimônio quilombola	149
4.3 A territorialidade silenciada	152
4.4 Terra privada <i>versus</i> terra coletiva	168
4.5 Visagens, profecias e verdades históricas	170
Capítulo V	173
5. Políticas de proteção do território e da cultura: questões normativas	173
5.1 O registro oficial do quilombo como patrimônio	180
5.2 O inventário dos bens culturais da Invernada dos Negros	184
5.3 As categorias de classificação do quilombo	186
5.4 As categorias do registro oficial	188
5.5 O tombamento municipal do cemitério da Invernada dos Negros	200
5.6 A cultura como recurso	204

5.7 O 'quilombo do samba': a Invernada dos Negros no carnaval	208
5.7.1. Palmares: a inspiração do quilombo de Macunaíma.	211
5.7.2 O quilombo mestiço de Santa Catarina	215
Conclusão: A mascarada racial e o inegociável do patrimônio quilombola	219
Referências bibliográficas	228
Anexos	253

Introdução

A questão dos territórios quilombolas, em debate acentuado desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, abre um novo espaço de luta e de negociação em torno do projeto nacional. Neste sentido, o reconhecimento de terras e a proteção dos bens culturais posicionam diferentes setores e interesses e tornam visíveis antagonismos e conflitos no interior da sociedade brasileira.

O processo de regularização de terras das comunidades remanescentes de quilombos, viabilizado pelo Artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988, possibilitou a emergência de identidades coletivas organizadas em torno da luta pelo reconhecimento de direitos de comunidades tradicionais. Desde então, 1.124 comunidades receberam declaração de autoidentificação da Fundação Cultural Palmares (FCP)¹, órgão ligado ao Ministério da Cultura (MinC). Nesse universo, em todas as regiões do país, mais de 700 comunidades possuem processos administrativos de regularização formalizados junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), autarquia do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA)². Importante observar que a normatização vigente sobre o tema estabelece que para cada procedimento em andamento deva ser elaborado um relatório antropológico de identificação e reconhecimento territorial.

A Constituição Federal também contempla a questão dos quilombos nos artigos 215 e 216, que tratam do patrimônio cultural. Nesse contexto, os quilombos se enquadram como parte de um conjunto de ações de proteção pelo Estado às manifestações culturais específicas, tais como as indígenas, as afro-brasileiras e as populares, que fazem parte da sociedade nacional. Esses artigos definem Patrimônio Cultural como “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referências à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”³. Tal definição é um marco para o estabelecimento da noção jurídica de patrimônio cultural afro-brasileiro. O direito à valorização e à preservação da cultura afro-brasileira foi ampliado com a criação do Decreto 3.551, de 4 de agosto de 2000, que “institui o Registro de Bens Culturais de

¹ Ver site www.palmares.gov.br. Acessado em 15 de agosto de 2009.

² Ver site www.cpis.org.br.

³ Artigo 216 da Constituição Brasileira de 1988.

Natureza Imaterial, que constituem o Patrimônio Material Brasileiro, cria o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial e dá outras providências”, abrindo novas perspectivas e possibilitando a expansão do conceito de patrimônio cultural brasileiro. O referido decreto possibilita a inclusão e a valorização de determinadas manifestações culturais de grupos populares como constitutivas da diversidade cultural da nação brasileira.

A aprovação do Decreto 3.551 foi um fato importante para a questão patrimonial brasileira, já que instituiu os canais legais por parte do Estado para o reconhecimento da diferença como constituinte da nação. Além disso, o Decreto gera outras questões com relação ao campo do patrimônio, como a da preservação do que passa a ser identificado como patrimônio imaterial e o papel do antropólogo na condição de ‘inventariante’ dos bens considerados referências culturais para registro. Se anteriormente o conceito de preservação estava associado à noção de autenticidade ou originalidade de um bem material, nessa nova perspectiva deve apoiar-se em noções de ‘referência cultural’ e de ‘continuidade histórica’. (Fonseca, 2003, p. 86)

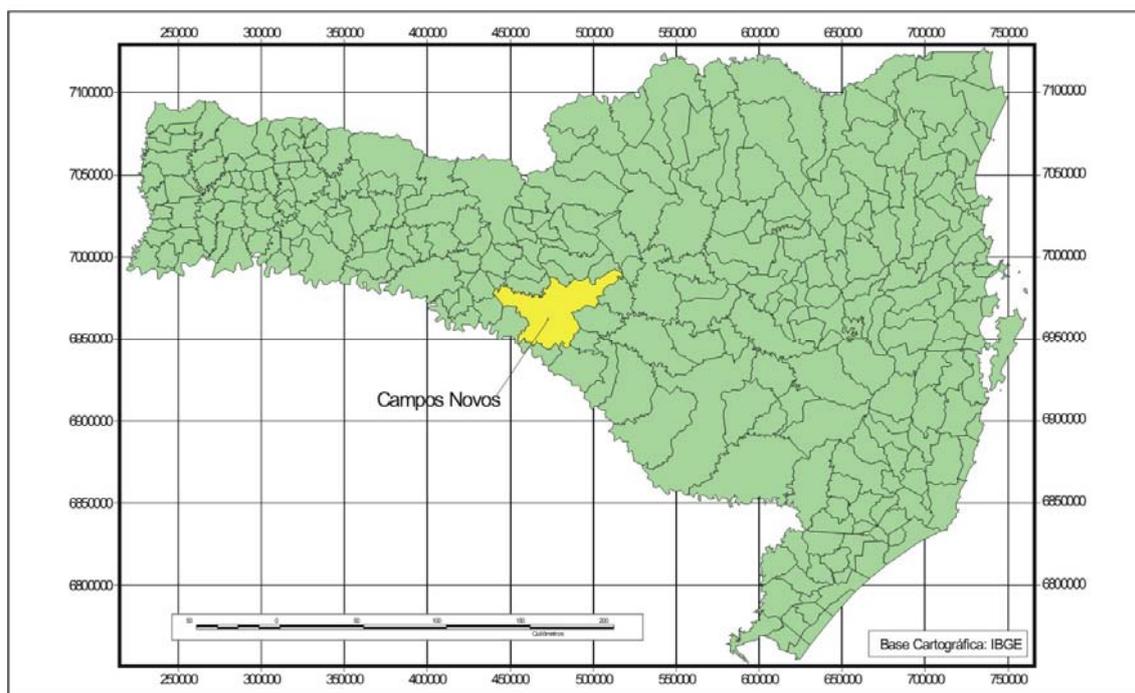
Dessa forma, a Constituição Federal reconhece a sociedade brasileira como plural e referencia a diferença que a constitui. No momento anterior a esse marco constitucional, a política do estado brasileiro era a da assimilação das diferenças culturais visando à construção de uma nação homogênea. O reconhecimento à pluralidade cultural presente na carta constitucional também está respaldado em políticas e leis internacionais, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que reconhece, entre outras questões, o direito à auto-identificação étnica, do qual Brasil é signatário desde 1989. A lei foi ratificada pelo governo em 2002.

É na relação entre o reconhecimento territorial e patrimonial que se insere o debate proposto nesta tese. A escolha do tema foi motivada pela elaboração, em 2005, de um estudo antropológico para o Incra-SC visando à identificação do território de uma comunidade remanescente de quilombo, a Invernada dos Negros, localizada em Campos Novos (SC). Posteriormente, em 2006 e 2007, participei do projeto de Inventário das Referências Culturais (INRC) dessa comunidade para o Iphan-SC. Para a tese, a experiência com esses contextos de pesquisas foi submetida a um novo investimento com o intuito de analisar a interrelação entre dois aspectos: o reconhecimento territorial e o registro do patrimônio cultural.

Figura 1

Localização da Invernada dos Negros

MAPA DE LOCALIZAÇÃO DA INVERNADA DOS NEGROS



Elaboração do Mapa: Geógrafos Jürgen Wischermann e Attahualpa Neto

Fonte: Boletim Informativo do Nuer, v. 3, n. 3, 2006.

A inspiração para o desenvolvimento dessa interrelação encontra-se no debate realizado pela antropóloga Ilka Boaventura Leite (2000)⁴, que estabelece duas dimensões de análise sobre quilombos: a primeira no plano conceitual, considerando a identificação do fenômeno por diferentes autores; e a segunda no plano normativo, quanto à definição legal do sujeito de direito, os critérios para a sua identificação e as etapas e competências jurídico-políticas necessárias ao reconhecimento desse direito.

Na tese procuro retomar esse modelo com o objetivo de conduzir a discussão proposta, analisando os atuais dispositivos legais e institucionais disponíveis para a aplicação das políticas de titulação, registro e proteção do território e do patrimônio quilombola. Para isso foram analisadas as definições jurídicas de patrimônio cultural, material e imaterial presentes nas legislações e convenções nacionais (os artigos 215 e 216 da CF e a metodologia utilizada na realização do INRC) e internacionais (as definições da Unesco).

⁴ Trata-se do texto “Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas” (2000).

O *locus* de análise é o contexto no qual está inserida a comunidade Invernada dos Negros. A comunidade encontra-se em processo de reconhecimento territorial desde 2004, através da implementação do Decreto 4.887 de 2003, que regulamenta o artigo 68 ADCT/88. O objeto central da análise é a relação entre os pleitos territoriais, a reapropriação coletiva da territorialidade e os acervos a serem protegidos pelo Estado nessa área. Procura-se correlacionar ainda o processo de reconhecimento territorial quilombola e o seu registro como patrimônio cultural pelo Estado brasileiro.

É importante chamar a atenção para o fato de que a realização do INRC ocorreu após a Invernada dos Negros obter a Certidão de Reconhecimento como Comunidade Remanescente de Quilombo, pela Fundação Cultural Palmares, e durante o andamento dos processos de identificação e demarcação das terras. Foi justamente a partir dessas condições que se instalaram os procedimentos e as ações preservacionistas dos bens culturais da comunidade. Ou seja, o registro cultural ocorreu na esteira do reconhecimento ao direito territorial previsto na Constituição Federal de 1988: à medida que esse direito ganha força e se consolida os questionamentos sobre qual é o patrimônio a ser preservado nas comunidades quilombolas começa a ser objeto de atenção de amplos setores da sociedade: os movimentos sociais, as instituições públicas federais e estaduais, organizações não-governamentais e partidos políticos.

De fato, após a instauração do direito ao reconhecimento dessas comunidades, o estado se interessou pelo registro de seu patrimônio cultural. Como demonstrou Leite (2006), a instauração dos procedimentos administrativos de reconhecimento legal do direito à terra, revela o que ficou “nas bordas”, aquilo que por muito tempo foi visto como não existente na história oficial e nos discursos sobre a identidade nacional. Tais processos possibilitam a percepção de outros aspectos, como os dos repertórios culturais e dos acervos a serem protegidos nessas áreas. Se, como afirma Miriam Chagas (2005, p. 8), a implementação do direito quilombola credibiliza experiências históricas antes suprimidas ou silenciadas, “através dos desdobramentos derivados de ‘releitura’ da história dos quilombos”, é possível observar também histórias e memórias sociais que passam a ser valorizadas, resgatadas e vivenciadas, concomitantemente ao processo de reconhecimento legal. As reivindicações territoriais e culturais são também reivindicações de reconhecimento de identidades. Para Charles Taylor (2002), essas reivindicações se traduzem em políticas de reconhecimento.

As emergências sociais e políticas de agrupamentos negros, que demandam reconhecimento e lutam por direitos, não podem ser vistas somente por uma perspectiva de instrumentalização para fins políticos. Nem mesmo, conforme análise de Michel Agier (2001), como enunciados produzidos por imposições decorrentes do processo de globalização.

Os debates contemporâneos sobre a etnicidade apontam para a necessidade de se avançar na análise focada no caráter de organização política dos grupos étnicos, a fim de demonstrar o quanto se está diante de um fenômeno de construção cultural com amplos desdobramentos e complexidades. A etnicidade não pode ser reduzida a interpretações duais entre a perspectiva cognitivista e a situacionista. De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998), deve-se perceber como tais processos de diferenciação operam e para qual finalidade externa eles são mobilizados. Neste caso, pode-se afirmar que esses grupos não se organizam somente para fazer frente à demanda por terras, mas em sua formação há aspectos mais complexos que envolvem uma dimensão simbólica de distintividade cultural, a noção de pertencimento, a produção de uma ancestralidade mítica, entre outros elementos. Partindo-se do entendimento de etnicidade proposto por Poutignat e Streiff-Fenart (1998), procura-se compreender a relação entre territorialidade negra e a definição de patrimônio por meio de três conceitos: o de território, o de memória social e o de patrimônio.

I. A territorialidade, o patrimônio cultural e o quilombo

O conceito de território é utilizado desde a década de 1980 em diferentes abordagens e estudos no Brasil, que produziram uma nova cartografia dos agrupamentos étnicos e das populações negras no país. As pesquisas pioneiras efetuadas por Bandeira (1981) e nos anos posteriores por Soares (1981), Vogt e Fry (1992), Queiroz (1993), Baiocchi (1993), Monteiro (1985), Bandeira (1988), Almeida, (1989), Teixeira (1990), Martins (1990), Hartung (1992), Acevedo & Castro (1993), Gusmão (1995) e muitos outros, que revelaram as experiências e as estratégias de territorialização das populações negras no campo e na cidade. O conceito de território possibilitou - e ainda possibilita - identificar a condição de invisibilidade dos agrupamentos negros, suas formas de organização social e de mobilização pelo direito à terra.

A partir das discussões desencadeadas na década de 1980, observa-se a distinção entre os conceitos de território e territorialidade, que interessam neste estudo. O território é a instância que informa sobre a identidade cultural, indica, sobretudo, uma noção de pertença. A territorialidade é um processo em que entram em jogo as relações de poder “através de um conjunto de ações, cíclicas, ritualísticas, de dimensão quase sempre política, transformam a terra, os bens da coletividade em patrimônio cultural.” (Leite, 1990, p. 7)

Uma das primeiras definições de territorialidade foi elaborada por Maria de Lourdes Bandeira (1988, p. 22), da seguinte forma:

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 negros. A territorialidade negra, inequívoca aos negros e aos brancos, configura uma situação específica de alteridade, de cujo prisma refratam alguns aspectos encobertos das relações raciais (...) A posse da terra, independente das suas origens patrimoniais, se efetiva pelas comunidades enquanto sujeito coletivo, configurando um 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.

Ao conceito de territorialidade definido, Leite (1990, p. 40) acrescenta a dimensão das relações de poder no espaço territorial e na cidadania:

Um espaço demarcado por limites, reconhecido por todos que a ele pertencem, pela coletividade que o conforta. 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 organização de grupos negros vinculada a uma localidade e marcada por uma racionalidade da organização familiar, do parentesco, do trabalho e da religião é destacada por Neusa Gusmão (1991, p. 28), quando analisa a territorialidade de grupos negros no Rio de Janeiro. Essa forma de organização é “produto da experiência comum compartilhada e implicou refazer em solo brasileiro, os elementos da cultura africana. (...) 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. (...) A territorialidade supõe identificação e defesa por parte do grupo: supõe a tradição histórica e cultural construída através dos tempos.” (idem, p. 31)

A questão da tradição ou da tradicionalidade também é citada por Alfredo Wagner Almeida ao discutir a definição de território e territorialidade. Ao abordar as denominadas terras de preto, trata-as enquanto ‘territorialidades específicas’, como resultantes de diferentes processos sociais que conduziram à territorialização. O foco de atenção do autor recai na questão do “princípio classificatório que fundamenta a existência do grupo e que emana da construção de um repertório de ações coletivas e de representações em face de outros grupos”. (Almeida, 2000, p. 74)

Na interpretação do autor, a territorialidade funciona como um fator de identificação, defesa e força, mesmo se tratando de apropriações temporárias dos recursos naturais. Em virtude desse caráter dinâmico das apropriações, Almeida prefere utilizar a expressão “processos de territorialização”. Esses grupos se organizam a partir de certo grau de coesão diante de situações de antagonismos e de extrema adversidade e conflito, que reforçam os laços de solidariedade. Assim, “a noção de ‘tradicional’ não se reduz à história, nem tampouco a laços primordiais que amparam unidades afetivas e incorporam as identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada (...). O critério político-organizativo sobressai combinado com uma política de identidade, da qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de estado”. (Almeida, 2008a, p. 30)

Além desses autores, outros estudos produzidos dão forma à noção de territorialidade, como os de Arruti (1997), Godoy (1999) e Chagas (2005). Arruti (1997), ao analisar a territorialidade da comunidade de Mocambo, no estado de Sergipe, demonstra o quanto à tradição oral está presente na paisagem e nos acontecimentos, que, de modo geral, estão vinculados a lugares e nomes de ancestrais. De tal forma que falar do passado é, para ele, literalmente andar pelo território, da mesma forma que a partir da descrição do território se recuperam as histórias quase esquecidas. Nesse sentido, para o autor, o que foi registrado sobre o território é memorável, o que fica fora dele, não: a memória de Mocambo antes de ser histórica é territorial.

O estudo de Godoy (1999) assinala a relação entre o trabalho na terra e a questão

da memória territorial numa comunidade negra do sertão de Piauí. O trabalho de Chagas (2005) sobre as famílias negras de Morro Alto, no Rio Grande do Sul, demonstra como um processo de mobilização política de uma comunidade negra em prol da regularização de suas terras implica numa reescrita da história do negro. O protagonismo dessas famílias e as múltiplas formas de resistência à escravidão podem ser vislumbrados e projetados sobre um determinado espaço físico que, nesse processo, torna-se um lugar de memória e identidade.

O território é o lugar de pertencimento e de lembrança. Fredrik Barth (1969), ao analisar os grupos étnicos no interior de uma nação, assinalou que a história dos grupos é uma luta para se reapropriarem de um passado. As apropriações nem sempre correspondem às narrativas tradicionais e oficiais da nação. A memória seria o mecanismo pelo qual a reapropriação de um passado poderia ser viabilizada.

Na reflexão sobre memória é necessário retomar os trabalhos de Maurice Halbwachs (1991)⁵, para quem a memória nunca é idêntica a qualquer imagem do passado, mas antes um ato de reconstrução. É preciso ressaltar também a distinção que do autor entre a noção de memória coletiva e a história. Enquanto a história seria definida como uma forma de esquema arbitrário do passado através de cortes e o estabelecimento de seqüências e períodos, a memória coletiva representa uma corrente de pensamento que envolve seres humanos reais relacionando-se uns com os outros. Dessa forma, falar de um passado que existe no presente é falar de um passado que existe na consciência de um grupo. É um passado que se constrói de acordo com as preocupações e situações vivenciadas no presente. Para Halbwachs, a história só é possível quando a tradição está acabada, quando a memória coletiva deixa de existir.

A memória coletiva está intimamente relacionada à identidade, como demonstra Michel Pollak (1989). Tanto uma como outra são disputadas em conflitos sociais e intergrupais, que opõe grupos políticos diversos no interior da nação. A história oral, ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, ressalta a memórias subterrâneas, que, como parte das culturas dominadas, opõe-se à memória oficial, à memória nacional. O caráter político da memória coletiva é enfatizado por

⁵ Para Maurice Halbwachs, a memória deve ser entendida como um fenômeno social e coletivo, submetido a flutuações, mudanças constantes e transformações. Ela está sempre em reconstrução. Para ele, a memória é essencialmente uma memória coletiva e não existem memórias individuais no sentido estrito da palavra, pois a memória de uma pessoa está irremediavelmente amarrada à memória do grupo e esta à tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade.

Jacques Le Goff (1984), quando a define como um instrumento de poder. Conforme as palavras do autor: “São as sociedades cuja memória social é sobretudo oral ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição”. (Le Goff, 1984, p. 46)

Assim, as memórias coletivas dos grupos subalternos nem sempre correspondem às memórias evidenciadas nos discursos sobre a identidade nacional, que vão definir o que é a nação e qual o patrimônio que a ela corresponde.

O patrimônio cultural de uma nação nasce com a própria invenção da nação. O termo patrimônio vem do latim (*patrimoniu*) e remete a pertenças, a fronteiras e a conhecimento oficial. (Chauí, 2006) Para se constituir uma nação é preciso criar laços culturais e políticos, unindo numa só comunidade política todos aqueles que partilham uma mesma terra de origem e cultura histórica, um território, “uma cultura pública de massas, uma economia comum, direitos e deveres legais comuns a todos os membros”. (Smith, 1987, p. 28)

Os chamados patrimônios culturais desempenham um papel importante de mediação entre distintas dimensões do tempo e muitos deles devem estar associados ao passado ou à história da nação. Assim, os patrimônios ou um conjunto de bens culturais de uma nação teriam que provocar uma espécie de identificação coletiva ou individual e uma ligação entre o passado, o presente e o futuro. Os discursos de uma nação homogênea, apesar das diferenças culturais, regionais e sociais, nortearam as reflexões sobre o patrimônio cultural brasileiro. Se a nação pressupõe a idéia de inclusão em uma “comunidade imaginada” (Anderson, 1983), de que forma a diversidade cultural é incluída na constituição da noção de patrimônio cultural do Brasil?

O debate atual sobre patrimônio envolve um amplo leque de noções que abarcam tanto a questão da conservação da memória e da revisão da história colonial, quanto àquelas ligadas à conservação de determinados espaços urbanos e o patrimônio natural.

Uma das questões que permeiam o debate sobre patrimônio é a sua capacidade de trazer tanto benefícios quanto danos a determinados grupos sociais. É o caso, por exemplo, dos processos de *gentrification*, que significam a valorização econômica de determinados lugares da cidade, transformando-os em setores de investimento privados e públicos. (Featherstone, 1995; Harvey, 1992)

A noção de patrimônio também remete a processos que levam à universalização

de determinados bens culturais ou materiais identificados como locais. Assim, um bem cultural local pode passar à condição de um bem nacional ou mundial. Uma outra questão relevante diz respeito aos diferentes valores atribuídos a um bem cultural ou material por um determinado grupo, que nem sempre corresponde ao valor ou interesse atribuído pelas instituições oficiais de preservação. Além disso, o conflito parece ser algo constitutivo das práticas de preservação dos bens culturais, como demonstraram os estudos pioneiros de Gilberto Velho (2007) e, atualmente, Manuel Ferreira Lima Filho (2007) e Isabela Tamaso (2006), entre outros.

O debate em torno do patrimônio é vasto, percorrendo muitas questões. Como demonstrou Michel de Certeau (1996), a discussão sobre patrimônio é permanentemente atravessada por certa obsessão pelas coisas do passado. Tal obsessão acentua-se em um mundo em rápido processo transformação, tornando as práticas de arquivismo das coleções um recurso abusivamente utilizado. Mas o que estaria sendo eleito nesse processo de produzir coleções? Se no passado o bem cultural era observado apenas como parte do processo de pesquisa folclórica ou etnográfica, na atualidade o inventário ou o registro de um bem cultural implica muitas vezes em uma ação de política pública, de reconhecimento e de salvaguarda do bem cultural.

James Clifford (1994) afirma que há um sistema arte-cultura no Ocidente que baliza a produção de etnografias e de colecionamentos de patrimônios culturais. Esse sistema é pautado por determinadas noções de temporalidade, ordem, continuidade, essência e autenticidade, cujo objetivo é resgatar fenômenos ou perdas históricas inevitáveis. Na atualidade assiste-se a um movimento que questiona o sistema ao propor a aproximação do objeto material ao objeto cultural ou até novas concepções dos museus em que o peso não está mais no objeto testemunho, mas em sua problematização, como demonstram Neli Dias (2008) e Walter Mignolo (2005).

Mignolo chama a atenção para a necessidade de se produzir uma “decolonização” dos museus a partir de um desligamento de categorias de pensamento hegemônicas, rompendo com o eurocentrismo que determina a lógica de organização dessas instituições. O movimento recoloca em debate a questão da arte ou da estética dos objetos e das culturas como elementos ou critérios centrais das práticas de colecionamento.

Conforme demonstra Peres Pereiro Xerardo (2003), as abordagens sobre o patrimônio podem ser classificadas da seguinte forma: a) folclorista ou tradicionalista,

centrada na questão historicista e onde o patrimônio é entendido como relicário do passado; b) construtivista, na qual o patrimônio cultural é entendido como fruto de um processo de construção social, que em determinados contextos certos grupos sociais valorizariam e legitimariam alguns bens patrimoniais e não outros; c) patrimonialista, em que o patrimônio cultural procuraria explicar a mudança dos modos de vida e está integrado por elementos culturais que adquirem um novo valor através de um processo de “patrimonialização”; d) produtivista, na qual o patrimônio cultural é entendido como um recurso para o turismo cultural e para outras atividades econômicas. Essa abordagem considera o patrimônio cultural como uma mercadoria que deve satisfazer o consumo contemporâneo; e) participacionista, na qual a recuperação e a conservação do patrimônio cultural deve estar necessariamente associada a um processo democrático que garanta a participação social com o objetivo de evitar a monumentalização e a ‘coisificação’ de objetos. Essa perspectiva defende uma política de patrimônio cultural em que o artesanato vem em primeiro lugar, antes do artesanato, assim como a relação local com os turistas são prioritárias em relação aos locais turísticos.

Não se trata aqui de adotar uma ou outra das abordagens identificadas por Xerardo: a classificação auxilia na identificação das várias formas pela qual a questão do patrimônio pode ser interpretada, porém, nem sempre essa questão pode ficar submetida a delimitações rígidas. Por conta disso, ao longo da tese as abordagens sobre o patrimônio se apresentam mais inter-relacionadas do que isoladas umas das outras.

II. Encontros etnográficos e o campo

A reflexão antropológica não se resume à descrição da experiência de campo, nem mesmo em utilizá-la para a comprovação de teorias antropológicas consolidadas. Como afirma Clifford Geertz (2001, 227), “[...] trata-se de compreender que falar com os outros implica escutá-los, e que, ao escutá-los, é muito improvável que o que se tem a dizer permaneça inabalado [...]” Nesse processo é também improvável que o dizer sobre o “outro” seja somente uma interpretação do que o “outro” é ou se limite ao que o “outro” tem a dizer. A escrita etnográfica, fundamentalmente, se articula num enredo de palavras que revela a relação estabelecida com o “outro”, assim como nossa interpretação sobre “outro” está condicionada a certas percepções e inserções sociais.

Aqui, o “outro” é identificado como constituído por um coletivo de pessoas que

se apresentam enquanto negros e herdeiros das terras da Invernada dos Negros. Essa condição aglutina as pessoas em torno de um movimento de luta pelo reconhecimento e o direito às terras herdadas em 1877. A condição de herdeiros imprime também um senso de comunidade valorizado e frequentemente utilizado por eles para demonstrarem um pertencimento a uma comunidade e a forma pela qual eles se autoconcebem: “nós da comunidade dos herdeiros da Invernada dos Negros”. Para o grupo, a noção de comunidade está vinculada à condição identitária de herdeiros. Ou seja, a comunidade é formada pela condição de herdeiro. É justamente esse sentido de comunidade que utilizarei ao longo da escrita da tese. A noção de comunidade não está remetida ao lugar, mas a condição de compartilhamento de uma identidade – a de herdeiros daquelas terras.

Ainda para fins metodológicos, os herdeiros são considerados meus interlocutores – para usar a expressão de Geertz (1989). Desse modo, prioriza-se o estabelecimento de uma modalidade de relacionamento orientada mais pela valorização do diálogo e da convivência do que por procedimentos tradicionais de pesquisa. Esses interlocutores pertencem a várias gerações de homens, mulheres e jovens. Eles são detentores de conhecimentos e sabedorias, sobre as quais ainda apreenderemos muito mais. A tese apresenta somente uma parte de um rico e único universo cultural que se revela para nós, quer na condição de expectadores ou na condição de seus aprendizes.

Na primeira vez em que cheguei na localidade Invernada dos Negros vivi uma situação inusitada: uma das pessoas da comunidade recusou-se a falar comigo, justificando que a ‘minha cor batia na dela’. Logo entendi que a forma de recepção encerrava antes uma denúncia do racismo que permeia as relações no contexto local, que uma intolerância racial. De fato, essa fala é paradigmática diante do racismo que aflige os moradores da Invernada até hoje e que os colocou numa situação de invisibilidade na região.

Constatee o preconceito e a discriminação sofridos pela comunidade desde as primeiras viagens de campo, em 1998. Um uma ocasião, ao entrevistar o prefeito em exercício de Campos Novos, quando indaguei sobre a situação da Invernada dos Negros ele expressou estranheza em meu interesse, qualificando-o de descabido. Em sua avaliação, a localidade “havia acabado, pois muitos negros tinham se misturado e ficado brancos e os outros tinham ido embora”. Ao questioná-lo novamente, ele confirmou a existência da Invernada dos Negros no passado, mas afirmou que agora não haveria

mais nada por lá e que eu estaria enganada com relação a essas informações. A afirmação de que a Invernada dos Negros não existia foi veementemente contestada por José Maria Gonçalves de Lima – conhecido como Teco Lima, na época vereador e uma das lideranças mais importantes da comunidade – que, naquele momento, adentrou na sala em que a conversa acontecia. Teco afirmou categoricamente que a Invernada existia e que havia muitas pessoas morando por lá, inclusive muitos dos seus parentes. A partir daquele encontro inesperado Teco tornou-se um dos principais interlocutores da pesquisa.

Encontros como esse, fortemente caracterizados pela presença de racismo e por processos de invisibilização, prenunciavam a complexidade e o quadro de exclusão acentuado vivenciado pelos moradores da Invernada e, também, as dificuldades que eu enfrentaria na pesquisa. Nas primeiras viagens a campo havia uma dificuldade extrema em estabelecer um diálogo fluído com os interlocutores, sobretudo quando o foco era a questão das terras da Invernada dos Negros. O assunto era tratado com reserva devido às trágicas experiências que resultaram na expropriação da quase totalidade das terras da comunidade. Imperava entre os moradores o medo e o silêncio. Em muitos momentos, as conversas sobre a “questão das terras” – termo utilizado para as pessoas se referirem aos conflitos que envolvem os processos de perda das terras – foram realizadas no interior de um Volkswagen em movimento pelas ruas da cidade de Campos Novos.

Essa tese é um dos resultados de duas experiências de pesquisa: iniciou-se no período de elaboração dos estudos que subsidiaram a produção de um relatório socioantropológico para o Incra-SC, em 2005, e, posteriormente, com a realização do projeto de Inventário Nacional das Referências Culturais para o Iphan-SC, em 2006 e 2007. A complementação desse estudo envolveu também a realização de pesquisas de campo em períodos posteriores, em datas intercaladas, entre os meses abril e julho de 2007 e janeiro de 2008, quando de minha última viagem de campo. Além disso, foram realizadas pesquisas em fontes documentais: registros de títulos de propriedade, certidões, atas de reuniões, atas de audiências, processos judiciais, notícias e reportagens de jornal, revistas e internet e material audiovisual. Finalmente, a investigação incluiu a análise de entrevistas com os herdeiros, conversas informais e observações de palestras, de mobilizações políticas e de confraternizações.

A análise dessas fontes e dados etnográficos assim como a própria escrita etnográfica foi produzida considerando a proposta sugerida por Sherry Ortner (1995)⁶, ou seja, com o objetivo de elaborar um tipo de análise que a autora qualifica de “resistência etnográfica”. Tal perspectiva analítica não propõe uma recusa exacerbada da “descrição densa”, mas sugere uma posição etnográfica que leve em conta a contextualização do material etnográfico e os arquivos pesquisados, o processo de produção de textos e, principalmente, as articulações entre espaços dialógicos e a história política do grupo estudado. Nesse sentido, a categoria resistência⁷ torna-se um instrumento importante e central à análise de jogos de poder que ocorrem nas relações sociais. A análise realizada a partir dessa proposta deve considerar o caráter ambíguo e a ambivalência subjetiva que envolve as práticas de resistência. Isso significa considerar que não existe uma forma única, estática e essencial que define os grupos subalternos. Esses grupos encontram-se internamente divididos por critérios como idade, gênero, *status*, entre outras formas de diferenciação. E tais posições subjetivas dos atores sociais frente aos grupos dominantes vão diferir consideravelmente⁸.

Na interpretação de Ortner (1995, p. 176), o termo resistência leva, incondicionalmente, à reflexão sobre o termo autenticidade, geralmente associado à idéia de homogeneidade, de pureza e de culturas homogêneas, isoladas ou não contaminadas por outros grupos sociais. No entanto, Ortner chama a atenção para aquilo que denomina “historicidade endógena dos mundos locais” (“*the endogenous historicity of local worlds*”). A historicidade endógena é uma forma específica a partir da qual determinados grupos subalternos acessariam elementos tomados por empréstimo ou impostos por outras culturas. Esses elementos são ressignificados e entendidos através da lógica histórica local e dos processos de bricolagem cultural.

Minha intenção é abordar as questões etnográficas, tanto aquelas obtidas em campo quanto as provocadas pela literatura antropológica, seguindo as sugestões de Ortner, ou seja, olhar para os grupos subalternos (no caso o grupo de herdeiros da Invernada dos Negros) enquanto constituídos por sujeitos que retêm em si uma boa dose

⁶ Trata-se do texto “Resistência e o problema da recusa etnográfica”.

⁷ Os autores revisados pela autora são: Foucault, James Scott, Michel Adas, Brian Fegan, Cristine White entre outros.

⁸ “[...] there is never a single, unitary, subordinate, if only in the simple sense that subaltern groups are internally divided by age, gender, status and other forms of difference and that occupants of differing subject positions will have different, even opposed, but still legitimate, perspectives on the situation”. (Ortner, 1995, p. 176)

de autenticidade cultural de oposição, seja para criticar o próprio mundo local e suas nuances internas, como para resistir às diferentes formas de dominação.

O acesso ao universo das narrativas, sobretudo às dos seres sobrenaturais denominados pela linguagem local pelo termo “visagens”, ocorreu não somente pelo fato de eu ter realizado vários projetos sobre a Comunidade Invernada dos Negros, mas pelo processo que a antropóloga francesa Jeanne Favret-Saada⁹ denomina por deixar-se “ser afetado”. Nessa perspectiva, Goldman (2005) escreve que os “etnógrafos podem ser afetados pelas complexas situações com que se deparam – o que envolve também a própria percepção desses afetos ou desses processos de ser afetado por aqueles com quem os etnógrafos se relacionam”.

Deixar-se “ser afetada”, conforme Jeanne Favret-Saada, implica em um movimento involuntário e desprovido de intencionalidade, que abre a possibilidade de uma comunicação específica, verbal ou não-verbal. No entanto, aceitar se “deixar afetar” não tem relação com uma operação de conhecimento por empatia. Deixar-se “ser afetado” constitui-se em um estatuto epistemológico, em uma forma de conhecer e produzir conhecimento, como explica a autora:

Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível. (Favret-Saada, 2005, p. 157)

Dessa forma, para que um tipo de relação possa se estabelecer é preciso “deixar-se afetar” pelas mesmas forças que afetam os demais sujeitos. A relação é muito mais complexa do que um simples diálogo convertido em prática etnográfica objetiva. “Deixar-se afetar” constitui um movimento em direção a um modo de querer saber/conhecer, que é também de certa forma perceptível por aqueles por quem o pesquisador/antropólogo se relaciona.

O “deixar-me ser afetada” possibilitou a consolidação de uma confiança mútua, uma forma de comunicação específica, sem implicar em diluir as fronteiras e as regras em vigor do campo científico. Em vários momentos, as relações fortaleceram vínculos intensos que se traduziam em expressões e comentários sobre um desejo de “capturar-me”. Ouvi algumas vezes alguns dizerem “agora só falta nós pintar a Raquel de preto”

⁹ A antropóloga realizou pesquisa no Bocage Francês sobre feitiçaria. Ver Goldman (2005).

ou, então, “bem que a Raquel podia ser preta e vir para cá de vez”¹⁰. Se havia essa intenção, havia algo que apontava para uma diferenciação - a minha cor de pele, o fato de me verem como branca. Os comentários estavam possivelmente associados à representação que os herdeiros tinham das relações sociais estabelecidas com aqueles que consideravam como sendo “os outros”, os “de fora”, sobretudo com aqueles que identificavam como ‘brancos’. Uma representação permeada de ambiguidade e avaliada constantemente pelas pessoas do grupo de forma negativa: “sempre que apareceu um branco, ele veio para enganar”.

O “deixar-se ser afetada” permitiu acessar o universo das narrativas e das visagens, tão repleto de significados para as vidas dos herdeiros naquele território. Só assim foi possível desenvolver uma etnografia de resistência.

III. Estrutura da tese

No primeiro capítulo apresento uma etnografia da comunidade Invernada dos Negros. Descrevo os principais aspectos da vida social, assim como a trajetória de luta pelo reconhecimento nos termos previsto pelo artigo 68 da Constituição Brasileira. A constituição de uma comunidade formada pela união de pessoas que se autoidentificam através do estabelecimento de uma genealogia que os vincula a ex-escravos legatários de terras através de testamento datado de 1877 tem sido o eixo que os mantém aglutinados em torno de um projeto de reconhecimento de seus direitos territoriais e culturais. A partir de sua identificação como remanescentes de quilombos, em 2004, uma série de políticas públicas tem sido implementadas na localidade e tem provocado várias transformações no lugar e na vida dessas pessoas.

No segundo capítulo estabeleço uma discussão entre territorialidade e patrimônio cultural. O ponto de partida é o marco da Constituição Brasileira de 1988, através dos artigos 68, que versa sobre o direito territorial das comunidades de quilombos, e os artigos 215 e 216 que tratam do direito à cultura. Procuro identificar a consolidação desses artigos como resultado da luta pelo reconhecimento do papel dos negros à diversidade cultural constitutiva da nação brasileira. Trabalho para demonstrar a trajetória de constituição das políticas patrimoniais e como elas

¹⁰ Esse comentário foi feito muitas vezes em reuniões ou encontros informais, especialmente por Dona Angelina Garipuna, uma das lideranças mais antigas da comunidade dos herdeiros da Invernada dos Negros.

orientaram-se pelos discursos de uma identidade nacional mestiça. Discuto ainda as alterações produzidas nas definições de patrimônio e, em particular, de patrimônio imaterial.

No terceiro capítulo realizo uma análise antropológica das narrativas orais sobre os seres sobrenaturais - nominadas localmente pelos herdeiros como visagens - e das narrativas sobre São João Maria. As narrativas são interpretadas a partir das discussões propostas por Paul Zumthor (2000), enquanto poesia vocal, ou seja, um tipo de comunicação social de estreita relação com a capacidade de produzir conhecimento. As narrativas como poéticas vocais são performances, pois ao produzirem conhecimento também o transformam. As narrativas orais sobre as visagens e as profecias de São João Maria guardam a qualidade de marcar um conhecimento único, informando sobre valores morais e os vínculos simbólicos com o território. A afirmação local dos narradores de que as “visagens estão voltando cada vez mais” está diretamente associada aos intensos embates, aos questionamentos dos direitos reivindicados pelo grupo e ao enfrentamento de imposições de outros sentidos produzidos pelos de fora do grupo com relação ao significado e aos vínculos simbólicos da territorialidade ali produzida.

No quarto capítulo procuro demonstrar os principais questionamentos em relação à territorialidade e ao patrimônio cultural da Invernada dos Negros. A produção de uma ‘memória do conflito’ (Simmel, 1983) pelo grupo constitui-se enquanto uma forma de coesão social importante na relação com os outros – com aqueles que querem imputar outros sentidos àquele patrimônio. Numa relação de desigualdade, a Invernada dos Negros resiste devido a capacidade de reproduzir e recriar sua cultura, seus vínculos com aquele lugar, com a terra, sobretudo através das narrativas das visagens. Essa capacidade constitui em seu maior patrimônio intercultural. (Canclini, 2005)

No quinto capítulo apresento uma análise crítica da metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), a partir do projeto de registro do patrimônio imaterial da Invernada dos Negros. A análise identifica como o registro das narrativas orais não consegue ser contemplado em sua totalidade seguindo os moldes e categorias propostas por tal metodologia. Embora a criação da metodologia para o inventário das referências culturais remeta às políticas de inclusão de grupos subalternos no campo do direito, a metodologia revela uma noção de cultura como recurso. (Yúdice, 2004)

Capítulo I

1. Quilombo Invernada dos Negros: o reexame da história

Em 2004, a comunidade Invernada dos Negros solicitou junto a Superintendência Regional do Incra em Santa Catarina a abertura de procedimentos para iniciar os processos de regularização e titulação das suas terras, conforme estabelece o artigo 68 da ADCT e o Decreto 4.887 de 2003. Dentre os procedimentos administrativos para esse fim exigia-se a produção de estudos antropológicos específicos, realizados pelo Nuer no contexto do projeto Quilombos no Sul do Brasil¹¹. Na ocasião, coordenei os estudos sobre a Invernada dos Negros, que em seu relatório final apresentava os principais aspectos da vida social de um grupo etnicamente diferenciado, suas formas de produção, de uso e usufruto das terras, como as trocas econômicas, redes de parentesco e solidariedade, os aspectos da organização política e religiosa. Tais especificidades procuravam demonstrar os processos de territorialização e situá-los como parte constitutiva da historicidade quilombola.

O estudo revelou ainda que a origem da Invernada dos Negros está relacionada a um grupo de africanos que, na condição de escravos, chegaram à região do Meio Oeste de Santa Catarina no século XVIII, obtendo posteriormente a alforria e a concessão de terras através de testamento lavrado em cartório. O texto do documento informa a doação pelo fazendeiro e major Matheus José de Souza e Oliveira da terça parte da Fazenda São João, a Invernada dos Negros, aos seus ex-escravos, condicionada ao usufruto e a inalienabilidade perpétua das terras. As cláusulas foram acatadas pelos legatários como um princípio de organização e usufruto daquelas áreas constituídas por matas e campos.

A referência à existência do testamento sempre foi mencionado por um grupo de pessoas que se diziam descendentes dos antigos ex-escravos, os legatários da Invernada dos Negros, de modo a sustentar o direito reivindicado de acesso e propriedade daquelas áreas de terras. A transcrição desse documento registra a doação da seguinte forma:

Eu Matheus José de Souza e Oliveira, firmemente creio, e em cuja fé tenho vivido e pretendo morrer. Este é o meu testamento e última vontade; (...). Declaro que dei liberdade há tempo aos Escravos de nomes Margarida, Damazia, e Joaquim, e que por isso não fazem mais parte de meus bens. Deixo por meu falecimento, não só aos escravos

¹¹ Projeto Quilombos no Sul do Brasil: estudos visando a implementação do Decreto 4.887/2003.

a quem já dei liberdade como aos que ainda se acham captivos por meu fallecimento, e que ficarão livres pelo último daquelle de nós que fallecer, a minha terça a qual lhes será dada em Campos e terras lavradas dentro da Envernada e na linha que divide com meu Irmão João Antunes de Souza.

Declaro que desses terrenos elles nunca por si nem por seus descendentes poderão vender, hypothecar, e nem alhear por forma alguma, nem mesmo será sujeito a Inventario, por morte de qualquer delles, visto como elles e seus descendentes são apenas uzufructuarios, e assim irá passando de pais a filhos por morte daquelles que forem fallecendo. Declaro que aquelle ou aquella que com alguma destas pessoas cazar, não sendo dos mesmos Escravos, não terá direito ao uzofructo, se não durante a vida do uzufructuario, e sim seus filhos se o tiverem. Declaro que os Escravos que se acham por meu fallecimento não serão mais sujeitos a Inventario visto que ficão servindo a minha mulher, e acompanhando-a até queella queira, e que não farão por isso parte dos bens que ficarem, e nem pagarão por si taxa alguma do legado que lhes deixo, em terrenos, visto como estes não são sujeitos a onus algum¹².

A referência ao testamento, assim como o estabelecimento de uma correspondência entre os legatários - os ex-escravos - e uma rede de descendência e de parentesco constituída, informa e sustenta uma noção de pertencimento como um direito em torno do acesso e uso daquelas áreas de terras herdadas.

A comunidade se constitui pela idéia de que ali ‘são todos parentes’, através de uma lógica de classificação e definição que passa necessariamente por alcançar a referência aos antigos ex-escravos legatários do testamento de nomes Manuel, Margarida, Demasia e Francisco¹³. Um vínculo genealógico é traçado por uma pessoa até chegar a um dos nomes dos legatários acima mencionados, unindo a ancestralidade (os ex-escravos) ao presente. Tal sistema de genealogia está relacionado a um sistema de crença que revela a construção da ancestralidade mítica como foco de produção simbólica da origem e do destino de cada um. A produção da ancestralidade mítica (a referência aos quatro legatários) é um dos fundamentos da origem da comunidade e equivalente, para seus membros, ao documento legal da terra. É isto que os constitui como sujeitos coletivos e portadores do direito das terras da Invernada dos Negros.

¹² Trata-se do Documento Ação de Inventário de Matheus José de Sousa e Oliveira que tramitou na Comarca de Campos Novos (SC) em 1877 (número de Tombo 006 do Arquivo Histórico Waldemar Rupp). Transcrito por Luana Teixeira, para o projeto Quilombos no sul do Brasil.

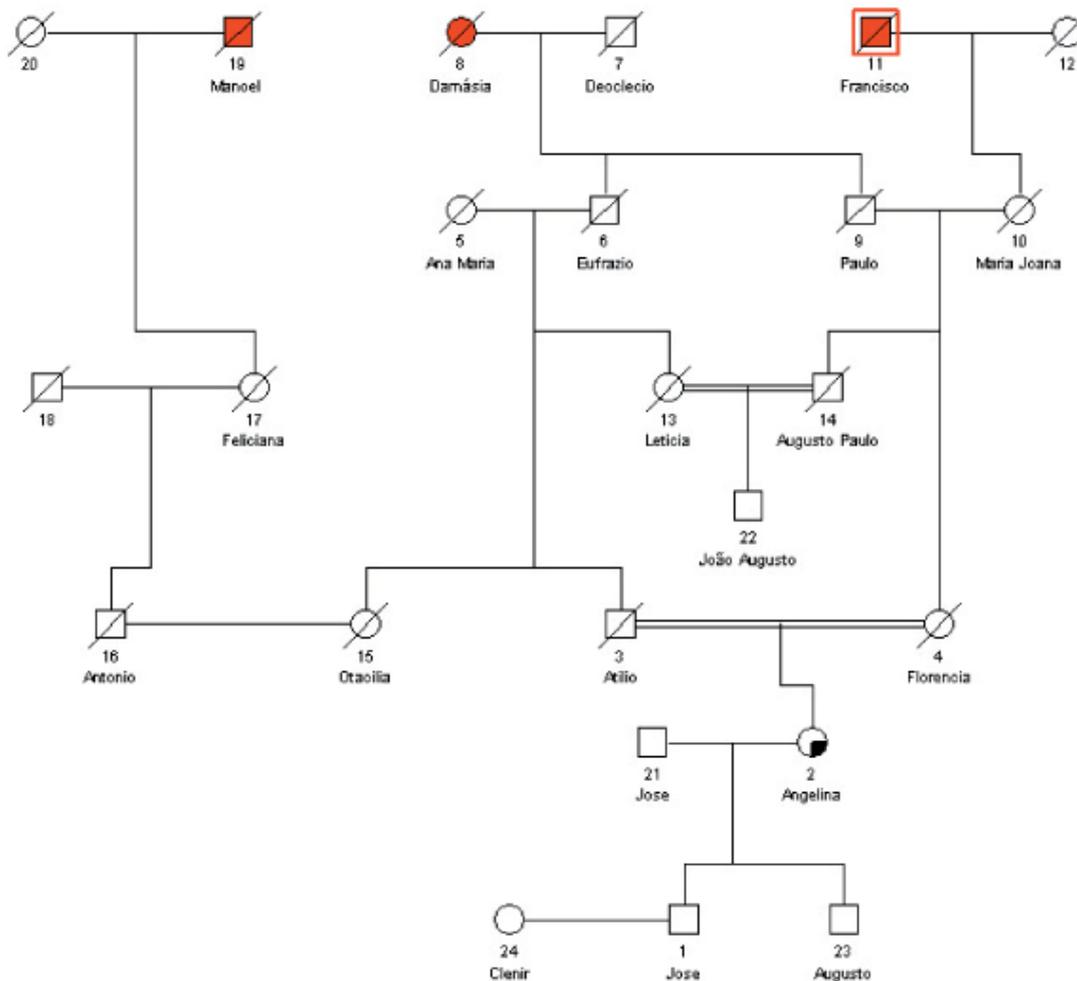
¹³ Pesquisas em cartórios da região foram feitas no intuito de localizar certidões de batismo dessas pessoas ou qualquer outro tipo de informação, mas nada foi localizado até o momento. O testamento cita ainda o nome de um ex-escravo de nome Joaquim, que não é mencionado e nem mesmo incluído nas genealogias produzidas pelos atuais troncos de herdeiros. Um documento jurídico menciona que ele teria partido em direção ao estado do Paraná. Com relação união conjugal dos legatários, também não foi possível maiores informações. Sabe-se somente que um deles era provavelmente um tropeiro vindo do estado da Bahia.

O sistema de classificação remete a uma noção de parentesco em relação a sua posição na descendência dos fundadores da comunidade. É identificado como portador de direito ou como herdeiro todo aquele em que se reconhece através da genealogia de sua família que o liga aos antigos ex-escravos legatários. A genealogia estabelecida em direção ao passado é geralmente reconhecida pelos demais parentes, que localizam o lugar da pessoa no conjunto das famílias dos herdeiros. A descrição genealógica pode se reportar a até seis gerações passadas. Em alguns casos, o entrevistado pode dizer que é herdeiro “pelos dois lados”, tanto por parte da mãe como por parte de pai, reforçando o seu pertencimento a comunidade e o seu direito à terra.

Ser herdeiro é estabelecer também uma outra forma de associação: ser herdeiro é ser da raça. Significa estabelecer um vínculo com os ex-escravos, com uma ancestralidade negra. ‘Ser da raça’ é uma forma de demarcar uma distinção étnica, reafirmar seus laços de pertencimento a uma comunidade de parentes e reivindicar o direito às terras. Atualmente, os núcleos familiares de sobrenome Sousa, Garipuna, Fernandes e Gonçalves são identificados como os atuais herdeiros do direito ao acesso às terras herdadas. Da união conjugal dos antigos legatários com pessoas de fora resultaram à incorporação desses sobrenomes que se consolidaram com um sistema de intercasamentos entre os descendentes de cada um deles, onde se funda a pertença à comunidade, ao lugar e ao território. É desta forma que os direitos ao acesso à terra são presumidos ou reivindicados. Assim também se identifica nesses sobrenomes ‘os troncos véios’, como costumam dizer, as origens familiares mais antigas e fundacionais da Invernada dos Negros.

A partir da condição de herdeiros projetou-se também uma ocupação territorial da Invernada dos Negros: cada um dos legatários e seu tronco familiar distribuíram-se estrategicamente de forma a ocupar várias áreas das terras herdadas, estimada em quase 8 mil hectares. Nessas áreas assentavam residência e abrigavam os membros familiares mais próximos. Assim, os troncos familiares dos Garipuna ocuparam a região denominada de Arroio; os Sousa ficaram próximos ao rio Cambará e os Fernandes na região de Espigão Branco e do Passo Velho. Atualmente, as atuais áreas ocupadas por esses troncos familiares não representam nem de longe a quantia de terras que eles apresentam como legada a seus antepassados. Mas permanece no presente uma correlação estreita entre as áreas de terras ocupadas pelas gerações dos ex-escravos e as terras pleiteadas pelos atuais herdeiros.

Figura 2
Genealogia da família Garipuna



Fonte: Boletim Informativo do Nuer, v. 3, n. 3, 2006.

As regras de uso e usufruto das áreas herdadas eram definidas e consolidadas por meio de acordos firmados pelo valor moral conferido à palavra. A expressão ‘dar a palavra’ se constituía em compromisso moral inquestionável e de rara dissolução, já que correspondia ao empenho da honra e da moral daquele que a verbalizava. Assim, também não havia necessidade de cercas para delimitar a propriedade de ninguém. As áreas de ocupação por núcleos familiares eram reconhecidas e respeitadas por todos os herdeiros, assim como as áreas identificadas como de ‘uso comum’, destinadas à criação do gado e outros animais, a plantação, ao lazer, a pesca e a caça.

A primeira geração de herdeiros, formada pelo intercasamento dos filhos dos legatários, era constituída por camponeses negros que trabalhavam do cultivo da terra e

da criação do gado. A segunda geração das famílias dos herdeiros permaneceu na condição de camponeses e ampliou-se numericamente pela união com migrantes oriundos do Rio Grande do Sul e do Paraná. Essa incorporação por meio de casamentos, entretanto, não diluiu os laços de parentesco e a organização social do grupo, que permanece operando uma classificação interna de identificação daqueles que possuíam o direito e aqueles que não o possuíam. O próprio sistema de nomeação dos herdeiros obedece a uma lógica de identificação das descendências e ascendências mantida até as gerações atuais dos herdeiros. É recorrente o uso do nome do avô ou da avó nos netos para se remeter à descendência dos antigos ou dos ex-escravos legatários que ocuparam originalmente as terras da Invernada dos Negros. Como revelado na família de dona Bertolina de Sousa e dona Catarina de Souza, casadas com os irmãos Altino e José de Souza, filhos de Andreлина Fernandes de Souza. As filhas mais velhas receberam o nome Maria Andreлина de Souza e Andreлина de Souza, fazendo a relação com o nome da avó paterna.

A organização social de parentesco forma um sistema de quase linhagem, uma vez que não apresenta o princípio de filiação unilinear, somente uma estrutura de parentesco bilateral. Embora o parentesco remeta a um ancestral comum, há uma manipulação de proximidade jogando com o código do parentesco bilinear e localidade. Além disso, há ainda a prescrição de casamento, ou seja, a regra pelo qual um homem deve se casar ocorre preferencialmente intralinhagens, dentro de um sistema endogâmico. No caso analisado, a regra preferencial é de que ocorra entre primos de terceiros e segundo grau, que podem ocorrer entre primos cruzados (filhos de irmãos de sexo oposto) e primos paralelos (filhos de irmãos de mesmo sexo).

Esta forma de união seria uma estratégia também para evitar o parcelamento das terras e sua perda para pessoas de “fora” ou não identificadas como herdeiros. Como sugere Ellen Wortmann (1985), essas formas de união contribuem para diminuir as disputas entre herdeiros, minimizando as possibilidades de parcelamento da terra do grupo, impedindo às pessoas “de fora” o acesso à terra. Através da união com primos (as) se fortalece a coesão do grupo, mas igualmente se mantém a integridade das terras nas mãos do grupo.

Essa forma preferencial de casamento estabelecia também a regra de residência: normalmente o jovem marido levava a sua esposa para o lugar de residência ou para o terreno do seu pai. O exercício da regra de residência descrita, conhecida como

virilocalidade, está atualmente comprometido, pois depende da quantidade de terras disponível que os pais do jovem esposo detêm. Isto talvez explique o significativo número de homens solteiros na comunidade da Invernada dos Negros: sem terras, eles não têm condições de constituir família e permanecer na comunidade, obrigando-os a saírem quando do casamento. A regra é preferencial e, portanto, não significa que outros arranjos não sejam produzidos como estratégias para permanecerem nas terras.

O fato de se identificarem como herdeiros, como parte de uma ‘comunidade de parentes’, não implica tratar-se de um grupo ou de uma Comunidade culturalmente homogênea. Uma série de mecanismos é acionada demarcando diferenciações internas, especialmente através da eleição e da valorização de certos atributos e características de que cada tronco familiar seria portador. O núcleo familiar Sousa(s) se autoidentifica e são identificados pelo membro de outros grupos familiares pelo nome de ‘Farrapos’. O nome seria uma forma de marcar uma adscrição, pois se remeteria a uma qualidade inerente ao portador. Os Farrapos, para os Sousa, seriam os que possuem o mesmo sobrenome do doador das terras e, também um grupo formado por pessoas corajosas e destemidas. Os que fazem parte dos troncos dos Garipuna e dos Fernandes se distinguem dos ‘Farrapos’ através da identificação desses como os que ‘levaram’ o sobrenome do doador das terras. Além disso, alguns dizem que os Garipuna eram identificados como portadores de uma característica muito específica. Eles possuíam uma forma de falar marcada por uma entonação quase melódica na pronúncia da expressão ‘iiô’ nos finais de cada frase. Isso é: possuíam um idioleto próprio, uma forma de expressão verbal muito singular marcada pela melodia das orações. Também havia uma forma própria de se referir às esposas pelo termo ‘Ma’ antes do nome (por exemplo, eles chamavam Maria de ‘Ma Maria’). Quando perguntado sobre os motivos pelos quais haveria esse tipo de fala, seu João de Sousa, de mais de 70 anos, um dos mais antigos moradores da Invernada explica:

Eu não sei que motivo pode ser. Isto que eu não entendo o que é, mas eu não sei como que pode ser. Porque estes escravos, tem na historia do Brasil, que eles vinham de navio negreiro, talvez, eles falavam uma língua diferente da outra. Sei lá a gente não pode explicar como que pode ser. Então como pode num país falar diferente uma língua diferente da outra. E neste país, a África, tinha uma língua diferente da outra. Mas no Brasil também tem. Então eles não se entendiam. Quem sabe neste país tinha uma língua diferente da outra porque os dois eram escravos, né. Eu não posso entender isto daí. Pois os dois eram escravos¹⁴.

¹⁴ Entrevista concedida em agosto de 2006, em sua residência na cidade de Campos Novos (SC).



Foto 1

Dona Bertolina de Souza, sua filha Sueli e o neto Maycon, da família Souza.



Foto 2

Chico Preto, descendente dos Farrapos.

Outras categorias atributivas são acionadas por aqueles que se identificam como ‘da raça’ e ‘herdeiros’. Na relação com outros grupos sociais, se autoidentificam enquanto negros de forma a demarcarem a diferença. A autoidentificação ‘como negros’ é evidenciada nos contextos de luta política em torno do reconhecimento dos direitos tradicionais, surgindo correlacionada a processos de resistência e de denúncia ao racismo e aos preconceitos advindos desde a escravidão até o presente. A autoidentificação como ‘morenos’ é constantemente utilizada tanto no contexto intra-grupo como extra-grupo e possui conotação positiva na descrição da formação étnica da comunidade. Ela faz referência à ancestralidade negra, a origem comum e informa sobre a pertença das pessoas na comunidade. Assim, a identificação como negros ou morenos são formas de se autoidentificarem como parte de um coletivo – a comunidade – e está diretamente vinculada a relação que se estabelece com o território e com o direito à terra.

Os laços de parentesco e o elo territorial se fortalecem mutuamente, formando assim uma comunidade negra diferenciada não apenas pela origem racial, mas também pela forma social e o compartilhamento de valores culturais selecionados pelo grupo, para serem postos em prática através de formas culturais consideradas definidoras da sua identidade, de sua pertença.

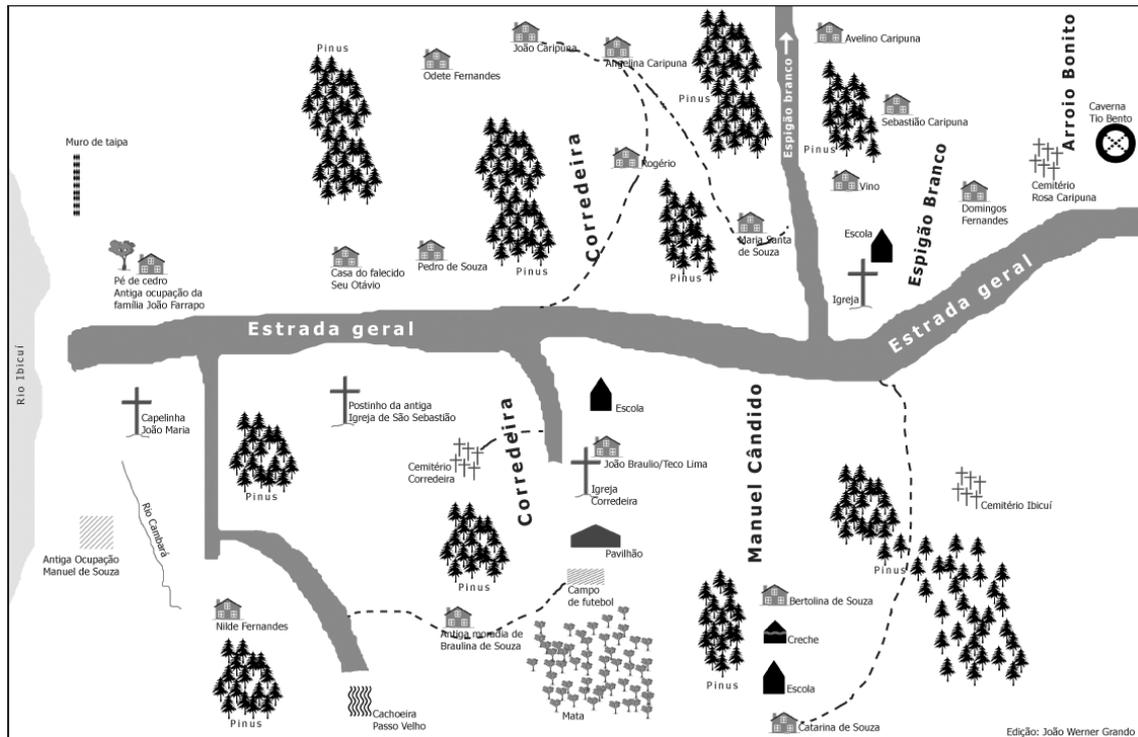
O trabalho na lavoura combinado com a prática de criação do gado solto, algo que apreenderam com seus ancestrais, constituiu as bases pelas quais as famílias de herdeiros garantiam o seu sustento e das sucessivas gerações.

Essas atividades eram exercidas a partir de um modo de produção diferenciado, à base do trabalho familiar e de formas culturalmente mantidas de cooperação e ajuda mútua. Uma das formas é o puxerão¹⁵ e o bate-surpresa, práticas de ajuda mútua em que se convidam vizinhos ou amigos para um serviço, geralmente ‘trabalhar a lavoura’, ou seja, ajeitar uma área de terra ou fazer a colheita o mais rápido possível. O dono do puxerão, ou o lugar em que será realizada a atividade de puxerão, é responsável por garantir refeições para todos os colaboradores. O bate-surpresa é uma forma de confraternização caracterizada pela visita sem aviso a um vizinho ou compadre.

¹⁵ Sobre essa prática tradicional específica, consultar o relatório Antropológico Invernada dos Negros, publicada no Boletim Informativo do Nuer, n. 3, 2006.

Figura 3

Croqui da comunidade Invernada dos Negros



Fonte: Boletim Informativo do Nuer, v. 3, n. 3, 2006.

A forma de uso e usufruto das terras, de criar e de plantar se constituiu por áreas de 'uso comum', ou seja, áreas de acesso coletivo por parte das famílias de herdeiros. Originalmente foram identificadas para plantar aquelas denominadas de Espigão Branco e Arroio Bonito. As identificadas para a criação de animais foram as atualmente correspondentes a Corredeira, Passo Velho e Cambará. As áreas de moradia ficavam contíguas as terras plantar e de criar e são classificadas e identificadas pelo termo 'terreno'. Um terreno comporta uma ou mais famílias e caracteriza-se também pela existência de algumas edificações, tais como cercados para os animais, galinheiros, hortas, além das residências. Nele estão inscritos elementos de marcação do espaço-tempo vivido pelas famílias de herdeiros: pinheiros araucárias identificam o local das antigas moradias; pedras delimitam de antigos canteiros e indicam os locais onde estavam as casas dos 'troncos velhos'.

1.1 O processo de expropriação das terras

A forma de ocupação, do uso e usufruto comum das terras da Invernada dos Negros foi duramente atingida pela intervenção promovida por agentes externos alinhados ao projeto nacional do Estado fundado em ideologias raciais. As terras da Invernada dos Negros representavam um modelo de ocupação distante do modelo *framer* americano, definido pelo Estado como ideal para o campo, fundamentado na propriedade privada, na livre iniciativa e na produção agropecuária intensiva. No Brasil, os não brancos (os negros e os índios) representaram um grupo descartado em função de sua “duvidosa natureza moral” e pela suposta incapacidade de produzir em um sistema de livre iniciativa. Os pressupostos de inferioridade e hierarquização fundado em critérios raciais que definiam as “capacidades” e permitia a exclusão daqueles que eram considerados apenas coadjuvantes do processo a ser introduzido por uma agricultura “racional”. (Seyferth, 1996)

A posse coletiva das terras por uma comunidade formada majoritariamente por descendentes de africanos escravizados não correspondia ao modelo ideal adotado pelo estado nacional, pois tanto a forma de posse das terras como os negros eram considerados fatores “inadequados” e representavam o “atraso” ou um “entreve” ao modelo de desenvolvimento e progresso. As terras da Invernados Negros representavam terras passíveis de serem incorporadas ao modelo instituído pelo Estado brasileiro. A existência de um documento jurídico legal - o testamento – não impediu a divisão e o fracionamento das terras de uso comum. A forma encontrada foi revestida por um “caráter legal” através da promoção de ações jurídicas que transformaram parte das terras de uso comuns em áreas privadas. Uma ação jurídica de divisão¹⁶ do imóvel da Invernada dos Negros foi aberta em 1928, pelo advogado Henrique Rupp¹⁷, também proprietário de uma empresa de colonização na região. A ação foi impetrada na década de 1940 e culminou com a divisão da área em duas metades, sendo que uma delas

¹⁶ Trata-se da Ação de Divisão do Imóvel denominado de Invernada dos Negros, que tramitou na Comarca de Campos Novos no ano de 1928, número de tomo 1278 (Arquivo Histórico Dr. Waldemar Rupp, Campos Novos).

¹⁷ Henrique Rupp era filho do coronel Henrique Rupp, alemão que chegou ao Brasil em 1877, estabeleceu-se em Joinville (SC), onde trabalhou como escrivão, tabelião e agrimensor. Henrique formou-se em direito e herdou do seu pai capital econômico e político. Foi três vezes deputado estadual, fundou jornais e seus negócios se expandiram em torno de compra e venda de terras. Atuou como diretor da companhia Colonizadora Hanseática de Ibirama (SC), onde comercializou 600 mil hectares de terras dita “devolutas”. O seu nome está também relacionado à companhia americana da Brazil Railway, responsável pela expulsão de caboclos na região do planalto de Santa Catarina para a construção da estrada de ferro São Paulo Rio-Grande, uma das causas da Guerra do Contestado (1912-1916).

passou a pertencer ao advogado a título de pagamento de honorários e a outra foi dividida em 31 partes iguais entre as famílias de herdeiros que na época integraram a ação.

A ação jurídica instaurada constituiu-se no mecanismo pelo qual se atendia as demandas por terras devido ao avanço de migrantes vindos do Rio Grande do Sul a partir da década 1940, a maioria descendentes de europeus. Além de ferir as cláusulas testamentárias de inalienabilidade e usufruto comum, a ação foi promovida de forma duvidosa, envolvendo a falsificação de assinaturas e de documentos, a exclusão de parte de áreas do processo, como a da Invernadinha¹⁸. Além disso, soma-se a condição desigual de acesso a informações e conhecimento e as relações hierárquicas que permeavam e orientavam os procedimentos da ação. Até hoje essas situações são questionadas pelos atuais famílias de herdeiros.

Nos anos de 1970, as frentes de colonização estavam esgotadas na região e novas relações capitalistas sendo produzidas, provocando o surgimento de diferentes processos de pressão em relação ao que restava da terra herdada, implicando perdas nas dimensões econômicas, sociais, políticas e simbólicas. As perdas estão diretamente associadas à instalação de empresas de papel e celulose na região, com fortes incentivos fiscais previstos pelos planos de desenvolvimento dos sucessivos governos militares, como parte do projeto de modernização da nação. As florestas nativas remanescentes do processo de desmatamento que assolou a região desde a década de 1940, foram deliberadamente substituídas por vastas plantações de *pinus eliottis*, que passa a ser a paisagem predominante em toda a região.

Nesse período, as terras da Invernada, assim como as famílias dos herdeiros, vão enfrentar um duro golpe. As questões que envolveram a ação de divisão das terras na década de 1940 ainda não tinham sido resolvidas e agora a intensiva plantação de *pinus* ameaçava as divisas das áreas ocupadas pelas famílias de herdeiros. Foi nesse contexto de ameaça e de fragilidade que surgiram agentes externos, apresentando-se como advogados, com a promessa de resolver definitivamente a situação fundiária das terras da Invernada dos Negros. Na confiança de uma solução, as famílias de herdeiros entregaram a eles documentos pessoais e de terras, procurações em branco e tudo o que pedissem para tal. No entanto, foram novamente ludibriados pelos agentes externos, que

¹⁸ Essa área de terra aparece registrada em documento de Inventário autuado em 02 de abril de 1927, na Comarca de Campos Novos, e tem como inventariado Domingos Bottini e inventariante Porcina Alves Bottini. (Arquivo Histórico Dr. Waldemar Rupp, Campos Novos).

desapareceram juntamente com uma vasta documentação. Tal situação está associada, para os herdeiros, à retirada de mais de 80 mil pés de pinheiro araucária das terras da Invernada e sobre os quais, afirmam, não receberam nada. Essas questões são retomadas no capítulo V da tese.

A plantação de *pinus* trouxe prejuízos econômicos e ambientais. Muitos córregos e rios foram contaminados ou comprometidos pelos agrotóxicos utilizados. Em muitas épocas quase não há água para beber. A erosão esgotou o solo, que se tornou ácido. Para os herdeiros, a instalação de empresa de celulose é identificada como um divisor de mundos, sinteticamente representada pela expressão “chegada da firma”. Se antes a relação com o meio ambiente sempre foi pautada em regras específicas de bem cuidar a terra e a natureza, a chegada da firma é interpretada como uma agressão as suas classificações ambientais, uma agressão ao seu modo culturalmente específico de *cuidar da natureza* e uma perda das condições de reprodução da vida pela degradação ambiental e suas conseqüências¹⁹.



Foto 3

Terreno de herdeiro, fundos da casa de Teco Lima.

¹⁹ Para maiores detalhes consultar o capítulo sobre a questão ambiental analisada no relatório publicado no Boletim do Nuer, n. 3 de 2006.

Atualmente as famílias dos herdeiros detêm a propriedade de uma área muito reduzida de terras originalmente herdadas. Cada unidade familiar possui um terreno de aproximadamente dois ou três alqueires de terra (entre 2,4 e 7,2 hectares), área insuficiente para garantir a sua reprodução como agricultores, o que os tem forçado a combinar a atividade a outras formas de sustento. O trabalho sazonal nas fazendas de *pinus*, geralmente como bóias-frias para realizar o cultivo, corte e desbaste das árvores tem sido a saída mais comum. Outra alternativa é tentar empregar-se como diaristas ou peões nas fazendas vizinhas ou migrar para a cidade de Campos Novos e municípios vizinhos, entre eles Fraiburgo e Monte Carlo. Alguns herdeiros, para garantir o sustento da unidade familiar, executam serviços temporários na cidade de Campos Novos, estabelecendo dessa forma um trânsito contínuo em busca de trabalho entre a comunidade e a cidade.

1.2 O luta pelo direito à terra e ao território

O pleito da comunidade de herdeiros sempre foi o de reestabelecer o direito às terras herdadas em 1877, perdidas por imposição de agentes externos que a submetem às sucessivas ações jurídicas visando minar as cláusulas de inalienabilidade e usufruto comum, registradas no documento de testamento, e, dessa forma, transformar aquelas áreas disponíveis para o mercado de terras da região.

A luta da comunidade de Invernada dos Negros para reestabelecer o seu direito tornou-se mais conhecida em 1996, quando ela despontou em um mapeamento realizado pelo Nuer²⁰ como um território negro. Na época, a principal reivindicação o tombamento do cemitério da localidade, ameaçado pelas plantações de árvores *pinus elliotis*. Embora, a data de existência do testamento da Invernada dos Negros fosse anterior a do município ao qual pertence administrativamente (Campos Novos foi fundado em 1889)²¹, nenhuma informação oficial e nem mesmo nos livros da historiografia local apresentavam informações sobre sua existência e situação.

²⁰ Projeto Pluriétnica e Intolerâncias Étnicas (1994-1996), que contou com o apoio do Cnpq e da Fundação Ford. A publicação do livro 'Negros no Sul do Brasil' reúne uma coletânea de textos apontando para as principais reflexões sobre identidade negra e territorialização.

²¹ No único livro de história sobre o município de Campos Novos, de Paulo Blasi (1994), não há menção sobre a Invernada dos Negros, embora apresente alguns comentários sobre a existência de descendentes de escravos, como a de antigas damas de leite de alguns personagens considerados folclóricos na cidade. A criação do município foi em 1898. Os dois livros mais conhecidos sobre a historiografia oficial catarinense, de Osvaldo Cabral (1968) e Walter Piazza (1983), também não mencionam a existência ou a história desses descendentes de ex-escravos herdeiros das terras da Invernada dos Negros.

A pesquisa realizada pelo Nuer não tinha uma preocupação em responder aos direitos territoriais consignados na Constituição Federal como “remanescentes de comunidade de quilombos”. Mas antes refletir sobre o tratamento que as populações negras recebiam em abordagens onde prevaleciam argumentos sobre sua inexpressividade numérica e papel menor na história de um Sul “embranquecido” pela colonização européia. A identidade da região sul do Brasil se construiu pela negação do negro e foi marcada pela ideologia do branqueamento a partir da colonização européia, levada adiante pela historiografia oficial. Este processo provocou a ‘invisibilidade negra’, ou seja, uma forma de olhar para os negros como se eles não existissem. (Leite, 1996, p. 49)

A Invernada dos Negros surgiu neste contexto, enquanto um território negro, simultaneamente a identificação de mais de cem territórios negros existentes nos três estados da região Sul do Brasil²². Esses territórios apresentavam uma diversidade de situações de uso e apropriação das terras ocupadas, tanto em áreas rurais como em áreas urbanas centrais e periféricas. A posse da terra, mesmo no caso daquelas regulamentadas juridicamente, ocorria sob forte disputa e conflito com grupos étnicos vizinhos e grupos e indivíduos politicamente influentes. Também se verificou que o acesso a políticas públicas²³ nessas áreas era precário ou inexistente²⁴.

Em Santa Catarina, os estudos antropológicos produzidos a partir do conceito de território negro revelaram conhecimentos sobre as famílias negras de Morro da África, em Jaraguá do Sul; dos Fortunato, em Garopaba; dos Cafuzos, em José Boiteaux e do Sertão de Valongos, em Porto Belo²⁵. Também desnudaram o cenário de conflitos em torno do acesso à terra e os modos específicos de ocupação que podem assumir as territorialidades negras.

²² A produção de um mapa ou de uma lista com os nomes e os lugares não foi produzida. O Nuer, por definição prévia, adotou uma postura de respeito às vontades e interesses das próprias comunidades, de modo a preservar em qualquer circunstância os critérios de autodefinição e as categorias de pertencimento elaboradas e compartilhadas pelos moradores das referidas áreas.

²³ Em todas as localidades pesquisadas registraram-se precárias condições de moradia e acesso a serviços básicos como água, luz, saneamento, telefone, postos de saúde, escolas, pavimentação, entre outras questões. Assim como os vínculos de trabalho e atividades desenvolvidas, que se caracterizavam por vínculos sazonais, com baixa remuneração e exercidos de modo informal como diaristas, serventes, bóias-frias, biscateiros e pescadores.

²⁴ Um modelo de questionário foi elaborado e enviado às prefeituras municipais dos três estados do Sul perguntando sobre a existência ou não de grupos negros no município. Em sua maioria as respostas eram negativas mesmo naquelas áreas em que já haviam sido confirmadas pelos pesquisadores do projeto.

²⁵ O estudo sobre o Morro da África foi produzido por Ilka Boaventura Leite; sobre os Fortunato por Miriam Hartung; sobre os Cafuzos por Pedro Martins; sobre os Valongos por Vera Item Teixeira. (Leite, 1996)

Além dessas, três outras situações no sul do país se apresentavam como paradigmáticas: tratava-se de casos em que o acesso à terra se dava por doação por meio de testamentos, documentos de fé pública lavrados em cartório, para escravos alforriados e seus descendentes. A doação estava condicionada a cláusulas de inalienabilidade e usufruto comum dessas terras. Porém, a existência dos documentos legais não eram suficientes para garantir o direito à terra, sendo alvo de contestações e questionamentos que resultaram na expropriação de grandes áreas das terras doadas. As situações identificadas em Paiol de Telha (PR), Casca (RS) e Invernada dos Negros (SC) surgiram como exemplos da constituição de grupos em que a terra foi crucial para a continuidade de um grupo e uma forma coletiva de vida, mas não a condição exclusiva de sua existência.

Nesses casos, uma territorialidade produzida historicamente, em uma condição de alteridade, mantinha noções de pertencimento e formas de organização social que mobilizou a luta pela recuperação de suas terras. Particularmente, analisei e estudei essa situação em 1998, quando elaborei um relatório histórico-antropológico²⁶ sobre a Invernada dos Negros, parte de um projeto de pesquisa que visava refletir acerca dos métodos de identificação das situações referidas no Artigo 68 da Constituição. Ao final do estudo, não houve interesse por parte da comunidade de herdeiros em acessar o direito constitucional, devido possivelmente as fracassadas tentativas anteriores e seus desdobramentos, que impossibilitavam novas organizações no presente para esse fim.

O interesse da comunidade em acessar a regularização das terras nos termos previstos no Artigo 68 da Constituição Federal, ou seja, como “comunidades remanescentes de quilombos”²⁷, começou a ganhar força a partir de uma ação de tombamento do cemitério em 2003²⁸, determinada por agentes ligados a órgãos públicos de Campos Novos, sem consultar os membros da localidade. Diante de tal fato, algumas pessoas da comunidade retomaram o contato com o Nuer e solicitaram apoio diante da nova situação que enfrentavam com relação a suas terras²⁹. Propôs-se então a realização de uma audiência pública para iniciar o processo de mobilização pela recuperação das terras perdidas. A audiência foi realizada pelo Ministério Público

²⁶ Projeto O Acesso à terra e à cidadania Negra: Expropriação e violência no limite dos direitos, coordenado por Ilka Boaventura Leite (Cnpq, Fundação Ford e Nuer/1998-1999).

²⁷ Foi o caso também de Valongo, em Porto Belo e de São Roque, em Praia Grande (SC).

²⁸ O levantamento e o registro da reivindicação foi realizado pelo pesquisador Alejandro Labale.

²⁹ Ver carta encaminhada ao Nuer publicada no Boletim Informativo do Nuer, n. 3 de 2006.

Federal³⁰, com o apoio da Fundação Cultural Palmares, resultando na abertura de Inquérito Civil Público para averiguar a situação fundiária da Invernada dos Negros. Em 2004, a Invernada dos Negros, recebeu a Certidão de Reconhecimento da Fundação Cultural Palmares como “comunidade remanescente de quilombo”. Ainda em 2004 iniciaram-se os procedimentos administrativos para a regularização das terras pelo Incra-SC³¹. Como parte do conjunto de procedimentos necessários ao processo, um novo relatório antropológico³² foi produzido pelo Nuer, no qual coordenei as pesquisas. Em 2006 o resultado do estudo foi publicado, revelando os mecanismos pelos quais mais de 80% das terras originalmente herdadas através do testamento de 1877 foram submetidas a um conjunto de ações jurídicas que romperam com a cláusula de inalienabilidade e indivisibilidade, transformando-as em terras mercantilizáveis.

Através de uma organização social e política materializada em uma associação comunitária, os descendentes dos antigos legatários herdeiros das terras da Invernada dos Negros³³ passaram a existir enquanto um grupo mobilizado em torno da recuperação das terras perdidas.

1.3 “A história que volta”

‘A história esta voltando’ é uma fala sistematicamente repetida por Florência de Sousa, nascida e criada na Invernada dos Negros, assim como seus pais e avós, e que se identifica como uma descendente dos ex-escravos que herdaram àquelas terras. E Florência repete a fala sempre no sentido de avaliar o contexto vivenciado desde o início da abertura do processo de reconhecimento dos direitos territoriais e culturais como ‘comunidade remanescente de quilombo’.

³⁰ Ministério Público Federal, Procuradoria de Joaçaba (SC), comarca responsável pela região de Campos Novos.

³¹ Atualmente tramitam nove solicitações de regularização fundiária nesses termos no Incra-SC: Comunidade Mutirão e Costeira, no município de Seara; Comunidade Santa Cruz, em Paulo Lopes; Comunidade Valongo, em Porto Belo; Comunidade Campos dos Polí, em Fraiburgo; Comunidade Família Thomaz, em Treze de Maio; Comunidade Itapocu e Areias Pequenas, em Araquari; Comunidade Tapera, em São Francisco do Sul; Comunidade Morro do Fortunato, em Garopaba

³² O relatório foi produzido a partir de convênio realizado entre Ufsc/Fapeu/Nuer/Incra-SC, em 2004 e está publicado no Boletim Informativo do Nuer, nº 3. Outras duas situações foram incluídas por esse convênio: São Roque (SC) e Casca (RS).

³³ A comunidade está organizada em torno da Associação Comunitária dos Remanescentes da Invernada dos Negros. Conforme seu estatuto, o objetivo principal da Associação é a regularização das terras.



Foto 4

Florência de Sousa: ‘A história está voltando’.

‘A história esta voltando’ sintetiza não somente as transformações que a localidade sofreu em função da implementação de várias políticas públicas desde o reconhecimento como remanescentes de quilombo, mas pela possibilidade de viverem e resgatarem a própria história, que agora pode ser restabelecida. Uma história em que a eles próprios podem se dar conta de seus laços, tramas, unidade, conflitos e projetos futuros. O que se colocava antes como desconhecido ou coberto pode agora, na condição de ‘remanescente de quilombo’, ser ‘desencoberto’, verificado, confirmado, revivido. O interesse coletivo acentuado pela constituição das genealogias, a busca pelos documentos oficiais, como o testamento que nunca se teve acesso, o resgate de antigas práticas que deixaram de existir são eventos presentes e cada vez mais valorizados:

Veja Raquel, nos nunca sabíamos nada da nossa historia e agora tudo que a gente tá vendo, tá vendo que é verdade, que é isso mesmo, que nos estamos confirmando. Nos não tinha isso. Agora, a gente sabe que foi assim, que aconteceu tal coisa³⁴.

³⁴ Entrevista com Florência de Sousa, herdeira da Invernada dos Negros, em setembro de 2007.

O interesse pelas genealogias, mais que ligado a possibilidade de afirmação de direitos dos sujeitos, busca fortalecer ainda mais os vínculos que os localizam na rede de parentesco e com os ‘troncos véios’, os que são considerados os guardiões das histórias do lugar nas lutas pela terra. No processo de resgate, algumas histórias vão se destacando, como as referentes à Damásia, uma das ex-escravas legatárias, que aparece como uma das lideranças antigas dos troncos velhos. Damásia aparece como uma mulher de muitas qualidades: forte e trabalhadora, dominava os conhecimentos e preparos das ervas e plantas medicinais, era benzedeira e parteira. Fisicamente é uma mulher de pescoço muito grosso, talvez pela ‘doença do papo’, até recentemente muito comum entre as pessoas da localidade. Narrativas em torno de Damásia agora são reproduzidas por aqueles que as ouviram, ainda crianças, de seus avós. Dona Luzia de Sousa, de 60 anos, neta de Salustiano, vai de Campos Novos até a comunidade para contar essas histórias a seus parentes, amigos e compadres. As histórias sobre Damásia e o fato da outra legatária ser uma mulher – Margarida – deu origem ao nome da primeira associação das mulheres quilombolas da Invernada dos Negros, com o objetivo de produzir artesanato e trocar produtos próprios no pavilhão da comunidade.

Em outro campo, no das políticas públicas, são evidentes os benefícios obtidos pela comunidade com o processo de reconhecimento e regularização fundiária. Atualmente oito programas de políticas públicas federais chegam ao local: Luz para Todos, Fome Zero, Programa do Leite, Horta Comunitária, Habitação Popular, Arca das Letras, Saberes da Terra e Rádio Comunitária. Eles têm melhorado significativamente as condições materiais de sobrevivência das famílias. No entanto, estão longe de atender o pleito principal da comunidade, que é o reconhecimento de seu direito territorial. A cesta básica vem de longe, ensacada, enquanto a terra para o plantio do milho e do feijão e a criação do gado solto está ali, mas inacessível. As poucas áreas de terras hoje ocupadas pelas famílias de herdeiros estão desgastadas devido à produção intensa de *pinus* na região. Por isso a imediata regularização das terras é condição prioritária para a possibilidade de reprodução da comunidade, condição prévia ao exercício pleno da cidadania negra.

As políticas públicas também produziram transformações nas relações cotidianas e nas formas de vida da comunidade, provocando uma diversidade de conflitos internos a serem gerenciados. O problema é que essas políticas se estabelecem a partir de perspectivas universais e homogeneizantes desses lugares, sem considerar as

especificidades culturais de cada uma delas. Então são vistas como lugares identificados como de pobreza e de ausência de recursos pelos agentes e suas políticas públicas. Serve de exemplo o grande dilema quando a comunidade recebeu o programa Fome Zero, que tem por objetivo distribuir alimentos para as famílias carentes. As políticas de identificação de usuários pobres entre os mais pobres, associado sempre a uma distribuição limitada, acabaram se tornando motor de desconfianças entre as famílias.

O caráter assistencialista desse tipo de programa também desvia a atenção sobre a titulação das terras. A chegada do Programa de Habitação popular em 2005 provocou intensa discussão. Algumas famílias estavam ávidas em substituir as casas de madeira com problemas de estrutura e de telhado por outras, de alvenaria. Mas, pela intervenção do Movimento Negro Unificado, a questão passa a ser entre a tradição e a modernidade. Entre demolir as antigas casas e construir novas, decidiu-se construir as novas e transformar as velhas casas em lugares para armazenar equipamentos de trabalho.



Foto 5 (acima)

Casa antiga e casa nova na Invernada, construída com recursos do Programa de Habitação Popular.

Foto 6

Seu Nico de Souza na horta comunitária.

As perspectivas com o processo de regularização também provocaram o retorno de muitas famílias para a localidade. Se até a publicação do relatório de identificação como quilombo eram contabilizadas 34 famílias, atualmente esse número subiu para

127, reunindo aproximadamente 300 pessoas. E pode ser significativamente alterado considerando-se a rede populacional que transcende os limites geográficos da comunidade, pessoas que vivem em Campos Novos e em outras cidades identificados como pertencentes à Invernada. Aí, o número pode chegar a 4.000 pessoas.

No caso do grupo original de 34 famílias, o perfil etário tem predominância de pessoas mais velhas, muitos aposentados rurais e de crianças abaixo de seis anos. Os mais jovens obtêm renda através de prestação de serviços na “firma”, a maior empresa local da região (Iguaçu Papel e Celulose), no plantio e corte de *pinus*. Muitos em condições precárias de segurança e a maioria sem carteira assinada, sobretudo com a terceirização desse serviço pela empresa. As mulheres geralmente trabalham na colheita da maçã nas cidades vizinhas ou como diaristas nas casas de fazendeiros próximos. Sem condições de se reproduzir com as terras que estão sob seu domínio, muitos jovens são forçados a migrar para a cidade, onde trabalham como serventes, pedreiros e diaristas, morando nos bairros periféricos. No entanto, mesmo com esses processos de migração os laços de parentesco, amizade e solidariedade não são perdidos. As redes de ajuda mútua são acionadas tanto no universo da cidade quanto na Invernada.

Muitas pessoas desse grupo não dominam a escrita e a leitura. Por isso a existência de programas voltados à alfabetização de adultos. Um deles é a o Saberes da Terra, criado originalmente pelo Movimento dos Sem-Terra, voltado à formação educacional a partir da valorização e de conhecimentos e saberes identificados como tradicionais. Assim, muitas práticas consideradas antigas, como a criação do gado solto e o cultivo da terra passaram a ser resgatadas e postas em práticas.

Diante de todos esses processos, a comunidade de herdeiros da Invernada dos Negros conseguiu produzir uma cultura que os possibilitou permanecer naquelas terras que são também o seu território. Um território que abarca ao mesmo tempo uma dimensão material e uma dimensão simbólica. Nele está inscrita uma memória coletiva dos membros da comunidade de herdeiros. Nele estão forjadas marcas tradicionais que informam sobre seus vínculos sociais e históricos, referências a domínios familiares, domésticos, comunitários, sagrados e cosmológicos. Para além da noção de parentesco, um território é definido pelo arranjo de locais de socialização, locais de sabedoria, locais de moradia, locais de sustentabilidade. Cada marco está envolto em conhecimentos produzidos e reproduzidos através das sucessivas gerações de herdeiros. Nesse território estão inscritas marcas imateriais profundas, modos de apropriação e

categorização desses espaços. Diante da importância desses temas, o próximo capítulo traz uma discussão conceitual em torno da questão do território e do patrimônio o cultural.

Capítulo II

2. Territorialidade negra e patrimônio cultural: questões conceituais

Nesse capítulo pretende-se estabelecer uma discussão entre o conceito de território e o de patrimônio cultural. O ponto de partida é o marco estabelecido pela Constituição Federal de 1988, ao incluir em seu texto parte das reivindicações dos movimentos sociais sobre esses temas presentes. A partir desse momento, entende-se que a nação brasileira passa a considerar e a reconhecer a diversidade dos grupos étnicos que a compõem, uma vez que a própria CF amplia o reconhecimento com respeito a cultura e ao patrimônio, conforme os seguintes artigos:

Artigo 215 do Capítulo III – Da Educação, da Cultura e do Desporto, Seção II – Da Cultura:

O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. § 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

Artigo 216 do Capítulo III – Da Educação, da Cultura e do Desporto, Seção II – Da Cultura:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formados da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I- as formas de expressão; II – os modos de criar, fazer e viver; III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas, IV- as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico – culturais; V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. § 1º - O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação. § 2º - Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem. § 3º - A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais. § 4º - Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei. § 5º - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

Artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias:

Aos remanescentes das Comunidades dos Quilombos que estejam ocupando as suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos.

Ao analisar a Constituição, Guimarães (2001) vai identificar nesses artigos um avanço menos simbólico contra a discriminação racial, sobretudo por criar a figura jurídica para a ‘regularização das terras de quilombos’. Esses artigos resultam de amplo debate e luta dos movimentos sociais para a inclusão desses temas no texto constitucional.

2.1 O reconhecimento da terra e do território

Como visto, o Artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias garante “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecido à propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes o título respectivos”³⁵. O artigo, que deveria constar no capítulo da Cultura, passou a ter uma configuração de dispositivo transitório atípico e só foi aprovado ao final da constituinte diante da suposição dos legisladores que existiriam poucas situações a serem incluídas na referida lei no país, segundo avalia Dimas Salustiano da Silva (1997)³⁶. Fruto de muitos debates e tensões, o artigo é produto da luta política da militância negra do país, que desde os anos de 1970 se reapropriou do quilombo como representação política e de luta contra a discriminação racial.

Antes disso, a temática dos quilombos ou dos mocambos era tema de discussão pelo menos desde a década de 1930, sob a influência de Nina Rodrigues e outros escritos da antropologia cultural. (Santos, 2005, p. 27) Na época, o objetivo era caracterizar quilombos e mocambos no Brasil na perspectiva da “contra-aculturação”. Num segundo momento, autores como Arthur Ramos, Edison Carneiro e, mais tarde Roger Bastide, produzem interpretações sobre quilombos no Brasil como resistência cultural de uma África – via de regra romantizada –, a partir de uma noção de cultura como uma experiência social estática, com mudanças históricas lineares e enfatizando a idéia de difusão. Nos anos de 1960, essas interpretações vão ser criticadas nas obras de

³⁵ A primeira iniciativa concernente à matéria foi pelo Deputado Carlos Caô (PDT/RJ) em 20/8/87, sob a rubrica ‘emenda popular’. Silva (1997)

³⁶ Desde a promulgação da Constituição existiam dúvidas se o artigo 68 da ADCT seria auto-aplicável ou não. As discussões foram impulsionadas somente a partir de 1995, quando um projeto de lei com a intenção de regulamentar o artigo foi proposto pelos deputados federais Alcides Modesto e Domingos Dutra, com o apoio da Senadora Benedita da Silva. Os anteprojeto foram apresentados no contexto de debates que envolviam as comemorações organizadas por instâncias de governo e pelos movimentos sociais para o tricentenário da morte de Zumbi, líder do Quilombo de Palmares, Dia Nacional da Consciência Negra.

Clovis Moura e, depois, nos estudos de Alípio Goullart, Luís Luna e Décio Freitas. Nesses estudos, os quilombos seriam revisitados à luz de uma proposta analítica marxista, mas também partiam de pressupostos polarizados que indicavam ora a passividade ora a rebeldia dos escravos. Vários autores e interlocutores políticos nesse momento procuravam perceber os quilombos como o principal (quase único) símbolo da luta escrava do Brasil.

Na década de 1970, os quilombos eram sinônimos de luta e representavam um dos ideários de resistência cultural. Surge também o *quilombismo* de Abdias Nascimento como um modo de ver o Brasil com olhos pan-africanistas. Em torno do quilombo se construíram os discursos sobre a etnicidade negra no Brasil e em torno deles também – ao menos como idealização – se imaginava a possibilidade de ideal de união dos negros brasileiros. E foi a partir do quilombo – dos significados construídos em torno dele e de sua história – que se abriu a porta de entrada dos negros como sujeitos políticos de uma certa “história dos vencidos” nesses mesmos anos de 1970. Havia no movimento negro um conceito de quilombo em franca divulgação: reduto de escravizados fugitivos em que o grande modelo era Palmares.

Naquele período ampliava-se a circulação de informações sobre ‘comunidades negras rurais’. Muitos militantes e intelectuais tais como Abdias Nascimento, Clovis Moura, Beatriz Nascimento, Lelia Gonzalez e Joel Rufino dos Santos apresentavam em livros, debates e filmes o quilombo enquanto um idéia-força, um território discursivo. Mas nas universidades brasileiras, como diz Alecsandro Ratts (2003), os discursos iam num movimento contrário, sobretudo nas do eixo Rio-São Paulo. Na Universidade de São Paulo (USP), projetos de pesquisas como os do antropólogo João Batista Borges Pereira, procuravam abranger o que denominava de ‘comunidades negras incrustadas’. O termo incrustado, utilizado propositadamente, visava evitar expressões como ‘isolados negros’ ou ‘quilombos’ e demarcar distância dos termos identificados como utilizados e pelo movimento negro. A proposta evidenciava o critério de seleção dos agrupamentos:

A proposta central do projeto é a de pesquisar comunidades negras rurais incrustadas no meio rural brasileiro que, pelas características raciais ou étnicas de suas populações foram se formando historicamente, como espécie de segmentos diferenciados ou não do que é tido e concebido como o mundo do campesinato brasileiro. (Borges Pereira, 1983, p.12, citado por Ratts, 2003, p. 91)

Um dos primeiros resultados desse projeto foi a tese de Maria de Lourdes Bandeira em 1986, demonstrando a possibilidade de um estudo sobre organização social, distanciando-se dos estudos de relações raciais. Somente mais tarde, através de um aprofundamento e revisão foi incorporada a questão da identificação dos territórios negros. Vinte anos depois surgem os estudos de Fry e Vogt da Unicamp³⁷, sobre a ‘descoberta’ da localidade do Cafundó. Os estudos demonstravam a relação à existência de uma comunidade negra rural no interior do Estado de São Paulo, que mantinha uma “língua africana” associada ao tema da propriedade privada.

O estudo sobre o Cafundó desencadeou um debate entre os pesquisadores da Universidade de Campinas e os ativistas do movimento negro. Diante dessa descoberta, Abdias Nascimento defende um conceito de quilombo em que o identificava como um ‘autêntico movimento amplo e permanente’ devido ao estabelecimento de uma continuidade na organização social da população negra e sua diferenciação com relação a outros agrupamentos negros rurais. Idéias de preservação cultural permeavam as discussões, ao mesmo tempo em que referendavam outros autores negros e reclamavam a falta de estudos sobre o tema. (Ratts, 2003, p. 93)

Nos anos 80, outras definições para quilombo abarcam concepções de resistência negra, lugar de referências de redutos de escravizados e fugidos fortemente ancorados no quilombo de Palmares e no Sítio da Serra da Barriga (onde se realizam memoriais da luta negra). Por outro lado, ‘comunidades negras rurais’ irrompiam no horizonte político e cultural e exigiam estudos com a proximidade do centenário da abolição da escravatura. No entanto, as pesquisas da Universidade de São Paulo produziam uma literatura densa sobre ‘comunidades negras rurais’, em que se identificava a variedade e a diversidade de configurações de acesso e apropriação da terra: doação de terra, compra de terreno, ocupação de zona urbana e rural decadentes. Essa diversidade de situações, no entendimento de Borges Pereira, não poderia ser contemplada pela categoria quilombo, a não que o conceito recebesse uma nova dimensão.

Essa constatação antecipa as discussões que viriam posteriormente em torno do termo quilombo e de sua ressemantização no campo da antropologia e do direito.

No final dos anos de 1980 há um crescente processo de identificação de comunidades negras rurais e a articulação regional das comunidades negras em estados como Maranhão e Pará. Entre as que surgem estão os Kalunga, em Goiás, e Rio das

³⁷ VOGT, Carlos e FRY, Peter (1996).

Rãs, na Bahia. Segundo Ratts (2003), a noção de território negro assume estatuto de categoria científica desde 1988, por vias diversas que incluem as formulações de Abdias Nascimento, Lelia Gonçalves, Beatriz Nascimento e Muniz Sodré, entre outros autores.

Na antropologia, o conceito de território surge como conceito-chave nos estudos sobre os processos de identificação e territorialização dos negros no contexto das relações interétnicas do país. Nos anos 80 foram publicados os trabalhos sobre Ivaporunduva, em São Paulo, por Renato Queiroz (em 1983); Castainho, em Pernambuco, por Ana Maria Monteiro (1985); Cedro, em Goiás, por Mari Nasaré Baiocchi (1987) e Vila Bela dos Pretos, em Mato Grosso, por Maria de Lourdes Bandeira (1988). Consideram-se ainda as pesquisas pioneiras do Nuer sobre territórios negros, que se iniciam em 1988.

As discussões centravam-se na necessidade da ressemantização do conceito de quilombo, pois os pesquisadores avaliavam que havia uma 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 campo. O texto da Constituição, caracterizando os sujeitos de direito como remanescentes de comunidades de quilombos, produziram inúmeros debates e o estabelecimento de um diálogo entre o campo do direito e da antropologia. Simultaneamente se dá a emergência política de várias comunidades negras rurais em todo o país, que resultaram na organização de Encontros das Comunidades Negras Rurais nos anos de 1986, 1988 e 1995. Em 1992, no Maranhão, foi organizado o Encontro Raízes Negras e criada a Reserva Extrativista Quilombo Frechal (MA), no Pará. Em 1995 o tema 'remanescente de quilombos' reapareceu com força durante a realização do I Encontro de Comunidades Negras Rurais em Brasília.

Neste mesmo ano um projeto de lei é proposto pela senadora Benedita da Silva (PT/RJ) para regulamentar o procedimento de titulação para os remanescentes de quilombos, conforme previa o artigo 68 da ADCT. A pedido da senadora, o projeto foi enviado a cientistas sociais e associações representativas para colher sugestões³⁸. Entre as sugestões alertava-se sobre a necessidade de se precisar quais instituições

³⁸ A correspondência remetida por Florestan Fernandes a Alcides Modesto e a carta da ABA endereçada a Senadora Benedita da Silva podem ser encontradas em: Silva, Dimas Salustiano da. Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do Artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias de 1988. Boletim Informativo Nuer. Fundação Cultural Palmares. v. 1, n. 1. Florianópolis: UFSC, 1997.

regulamentariam e fiscalizariam a legitimação da posse da terra, identificando sobreposição de atribuições entre o Incra e a Fundação Cultural Palmares. A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) criticou o termo “remanescentes de quilombos” por entender que esse reduzia o fenômeno a critérios exteriores e arbitrários, pois o projeto apresentava como sendo ‘descendentes dos primeiros ocupantes destas terras e trabalhadores rurais que ali mantêm a sua residência atual’. Criticou também a questão da modalidade de titulação individual, por entender que essa não correspondia à empregada por estes grupos, ou seja, de uso comum. E por fim, discordou sobre a atribuição ao Incra de órgão responsável pelo processo de regularização fundiária destes territórios, por considerar o órgão inapropriado para abordar coletividades distintas culturalmente da massa de trabalhadores rurais, indicando para tanto o Ministério da Cultura.

O envolvimento da ABA com as comunidades negras remanescentes de quilombos tem uma longa história e se traduziu formalmente na institucionalização do Grupo de Trabalho Terra de Quilombo em 1994. Em 1995 a ABA publicou um caderno denominado Terra de Quilombo (O’Dwyer, 1995), abordando as discussões sobre o tema com uma coletânea de textos, que trazia ao debate elementos de uma perspectiva antropológica. Na apresentação do referido caderno o significado do termo quilombo aparece da seguinte forma:

Contemporaneamente, portanto, o termo Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, constituem grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo. Neste sentido constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar filiação ou exclusão (Barth, 1969). (ABA/O’Dwyer, 1995, p. 2)

Este GT foi ampliado com a criação da Comissão de Terras de Quilombo em 1996³⁹. Em 1996, um documento foi produzido e dirigido à Fundação Cultural Palmares apresentando os novos significados e empregos do termo quilombo, entre os quais:

³⁹ O objetivo da Comissão era organizar e planejar as ações da associação com relação ao tema, assim como assessorar a diretoria em ações externas com órgãos do Judiciário e do Ministério Público, buscando garantir o cumprimento das recomendações presentes nos laudos de antropólogos-peritos nos processos de reconhecimento e demarcação desses territórios.

definem-se os grupos que pleiteiam este reconhecimento como grupos étnicos; ressalta-se a forma de apropriação comum da terra por parte destas coletividades; é reconhecida a competência do Ministério da Cultura para legalizar esses territórios; e explicita-se que caberá à ABA a indicação dos peritos para os laudos antropológicos que se fizerem necessários à aplicação do artigo 68 do ADCT⁴⁰.

No documento produzido, a fim de contribuir para os processos de identificação dos sujeitos portadores do direito e fundamentar e tornar a temática mais sistematizada, a antropologia apresentou a seguinte definição de quilombo: “toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos, abrangendo toda a área ocupada e utilizada para subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado”. Para Eliane O’Dwyer (1995), o documento da ABA trabalha com três fios condutores para caracterizar essas comunidades como quilombo: a) segmentos negros; b) grupos étnicos como critérios próprios de pertencimento; c) coletividades que conformaram diferentes modos de vida e de territorialidade, baseados predominantemente no uso comum da terra.

A preocupação naquele momento era a de afastar as “visões frigorificadas de quilombos” (Almeida, 2002) e aquelas do período colonial definida pelo Conselho Ultramarino Português de 1740, em que quilombo era “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoados, ainda que não tenha rancho levantado, nem se achem pilões neles”. As categorias concebidas na perspectiva antropológica como territorialidade, grupo étnico e territorialização entraram em ação nos debates pela potencialidade que ofereciam à redução do alcance da categoria legal “remanescente de comunidade de quilombo”. O conceito de território surge como uma ferramenta analítica para romper com as abordagens clássicas que não levavam em conta as inscrições territoriais e simbólicas enquanto formas privilegiadas de produção social do espaço e dos lugares e das formas de ser e estar dos negros.

Os conceitos de territorialidade negra e identidade étnica abriram caminho para questionar as representações do negro no Brasil bem como permitiram avançar na afirmação política da diferença étnica como forma de acesso à cidadania. Ao mesmo tempo, contribuíram veio para traduzir a situação ambígua do que é ser negro num país

⁴⁰ O documento pode ser encontrado em: Silva, Dimas Salustiano da. Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do Artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias de 1988. Boletim Informativo NUER. Fundação Cultural Palmares. v. 1, n. 1. Florianópolis: UFSC, 1997.

miscigenado como o Brasil: “os sentidos do termo e as experiências nele circunscritas revelam sua ambigüidade: por um lado, a marginalização; por outro sua força simbólica demonstrada no seu persistente poder aglutinador, tornando-o, inclusive, expressão de uma identidade social e norteando inclusive políticas de grupo”. Com relação a cidadania, “os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou foi herdada de antigos senhores através de testamento lavrado em cartório. Decorre daí que, para eles, apropriar-se passou a significar um ato de luta, de guerra.” (Leite, 1999 p. 133) Se o conceito de quilombo vem como mote principal para discutir uma cidadania negada, o conceito de território vem para iluminar, pelo menos para a antropologia, uma parte do passado e da tradição dos negros, determinada até então por uma nação brasileira que insiste em não querer considerá-las e reconhecê-las.

Mais de 15 anos se passaram para que o artigo 68 fosse regulamentado e o debate sobre a ressemantização do conceito de quilombo superado. Isso se materializou com a edição do Decreto-lei 4.887/2003 pela Presidência da República, que detalhou as competências e as etapas de procedimento de regularização dos territórios de quilombos, com a publicação da Instrução Normativa n.16/2004 pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário. Ainda em 2003 foi criada a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir)⁴¹, com status de ministério e objetivo de formular, coordenar e avaliar as políticas públicas de promoção da igualdade racial. Integrando a estrutura básica da Seppir, foi criado o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial.

O texto do Decreto 4.887 incorporou parte das noções elaboradas pela ABA, como registram seus dois primeiros artigos:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para fins desse Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

Os itens consideram como “comunidades remanescentes de quilombos” os grupos étnico raciais definidos segundo critérios de autoatribuição, com trajetórias

⁴¹ Por meio de MP nº 111, convertida na Lei nº 10.678, de 23/05/2003.

históricas específicas, dotados de relações territoriais específicas e com preservação da territorialidade, questões que só podem ser dirimidas a partir de estudos antropológicos⁴². O texto do Decreto incorporou com razoável precisão o conceito de quilombo, mas isso não significou em uma imediata aplicação do direito até o presente momento. O direito previsto na Carta Constitucional tem sido questionado insistentemente e sua regulamentação submetida a inúmeras artimanhas para sua não efetivação⁴³, promovidas por grupos de interesses contrários aos processos de reconhecimento desses direitos culturais e territoriais. Esse tema será abordado especificamente no capítulo IV da tese.

Ainda de acordo com o Decreto, os critérios de territorialidade dos grupos deveriam ser levados em consideração e poderiam apresentar peças técnicas para a instrução do processo. Algo que foi substituído na aprovação de uma nova Instrução Normativa (número 20), que diz respeito à regulamentação dos procedimentos administrativos para implementação do Decreto 4.887. Uma das principais mudanças presentes na nova instrução normativa diz respeito à composição do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, cujas peças são: relatório antropológico de caracterização histórica, econômica e sócio-cultural do território quilombola; planta e memorial descritivo do território, cadastramento das famílias quilombolas, cadastramento dos demais ocupantes, levantamento da cadeia dominial, levantamento de sobreposições e parecer conclusivo.

O relatório antropológico deveria conter informações sobre as terras e edificações destinadas à moradia; as terras para a reprodução física, social e cultural do grupo; as fontes terrestres, fluviais, lacustres ou marítimas de subsistência; as terras detentoras de recursos ambientais necessários à preservação de costumes, tradições e lazer; as terras e edificações destinadas a cultos religiosos e os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos. O conceito de territorialidade é substituído no texto da IN pelo termo 'terra', sinalizando para uma outra direção analítica da questão. A IN foi veementemente rechaçada pelas comunidades quilombolas e recebeu duras críticas da Associação Brasileira de Antropologia, pois

⁴² Um dos primeiros estudos com caráter de perícia foi O Quilombo do Rio das Rãs (Carvalho, 1996).

⁴³ Entre elas está a proposta do PFL, atual Democratas, que ajuizou uma Ação Direta de Inconstitucionalidade, sob nº 3239, questionando o referido decreto, as desapropriações e os critérios de territorialidade. O Movimento Paz no Campo – movimento de ruralistas – que é contra a reforma agrária, propõe um projeto de lei para sustar o Decreto 4.887. E a elaboração de uma Nova Instrução Normativa que regulamenta o procedimento administrativo, cancelando a contratação de antropólogos e substituindo o conceito de 'territorialidade' pelo termo 'terras ocupadas'.

buscava regulamentar os procedimentos e metodologias do próprio trabalho antropológico, vedava a participação de pesquisadores que já tivessem assessorado as comunidades objeto de reconhecimento e definia quais os itens “objetivos” que o estudo deveria contemplar.

O fato é que os procedimentos jurídicos para reconhecimento de direitos previstos na Carta Constitucional através dos artigos 215 e 216 como do artigo 68, produzem a visibilização de processos ou pleitos de questões que ficaram até então às margens, daquilo que ficou considerado como inexistente ou foram invisibilizados. Numa oposição do que ocorreu com relação ao imaginário nacional em que os negros eram inscritos no público, na dimensão mais geral, agora estão inseridos através do campo de direito. Como ‘remanescente de quilombos’ essas comunidades negras são inseridas como um fato no campo do registro patrimonial. Isso levaria a um reconhecimento de experiências históricas, de uma releitura da história dos quilombos.

2.2 O reconhecimento do quilombo como patrimônio nacional

No século XIX parte da produção científica caracterizava-se pelo uso de critérios generalistas, evolucionistas e enciclopedistas. Isso vai antecipar as discussões sobre a questão do patrimônio que se iniciam com a estruturação e organização dos museus enquanto instituições destinadas a comprovação dessas teorias. Neles predominavam as coleções de objetos etnográficos e sob a hegemonia das Ciências Naturais e da Antropologia Física. Segundo Abreu (2007), a relação da antropologia com tais práticas de colecionamento passa a ser alteradas somente a partir do século XX, quando da institucionalização das ciências sociais nas universidades. Neste momento, os museus deixam de ser a expressão hegemônica das pesquisas etnográficas e, conseqüentemente, o interesse dos antropólogos por esse espaço também passa a ser menor.

O século XIX é também marco da consolidação no âmbito do estado-nação quanto ao que se passou identificar como constituinte do seu patrimônio. Uma nação não existe plenamente sem um patrimônio que a constitui e a legitime perante outras nações. No Brasil, a intrínseca relação entre esses dois fenômenos pode ser verificada e ganha contornos singulares pela marcação da experiência africana na língua, costumes, modos, culinária, religiões e formação populacional.

No Brasil do século XIX, como demonstra a antropóloga Lilia K. Moritz

Schwarcz (2004), as teorias raciais tomaram um percurso específico e se transformaram em forma de expressão nos espaços dos museus. Essas teorias científicas tratavam naquele momento de assumir também um papel de recuperação da memória de um país. Ainda segundo a autora, os museus no Brasil foram organizados como cópias dos europeus, adotando modelos evolucionistas e darwinistas sociais na exposição das coleções. As instituições formavam os denominados museus etnográficos⁴⁴ organizados a partir da “idéia de que as culturas se extinguiriam estando os seus vestígios mais bem preservados nos museus metropolitanos.” (Schwarcz, 2004, p. 69)

No Brasil, os museus etnográficos aplicavam intensamente a teoria da evolução social e se viram diretamente associados ao problema da raça e de suas possíveis implicações. Os cientistas dos museus, evolucionistas convictos, não deixaram de aceitar as disposições dos teóricos das raças⁴⁵. Para a ciência antropológica, os museus constituíam espaços para salvar as culturas do seu desaparecimento.

Se os museus se consolidaram inicialmente enquanto espaços para a afirmação das teorias científicas do século XIX, eles também se constituíram enquanto lugares de expressões das nações. “Os museus são como colecionar nações”, como diz Llorenç Parts (2004). Desse modo, os museus também falam ou silenciam, através de suas coleções, sobre o papel e o lugar relegado a cada uma das etnias que compõem as nações. Miriam Sepúlveda dos Santos (2005), ao analisar dois museus de referências no Brasil, discorre sobre os paradigmas teóricos racialistas, de como a mestiçagem e o embranquecimento foram determinantes à forma de representação do negro na formação nacional. O Museu Nacional de Belas Artes⁴⁶ e o Museu da República, ambos localizados no Rio de Janeiro, foram os escolhidos para análise da autora. O primeiro, o

⁴⁴ Os museus etnográficos foram criados no início do XIX e são instituições ligadas à coleção, preservação, exibição, estudo e interpretação de objetos materiais. O primeiro foi o British Museum, de 1753, com acervo das expedições do capitão Cook. Depois, o museu Etnográfico de Ciências de São Petersburgo, em 1836; o Nacional Museum of Ethnology, em 1837; o de Leiden (1837); o Peabody Museum of Archeology and Ethnology, em 1866.

⁴⁵ Para João Batista Lacerda, diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, a antropologia para o museu constituía um ramo das ciências naturais, e isso significava uma estrita analogia biológica substituindo organismos vivos por grupos sociais. Responsável pelo primeiro curso de antropologia em 1887, entendia a disciplina como um ramo da biologia, em que medidas de crânios e análises do sistema nervoso humano constituíam seu ofício. Ele viu nos índios nos Botocudos o exemplo máximo de inferioridade humana, e apontava no branqueamento a grande perspectiva nacional diante do inevitável fenômeno de depuração das raças. No I Congresso Internacional das Raças, realizado em julho de 1911, defendeu sua perspectiva sobre a questão afirmando que “o Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento em um século sua perspectiva, saída e solução, em uma evidente afirmação de que o presente negro de hoje seria transplantado por um futuro cada vez mais branco.” (op. cit. Lilia Schwarcz, 2004, p. 31)

⁴⁶ O museu foi inaugurado em 1937, durante o primeiro governo de Getúlio Vargas.

Museu Nacional de Belas Artes⁴⁷, formado sob a influência da Missão Francesa de 1816, possui um acervo que se caracteriza pela arte regida pelo lema universal onde o negro e sua expressão artística não é considerada. Somado a isso, a arte africana não é reconhecida como arte, sendo citada como arte feita no Brasil, recebendo um tratamento subordinado. Além disso, a representação de negros e mulatos na produção artística nacional do século XIX estava associada ao pensamento sobre raça que predominava no Império⁴⁸. Entre as obras expostas representativas do ideal de branqueamento da nação é a *Redenção de Can*, do pintor do espanhol Modesto Brocos, de 1885. O quadro demonstra a teoria do branqueamento, segundo a qual os negros brasileiros desapareceriam em algumas décadas através dos casamentos com os brancos, e quer representar a eliminação bem sucedida do negro do cenário brasileiro, através da hibridização da raça branca superior com a raça negra inferior. Dessa forma, pensava-se em eliminar a herança africana e em se construir “uma raça superior” para a nação.

O outro museu, o Museu da República⁴⁹, quer representar os presidentes do país e as armas nacionais. Nele está considerada a participação dos indígenas, sertanejos e negros, bem como a cultura popular no projeto republicano do país. No entanto, o museu os apresenta de forma estereotipada. Nele, os negros não aparecem associados ao poder e nem da dita alta cultura ou nas armas. Os negros aparecem junto ao módulo denominado Rua e estão associados ao carnaval, ao samba, ao candomblé e ao mundo da cultura nacional. Nesse Museu, o lugar do negro na cultura nacional evidenciado é no espaço público, na rua, no carnaval, no samba, no candomblé. Para a autora, quando comparados os dois museus, pode-se observar que no “Museu Nacional de Belas-artes encontramos silêncio e exclusão do negro”, enquanto no “Museu da República nos

⁴⁷ O museu reúne uma coleção produzida por artistas europeus e brasileiros, brancos influenciados pelo neoclássico e atende aos interesses de uma elite que se instalou no Brasil a partir da chegada de Dom João VI.

⁴⁸ Entre as obras dos museus analisadas pela autora estão: a) ‘Retrato do Intrépido Marinheiro Simão, carvoeiro do vapor Pernambuco’, de José Correio de Lima (1814-1857). Nela, pela primeira vez na academia um marinheiro negro foi retratado com dignidade, atribuída apenas aos fidalgos da corte. Ou seja, o negro marinheiro aproxima-se progressivamente da possibilidade de ser branco por adotar certa conduta moral; b) a obra do pintor Victor Meirelles “Batalha de Guararapes”, de 1879. A tela celebra os heróis da nação brasileira e inaugura a representação do que será chamado de união de classe, que embora diversas, consolidam a unidade da nação. Nela os negros e índios tornavam-se heróis à medida que se unem às guerras travadas pelos brancos. O negro seria assimilado se adotasse as causas da elite dirigente branca e como ela se comportasse. As obras destacavam as representações associadas ao negro e índios, a adoção de uma postura física e conduta moral (branca) para que seja possível unificar a todos. Na análise da autora as obras evidenciam a tese em que “a assimilação dos negros à cultura do branco faz com eles sejam aceitos integralmente, mas como negros de alma branca”. (Idem, p. 47); c) a obra *Redenção de Can*, já comentada.

⁴⁹ Quando a capital do país foi transferida para Brasília, o palácio do Catete foi transformado em Museu da República. O último governante a ocupar o palácio foi Juscelino Kubitschek.

deparamos com o enaltecimento do negro em práticas populares como o samba, carnaval e futebol”. (Santos, 2005, p. 51)

Os anos de 1930 vão marcar o fim dos museus etnográficos como um fenômeno mundial, pois passam a ser vistos como espaços pouco pragmáticos aos conhecimentos científicos. Entretanto, nesse período, as teorias da mestiçagem tornam-se um tema central a compreensão dos rumos da nação.

Em outra perspectiva, nas duas últimas décadas do século XIX e na primeira do século XX entram em cena as elaborações de Silvio Romero, Euclides da Cunha e Graça Aranha, entre outros, que viam no cruzamento racial uma possível solução para os males do Brasil. Isso significava em outros termos uma saída para a regeneração da etnicidade branca no país, assim como “dar aos elementos africanos e indígenas uma expressão nacional, incorporados a projetos pretensamente sincréticos, que constituíram formas de hegemonia dos setores tidos como superiores em termos étnicos ou culturais”. (Martinez-Echazábal, 1996, op. cit. Ventura, 1994, p. 1) Outros intelectuais, no entanto, consideravam a mestiçagem um verdadeiro perigo para a “saúde do país”, entre eles Nina Rodrigues, que promoveu a tese da degeneração das raças através da mestiçagem.

No entanto, a partir da década de 1920 a mestiçagem vai passar a ser percebida como elemento fundante e favoravelmente diferenciador da identidade da nação, e passa a ser suporte das novas interpretações de cunho culturalista, sobretudo daquelas produzidas pela antropologia de Franz Boas. A partir de uma crítica extremamente eficaz na contestação às teses evolucionistas, esse antropólogo passa a definir cultura a partir de outros termos em que a classificação e seleção dos objetos não eram a meta final da investigação, mas algo a ser arduamente alcançada. Ele criticou o método comparativo entre as culturas como um instrumento de comprovação das teses evolucionistas. Além disso, antecipou a dimensão imaterial ou subjetiva na concepção de cultura, tratando como problema da antropologia o ‘gênio dos povos’, o comportamento de um povo integrando vários elementos de uma maneira particular. A cultura passa a ser vista enquanto um fator muito mais importante do que a constituição física de objetos. Não havia lei geral para Boas que pudesse dar conta de explicar os fenômenos culturais. Cada cultura é integrada e devem ser entendida como algo que é adquirida e não inata. Na visão de Boas, toda a tentativa da antropologia ou do estudo da cultura deve ser a de pensar a diferença cultural.

No Brasil, as teses sobre mestiçagem vão receber influência da teoria culturalista. Nessa direção, os estudos produzidos por Gilberto Freyre⁵⁰ marcam uma ruptura com os discursos sociais de sua época, mas dão continuidade a noção de que o passado possa ser temperado pelo pensamento científico e filosófico do século XIX. Nesses estudos há uma promoção dos conceitos racistas e deterministas através da relação e dependência entre raça e cultura. O pensamento de Freyre vai realizar uma apologia aos valores tradicionais do Nordeste e do papel protagonista que a região teria na formação da brasilidade e da cultura nacional. Além disso, realiza um elogio à mestiçagem e a cultura crioula, enquanto uma cultura de “antagonismos em equilíbrios”, autárquica, de natureza híbrida e muito plástica, na qual existe uma ‘zona de confraternização’ onde brancos, negros, mestiços, mulatos, amos e escravos conviviam num clima de intimidade e mútua cooperação.” (Martinez- Echazábal, 1996, p. 116)

Para Freyre e muito outros intelectuais, a mestiçagem originou um tipo de cultura que pode ser vista como uma espécie de espinha dorsal da cultura brasileira e onde as “maneiras de ser do negro” figuram como um componente essencial do que é ser brasileiro.

Ao analisar as teses de Freyre, Kabengele Munanga (1999, p. 80) vai demonstrar como elas consolidam o mito originário da sociedade brasileira da mistura de três raças (negra, branca e índia), que “trouxeram suas heranças culturais paralelamente aos cruzamentos raciais que deram origem a uma outra mestiçagem no campo cultural”. Dessa dupla mistura (racial e cultural) resultou o mito da democracia racial. Ainda segundo Munanga, Gilberto Freyre valorizou a dissolução das diferenças, ao defender a cultura negra como elemento básico da formação nacional brasileira, preconizou um universalismo ambíguo, temperado pelo conceito de “meia-raça”. Isso significou para a população negra, sem muitas alternativas, desdobrar-se às exigências da mistura que supunha o abandono das tradições para poder progredir.

O ‘retrato do Brasil’ como uma “nação mestiça” introduzido por Freire projetou-se ao longo dos anos, persistindo e se fazendo presente nas reflexões contemporâneas sobre o nacionalismo e o papel da mestiçagem. E vão orientar as políticas na área do patrimônio, sobretudo a partir da década de 1930 quando o estado brasileiro promove a

⁵⁰ Gilberto Freyre, em *Manifesto Regionalista* (1926), em *Casa Grande & Senzala* (1933) e, posteriormente, em *Sobrados & Mocambos* (1936), chama a atenção por causa de seu impacto nos discursos políticos e acadêmicos quanto no imaginário popular.

criação de um órgão específico para isso, a Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan).

A idéia de nação brasileira, principalmente a partir de 1930, tem como alvo a construção de um futuro próspero. “O Brasil é o país do futuro”, frase repetida por gerações comprova esse processo de idealização. O passado, nesse caso, deveria ser preferencialmente esquecido ou pelo menos re-inventado. Na interpretação de Costa (2001), é o desejo de justapor a força do progresso a um passado opressor e não a ênfase em uma suposta ancestralidade comum que marca a nação brasileira. É essa a concepção que está a orientar o pensamento dos modernistas com relação ao patrimônio. A idéia de civilização e modernidade tinha que ser construída a partir de um passado, sem esquecer, no entanto o valor das raízes do povo brasileiro. Mas ao elegerem o conceito de povo, novamente a questão étnica é diluída na elaboração das políticas de patrimônio nacional. Assim, a idéia de mestiçagem é central a elaboração do conceito de povo. Pode-se dizer que a nação brasileira irá se constituir enquanto uma nação formada por um povo avesso ao conflito, comungando uma fé católica e onde não existem diferenças culturais. O Brasil é uma nação formada por um povo mestiço.

A incorporação pela política de Vargas da teoria freyriana da democracia racial e sua conseqüente defesa da mestiçagem, e pelas artes por meio de artistas e escritores modernistas e regionalistas, “soluciona” para o estado brasileiro a questão do nacional, que tinha até então uma forte preocupação com a questão racial. A partir de então, no Brasil, o povo não é mais definido como branco, índio, negro, mas como mestiço. Conforme aponta Guimarães (2002, p.121),

(...) Os negros e índios, na política republicana, são apropriados como objetos culturais, símbolos e marcos fundadores de uma civilização brasileira, mas têm negado o direito a uma existência singular plena como membros de grupos étnicos. Estes são marcos da fronteira da civilização brasileira, remanescentes dos antepassados que criaram a nação, restos e vestígios das origens.

Nesse processo, a população negra e os índios foram absorvidos pela ideologia da mestiçagem no imaginário da nação. Para Jocélio Telles (2002), do final do século XIX até a metade do século XX algumas manifestações de origem afro-brasileira ou de destacada participação afro-brasileiras foram alçadas a símbolos nacionais, entre eles o samba e o futebol. Para Hermano Viana (1995), o papel do Estado foi fundamental na emergência do samba como música nacional e símbolo da brasilidade mestiça. O samba

passa de expressão de camadas populares a elemento central a identidade nacional.

2.3 O modernismo como fundante do pensamento e das políticas culturais

A década de 1930 é marcada pelo início do chamado processo de modernização do país, implementado pelas novas elites urbanas sob a orientação de uma ideologia nacionalista e autoritária. Neste momento também ocorre à formulação de uma política cultural e educacional pelo governo federal. Em 1937, logo após o golpe de estado que veio instaurar o Estado Novo, a Sphan⁵¹ foi criado por um decreto presidencial, subordinado ao Ministério da Educação e Saúde.

Um ano antes da criação da Sphan, em 1936, Mário de Andrade, um dos expoentes do movimento modernista, havia sido convidado para preparar um projeto de criação de uma instituição nacional de proteção ao patrimônio cultural brasileiro. O movimento modernista tinha entre seus objetivos criar um novo país e também um novo homem brasileiro, concebido em termos de uma ideologia nacionalista.

No estudo produzido por Antonio Gilberto Ramos Nogueira (2005) é possível perceber a importância do projeto modernista na formulação da noção de patrimônio cultural, bem como das políticas de cultura, sobretudo pela ação e as idéias propostas por Mário de Andrade. A idéia de cultura de Mário é decisiva à definição de patrimônio cultural brasileiro. Mas como isso ocorre? É através de inúmeras viagens realizadas pelo interior do Brasil, com o propósito de “descobrir a autêntica” cultura brasileira, que naquele contexto significava o equivalente as expressões vindas do povo. Para realizar o projeto, o intelectual viaja para diferentes regiões do país, sobretudo para a região norte e nordeste, munido do método etnográfico de registro de todas as expressões culturais que encontrava nesses lugares.

No período da Primeira República, categorias como povo, nação e estado nacional ganharam outra dimensão. Um novo rumo deveria ser dado à formação da consciência nacional. E no processo de modernização da sociedade brasileira, pressuponha-se uma estreita articulação entre cultura e política. E neste momento, a categoria ‘povo’ assim como ‘cultura popular’ vão ser centrais à estruturação de uma ideia de cultura nacional. Se assim é, então as políticas culturais são o epicentro do poder pela institucionalização de uma memória nacional.

⁵¹ Gustavo Capanema assumiu a direção do Sphan.

Para Mário de Andrade era preciso ir aos lugares onde poderia se encontrar o autêntico e revelar a importância das tradições do ‘povo’ na construção da cultura nacional. Segundo explica Nogueira (2005, p. 65)

Mário vai ao encontro do Brasil autêntico, dos lugares de memória nacional. Especificamente, a ‘Viagem de Descoberta do Brasil de 1924, a Minas Gerais, e as ‘Viagens Etnográficas, de 1927, 1928 e 1929, ao norte e nordeste do País, representam, no contexto do Modernismo, a síntese do pensamento brasileiro na construção de uma cultura nacional. Tais preocupações revelam a importância das tradições como mediadoras da questão nacional. Em busca do universal ele procurava o singular. Nas trilhas de (re)descobertas, procura a gênese e o desenvolvimento da idéia de inventariar o patrimônio imaterial, notadamente a cultura popular.

Ao inventariar a cultura popular, Mário está balizado por várias categorias dicotômicas como tradição e civilização, particular e universal. E é justamente a partir delas que se instaura uma teoria da temporalidade brasileira, algo quase messiânico à noção de patrimônio cultural brasileiro. Segundo Nogueira (2005, p. 238), “a necessidade de traçar uma história evolutiva a partir de uma representação messiânica do passado é que dá sentido às “Viagens de Descoberta do Brasil”, feitas pelos modernistas e, especialmente Mario de Andrade”.

Em todas as regiões pesquisadas, havia uma clara preferência pelo registro da cultura popular musical, minuciosamente elaborado através de trabalho etnográfico caracterizado pela reunião, sobretudo de documentos musicais, intérpretes, coleção de objetos e registros de ensaios, apresentações musicais e fotografias. Para Nogueira, “tal preferência de Mario de Andrade, já antecipava a preocupação com a noção de patrimônio imaterial ou não tangível, como forma de forjar uma identidade nacional em sintonia com o projeto de modernidade. Além disso, essa preocupação representava também a idéia de construção de uma “concepção de unidade cultural a partir do “diálogo entre a cultura popular com a cultura erudita como a única possibilidade de renovação permanente e saída para a crise cultural em que o País se encontrava.”(op. cit., p. 239)

Para o autor, essa era também a forma que Mário encontrou para denunciar o amadorismo das pesquisas folclóricas produzidas no Brasil. A percepção irá balizar as políticas do Departamento de Cultura de São Paulo, quando sob sua direção, como vai tornar mais definida a concepção de inventário. O inventário torna-se uma prática institucional, restringindo-se, no entanto, “ao registro de obras e bens de feição estético-

estilística e valor excepcional para evitar sua demolição ou desabamento, indicando o tombamento como intervenção *in extremis*.” (op. cit., p. 251). Para Mário de Andrade o ato de classificar não era entendido como algo diferente do preservar e ambos eram indissociáveis. Entretanto o classificar seguia orientações precisas e partia de uma crítica acirrada contra a etnografia brasileira, precisando tomar uma orientação muito mais científica. Em seu depoimento dizia:

A Etnografia vai mal. Faz-se necessário que ela tome imediatamente uma orientação prática baseada em normas severamente mais científicas. Nós não precisamos de teóricos, os teóricos virão a seu tempo. Nós precisamos de moços pesquisadores, que vão à casa do povo recolher com seriedade e de maneira completa o que esse povo guarda e rapidamente esquece, desnortado pelo progresso invasor. (Andrade apud Nogueira , 2005)

Nesse fragmento demonstra a claramente a preocupação de Mário com o registro das coisas do ‘povo’, antes que o progresso invasor os destruía rapidamente. A preocupação com o rigor científico estava relacionada ao lugar ocupado pelo folclore como revelador da identidade nacional. Daí a sua acusação contra os teóricos, os folcloristas. Era preciso afastá-los para registrar aquilo que seria a verdadeira raiz brasileira. A busca pela originalidade envolvia também a maneira metodológica pela qual o intérprete ou o pesquisador identificava e alcançava determinados alvos como sendo genuinamente nacional. Nessa perspectiva, “as tradições orais, entendidas como modos de expressão, musicalidade, danças, ritmos, cantos, superstições, são vistas pelos modernistas paulistas como fonte para o conhecimento das verdadeiras raízes do Brasil e de sua gente”. (Nogueira, 2005, p. 262) Era preciso conhecer e registrar essas expressões que estavam ameaçadas pelo progresso invasor advindo da industrialização e da urbanização que avançavam nas cidades. Assim como Boas, Mário defendia a necessidade urgente da saída dos intelectuais e dos técnicos de seus gabinetes para ir ao encontro das “coisas do povo”.

Ao comentar sobre a questão do modernismo, Fernanda Peixoto (1999) afirma que a noção de autenticidade cultural para Mário de Andrade colocava-se sempre como algo central nesse empreendimento, pois era um problema num país que se desenvolveu a partir da importação e da imposição de modelos estrangeiros. A autenticidade, no entanto, era vista através da mescla de legados culturais distintos que produziu sínteses particulares. Esta forma de mistura, de mescla cultural, gera a criação de um caráter próprio, a alma do país, que para o intérprete não podia ser confundido com a noção de

‘pureza’ e nem como uma espécie de ‘cópia’. No entanto, a autora chama a atenção para o fato de o que era visto como autenticidade nacional recebeu interpretação diferenciada por outros intelectuais. Um desses seria a produzida pelo antropólogo Roger Bastide ⁵².

Como demonstra a autora:

Para o primeiro (Roger Bastide), o composto mestiço forma-se pela justaposição (e não pela mistura) de diferentes legados culturais. Para o segundo (Mário de Andrade), ao contrário, mestiçagem relaciona-se à idéia de síntese, de fusão. Só que síntese, nos termos de Mário, não se confunde com estabilidade, como revelam o caráter problemático de Macunaíma e o mulato descrito no ensaio sobre o Aleijadinho. Aí vemos como os mulatos não sinonimizam identidade estável; ao inverso, eles estavam numa situação particular, desclassificados por não terem raça mais. Nem eram negros sob o bacalhau escravocrata, nem brancos mandões e donos”. (Andrade, 1984a [1943], p. 15) Além disso, estes sujeitos, “sem firmeza nenhuma de caráter”, coordenam suas ações pela lógica do individualismo e não pelos princípios da coletividade. Os mulatos, nas palavras de Mário, são “seres sozinhos” (Peixoto, 1999, p. 16)

Para Roger Bastide, a mestiçagem não era um processo de fusão tranqüilo, mas envolvia um jogo de resistência entre culturas, em que a portuguesa teria mais chances de se sobrepor. Nesses embates culturais, poderia se observar à resistência de determinadas culturas em não ser sucumbidas por outras. Essa noção irá dar suporte às reflexões desenvolvidas e a definição de sincretismo, desenvolvida pelo antropólogo. Segundo explica Peixoto (1999, p. 102):

Sincretismo, nesse contexto, significa justaposição de culturas que ocorre mediante processos não controláveis — por exemplo, os traços indígenas que foram redefinindo, com o tempo, os contornos do folclore português original — e processos deliberados — a resistência cultural. Neste último caso, a incorporação da cultura dominante é empreendida para fins de ascensão social — uma espécie de branqueamento por mimetismo cultural — e, de modo mais freqüente, como estratégia de preservação da cultura dominada. A “máscara branca”, como um escudo, revela-se um meio eficaz de driblar o dominador, já que ela esconde o rosto negro, protegendo-o de ataques. Em um caso ou no outro, a idéia é que é sempre possível tirar as máscaras e recompor o perfil original.

O sincretismo é a forma como Bastide passa a entender a mistura cultural, mas também evidencia a trama desigual tecida entre os dois sistemas culturais: “os brancos/europeus que nos três casos constitui o fundamento do composto sincrético e os negros, que lutam para ferir a camada dominante e impor os seus valores”. (Idem, p.102) A religião africana no Brasil é o material ou o objeto pelo qual se pode analisar esse processo pólos de resistência africana e revelar ‘o drama do africanismo reprimido

⁵² A autora cita três artigos publicados em 1941 em que algumas divergências entre Mário de Andrade e Roger Bastide sobre a cultura nacional vão ficar evidentes: ‘A modinha e Lalo’, ‘O desenvolvimento da modinha’ e ‘O desafio brasileiro’.

no Brasil'⁵³. Ela é a única manifestação cultural capaz de inverter o sentido de acomodação das camadas que compõem a totalidade sincrética: aí, a contribuição negra é a base, o solo fundamental. Por esse motivo, oferece ao intérprete o caminho preferencial para a apreensão da África no Brasil. Naquele momento, as preocupações de Bastide não foram incorporadas e nem consideradas discussões sobre as políticas oficiais do patrimônio no país.

Na avaliação de Andréas Hofbauer (2006), Roger Bastide defendia que a escravidão tinha destruído as estruturas sociais africanas, mas não havia abalado os valores culturais africanos. Certos valores tinham sobrevivido e concebidos como 'representações coletivas' ou 'superestrutura' permitiriam a reconstrução de partes da vida cultural africana no Novo Mundo. Ele descreve a 'resistência cultural do negro' como um retorno a tradição africana, do qual a religião - o candomblé - evocaria bem essa África reproduzida no solo brasileiro. Através da religião era possível observar como "o passado resiste à mudança, já que a tradição é sagrada em essência." (Hofbauer, 2006, p. 282). O candomblé, para Bastide, é a própria 'resistência cultural', concebida como algo fechado em si, incomparável com outras manifestações socioculturais. Ao passo que a macumba e a umbanda era interpretadas por ele como parte integrante da sociedade moderna.

Se retomarmos as classificações das abordagens sobre patrimônio propostas por Xerardo (2003), o que se observa nesse período a conjugação das abordagens folcloristas como as patrimonialistas.

2.4 A noção de tradição e autenticidade

Com a criação da Spahn, o 'patrimônio artístico e cultural' do Brasil passou a ser visto como resultado da mistura da cultura promovida pela ação das três raças, enquanto uma espécie de documento de identidade da nação brasileira. A idéia de mistura cultural, no entanto, vem através das teorias evolucionistas em que a noção de civilização está orientada pela idéia de estágios evolutivos de desenvolvimento, onde a

⁵³ Para Bastide, assim como a religião, a poesia, a literatura e o folclore escondem traços profundos na personalidade de seus produtores marcados por sua origem racial. Sob cada linha, diz ele, "há sentimentos reprimidos que deixaram rastros", "ressonâncias em profundidade" que precisam ser verificadas. A relação tríade entre Brasil, Europa e África produziu um sistema simbólico africano e europeu barganhado no Brasil de forma assimétrica e o "produto híbrido obtido é a preponderância branca, ocidental e o obscurecimento das marcas africanas." A escolha de ferramentas metodológicas eficazes e a seleção de recortes temáticos adequados permitem a compreensão dos sucessivos arranjos que operam no interior desse triângulo.

“civilização européia ocidental” aparecia como a referência universal positiva a ser alcançada. Isto se colocava enquanto um problema, pois se ao mesmo tempo em que se buscava ‘redescobrir’ a cultura brasileira, a partir de elementos culturais produzidos pelo africano e pelo ameríndio, como a nação poderia com esse ‘modelo’ alcançar a ‘civilização européia’? Segundo Jose Reginaldo Gonçalves (2002), uma das alternativas era a de adotar uma defesa e valorização da própria cultura e tradição como parte da civilização universal. Dessa forma, poderia a nação se tornar mais ‘madura’ e ‘civilizada’. A noção de tradição surge como chave nesse processo, pois passa a ser percebida enquanto uma espécie de instrumento capaz de ‘atestar’ e dar autenticidade cultural à nação. Tal noção de tradição poderia ser objetificada e descrita em termos científicos e documentais. A tradição, sendo o eixo pelo qual se assegurava a continuidade da nação brasileira, era “algo a ser resgatado, defendido e preservado contra os riscos de esquecimento e perda definitiva”. (Gonçalves, 2002, p. 43)

Mas qual era esta tradição identificada como central à continuidade e coesão cultural da nação e que deveria ser preservada do progresso invasor e destrutivo? Aquela produzida pela contribuição de três heranças culturais: a africana, a ameríndia e a européia. A ênfase nesse aspecto garantiria também a noção de que o Brasil teria uma cultura autônoma e, dessa forma, não estaria condenado a reproduzir a cultura européia. A ideologia da mestiçagem cultural e racial se tornou, portanto, a autenticidade brasileira e também sua tradição, mas que ainda demandava pesquisas e investigação para ‘descobrir as verdadeiras raízes’, através da ação dos intelectuais vinculados ao patrimônio cultural da nação. Esse projeto se colocava como complexo para os intelectuais envolvidos com a questão do patrimônio e, ao mesmo tempo, difícil diante da situação de ‘desconhecimento’ e suposta ‘ausência’ de conhecimento sobre a cultura e sua singularidade. Os meios capazes de realizar este processo de ‘descoberta’ eram retornar aos valores considerados mais autênticos onde a arte e a literatura seriam tomadas como elementos privilegiados para produzir uma “obra da civilização”, que em outros termos, significava uma busca pela ‘redescoberta da civilização’ cultural brasileira, conforme argumenta Gonçalves (2002).

No entanto, essa busca pela autenticidade cultural da cultura brasileira traduziu-se na eleição de diretrizes específicas desempenhadas pelo órgão oficial do patrimônio, a Sphan, como demonstra Maria Cecília Fonseca (2005, p. 107):

1) o principal instrumento de legitimação das escolhas realizadas era

autoridade dos técnicos, sendo desnecessário formularem justificativas mais elaboradas.

2) prevaleceu nitidamente uma apreciação de caráter estético, baseada nos cânones da arquitetura modernista.

3) a consideração do valor histórico dos bens não era objeto de maior atenção, a não ser relativamente à autenticidade das fontes.

4) na verdade, a prioridade era assegurar a proteção legal dos bens através de sua inscrição nos Livros do Tombo, ficando em segundo plano a questão do critério nas inscrições.

Essas diretrizes se distanciavam das questões preteridas pelo modernismo de Mário de Andrade. Entre elas, o tombamento se consolida como uma prática privilegiada pelas instituições de patrimônio e acaba se traduzindo como prática oficial de preservação. Além disso, a seleção de bens entre vários de uma mesma classe ou período eram feitos especialmente por uma atribuição de seu suposto “excepcional valor”, associado geralmente ao seu caráter estético.

A Sphan, em especial na figura de Rodrigo Melo Franco de Andrade (diretor da instituição entre 1937 e 1960), preocupava-se com o estabelecimento de padrões considerados científicos para os critérios de seleção de um bem e que, geralmente, eram distantes dos interesses da população. (Fonseca, 2005, p. 109) Ainda conforme esclarece Fonseca, os pedidos de tombamento eram conduzidos pelos funcionários da instituição ou os autores dos inventários e seus colaboradores. Havia também certa preferência na realização da inscrição de um bem para o tombamento: o da arquitetura religiosa dos séculos XVI e XVII e XVIII. O que ocorreu em termos práticos com relação à questão do patrimônio cultural foi a construção de políticas de tombamento direcionadas prioritariamente “aos remanescentes da arte colonial brasileira, justificada pelos agentes institucionais como decorrência do processo de urbanização, que já se acelerava, e do saque e comercialização indevidos de bens móveis, que eram vendidos por antiquários brasileiros a colecionadores, sobretudo estrangeiros”. Os bens e conjuntos tombados refletiam uma leitura sobre o processo histórico de ocupação das diferentes regiões brasileiras cuja influência portuguesa predominava sobre a indígena e negra, consideradas sem vestígios materiais significativos para tais ações.

No entanto, havia um refluxo nesse movimento. Em diferentes espaços, uma série de encontros acadêmicos, manifestações e organizações procuravam trazer para o debate a questão da expressão dos negros na formação da sociedade brasileira. Entre eles o I Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Recife, em 1934, e a segunda edição do congresso em Salvador em 1937, com a participação de Gilberto Freyre, Edson

Carneiro e Manuel Querino. O objetivo do segundo encontro era compreender a questão negra para a constituição de uma imagem de povo, para a formação do caráter nacional brasileiro.

Outros movimentos reivindicativos buscavam afirmar o negro como brasileiro, entre eles a Frente Negra Brasileira, criada em São Paulo em 1931. A Frente foi, na avaliação de Munanga (1999, p. 97), o primeiro movimento racial realmente reivindicativo após a abolição da escravatura, denunciando o preconceito de cor que alijava do mercado de trabalho a população negra em favor dos estrangeiros e contestando todas as tradições culturais que acreditavam contribuir para a sua discriminação, entre essas o candomblé e a umbanda. De cunho nacionalista de integração e assimilação, esse movimento, virou organização e partido político, sendo extinto em 1937. (Guimarães, 1999 e 2002)

Houve também movimentos importantes como a Convenção Nacional do Negro e o Teatro Experimental do Negro, preocupados em dar ao negro uma nova imagem e escolhendo a escola e a educação como campos de investimento contra a intolerância e o racismo.

Na segunda metade da década de 1940, com a democratização do País, houve uma ampliação do mercado de trabalho urbano e absorção de trabalhadores negros, incorporando-os às classes operárias e populares urbanas. Entre os anos de 1930 e 1950 várias leis foram criadas como forma de institucionalizar essa incorporação entre elas: a lei de Amparo ao Trabalhador Brasileiro Nato, de 1931, e a lei Afonso Arinos, de 1951, que transformava o preconceito racial em contravenção penal. Essas leis visavam condensar o compromisso de continuidade do projeto da democracia racial de nação mestiça e de país moderno. Absorvidos pelo Estado, segundo avalia Guimarães (2006, p.8), “as manifestações artísticas, folclóricas e simbólicas dos negros brasileiros foram reconhecidas como cultura afro-brasileira. O “afro”, entretanto, designava apenas a origem de uma cultura que, antes de tudo, era definida como regional, mestiça e, como o próprio negro, crioula”.

De outra parte, no final da década de 1940 a Unesco⁵⁴ decidiu iniciar uma campanha contra o ‘ódio racial’. O departamento de antropologia no Brasil, chefiado por Arthur Ramos, encarregou uma equipe de antropólogos, sociólogos e psicólogos para coletar dados sobre a questão racial de modo a definir o conceito de raça e conhecer a respeito da temática extremamente controversa das diferenças raciais. O encontro mundial da Unesco, realizado em 1949, em Paris, contou com a participação de vários antropólogos renomados, entre eles Lévi-Strauss. O documento final do encontro foi publicado em 1950: afirma que todos os seres humanos pertencem a mesma espécie (*homo sapiens*) e procura estabelecer os limites claros entre raça e cultura. Nesse sentido, tenta separar o natural do cultural, criticando o freqüente uso incorreto do termo raça, pois constatou-se que grupos nacionais, religiosos, geográficos, lingüísticos e culturais não coincidem necessariamente com grupos raciais. A campanha promovida pela Unesco teria impacto sobre a (re)definição do conceito de raça como também marcaria fortemente a concepção de um novo paradigma em ascensão: a cultura.

Na contribuição que deu a Unesco Lévi-Strauss se opõe radicalmente as explicações oferecidas pelas teorias racistas e pelo evolucionismo e critica as confusões que se fazem entre a noção puramente biológica de raça e as produções das culturas humanas. No entanto, como outras noções, a noção de ‘progresso’ é apresentada também como desprovida de conteúdo político e cultural específico. A noção de progresso não deixaria de operar enquanto um parâmetro para diferenciar entre ‘forma superiores’ e ‘inferiores’ entre ‘avanços’ e atrasos’ nos vários âmbitos culturais, e a idéia de que em todas as sociedades surgem idéias e inovações, muitas vezes ao acaso. Em algumas sociedades, haveria certas ‘tendências históricas’ de maior ou menor grau

⁵⁴ É importante lembrar que a Unesco foi criada logo após o fim da II Guerra Mundial, em 16 de Dezembro de 1945, com o propósito de contribuir para a paz e segurança no mundo com enfoque na educação, cultura, ciências e comunicação no contexto de racismo e do holocausto advindo com a guerra. Em 1950, a 5ª sessão da Conferência Geral da Unesco, realizada em Florença, tornou pública a 1ª Declaração sobre Raça, que negou qualquer associação determinista entre características físicas, comportamentos sociais e atributos morais. Nesse encontro foi aprovada a realização de uma pesquisa sobre as relações raciais no Brasil com o objetivo de oferecer ao mundo uma nova consciência política que primasse pela harmonia entre as raças. Este organismo internacional patrocinou uma série de estudos acerca do tema no país entre os anos de 1951/52. As investigações foram desenvolvidas em regiões economicamente tradicionais, no Nordeste, e em áreas tidas como modernas, no Sudeste. Visavam apresentar ao mundo os detalhes de uma experiência no campo das interações raciais julgada, na época, singular e bem sucedida tanto interna, quanto externamente. No sul do Brasil, essa pesquisa também foi realizada. Contrariando os resultados esperados, estas pesquisas revelaram a existência do preconceito racial e da discriminação.

acumulativo. Na prática, identificadas de ‘cumulativa’ ou ‘estacionaria’, que se manifestariam em ‘culturas progressivas’ e ‘culturas inertes’. A primeira seria marcada por uma história progressiva de aquisição e achados de invenções para construir grandes civilizações e a segunda seria caracterizada por um grau sintético, não chegando a se afastar totalmente da daquela identificada como a mais primitiva. O surgimento das sociedades cumulativas dava-se pelo aumento das ‘coligações’, que possibilitavam trocas culturais. Isso também era avaliado como um perigo, pois as coligações como fontes do desenvolvimento poderiam levar a homogeneização cultural. Assim, Lévi-Strauss solicita às instituições internacionais que se empenhem na preservação da diversidade das culturas, num mundo que está ameaçado em cair na monotonia e uniformidade.

No Brasil, na conjuntura do pós-guerra, a Comissão Nacional de Folclore foi criada em 1947 e lançou a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. A ação resultou na transformação da Campanha em um órgão executivo ligado ao Ministério da Educação em 1958. No período de 1947 a 1964, foram produzidos importantes trabalhos sobre lendas, costumes, mitos, rituais, festas, celebrações, artesanato, culinária, música, arte e cultura popular.

Na década de 1950, outras noções passam a ser difundidas sobre a questão da cultura e raça. Uma delas é a tese de que a discriminação racial no Brasil é de classe e não de raça é refinada por Marvin Harris. A cor para ele seria um componente importante, mas não exclusivo, na estratificação das classes sociais. Outros trabalhos se seguiram nesta direção, especialmente a partir dessa década, financiados pelo Unesco como os trabalhos de Thales de Azevedo e Florestan Fernandes. Para Guimarães (1996, p. 155), as idéias trazidas por Thales permanecem ainda frutíferas à hipótese interpretativa segundo o qual o “‘racismo’ e o ‘preconceito de cor’ sejam formas racializadas de naturalizar a segmentação da hierarquia social. A racialização dessa hierarquia pode inclusive ajustar-se aos negros como são, no sudeste brasileiro, os baianos, os paraibanos e os nordestinos”.

A superação conceitual do paradigma raça possibilitou a sua substituição pela idéia de cultura como uma ‘essência’ de cada povo. Nos anos de 1950, Kroeber e Kluckhohn registram mais ou menos 300 definições de cultura. No entanto, o pensamento estrutural-funcionalista, hegemônico até meados dos anos de 1960, impôs

idéias estáticas a respeito da realidade, concebendo as culturas como entidades coesas e com lógicas próprias. A partir dos anos de 1960, questões como as dinâmicas das relações sociais e conflitos intra e interculturais foram incluídos como objeto de análise de muitos estudos de antropologia. O conceito de identidade, substituindo a noção de cultura, surgia como mais apropriado para dar conta de entender os dinamismos do mundo empírico.

Nesse período, os estudos de Fredrik Barth sobre grupo étnico vão determinar o fim das análises em torno das diferenças objetivas que determinam quem pertence a um grupo ou outro. Os aspectos considerados socialmente relevantes para o grupo, e nos emblemas ou signos selecionados para marcarem a sua diferença em relação a outros grupos, são os focos de atenção e interpretação. O grupo étnico passa a ser definido mais enquanto um tipo de organização social do que por características definidoras de uma etnia⁵⁵.

No Brasil, os antropólogos Roberto Cardoso de Oliveira e Manuela Carneiro da Cunha, a partir da utilização do referencial proposto por Fredrik Barth, deram importantes contribuições ao debate sobre identidade e etnicidade. Roberto Cardoso vai definir identidade como algo que surge por oposição da ‘afirmação de um nós diante dos outros’, sendo contrastiva e também conflitiva, não se afirmando isoladamente. Manuela Carneiro da Cunha entende a identidade étnica como uma forma de organização política que envolve a questão da legitimação social.

A idéia de identidade étnica teria então uma rápida ascensão nos estudos produzidos e contribuiria para que os termos aculturação e assimilação tendessem a desaparecer dos trabalhos antropológicos. A partir dos anos 1980, o conceito de identidade étnica tornou-se um dos conceitos-chave da antropologia e nos argumentos dos movimentos sociais e étnicos.

Num movimento paralelo, as políticas de patrimônio cultural vão se consolidando a partir de discussões que ora se aproximam das discussões sobre a noção de cultura ora se distanciam com objetivos e interesses muito específicos.

⁵⁵ O livro *Ethnicity* (1975), organizado por Glazer Moynihan, representa um marco dessa reflexão, documentando a rápida ascensão do novo termo.

2.5 O quilombo como bem cultural da nação

Em pleno regime militar, no início dos anos de 1970, os discursos sobre a identidade nacional brasileira passam a identificar a nação enquanto uma nação jovem, culturalmente diversa e em desenvolvimento. A ênfase dos discursos sobre a nação será na questão da valorização e reconhecimento da existência de uma diversidade cultural e do potencial de desenvolvimento do país. Esta mudança no discurso nacional é realizada, segundo Gonçalves (2002, p. 50), porque estão presentes nas modernas teorias antropológicas sobre cultura e sociedade. Outro fato importante é que Aloísio Magalhães⁵⁶ assume a direção da Sphan e uma nova direção é dada às políticas de patrimônio.

Essa década registrou significativas mudanças no campo do patrimônio decorrentes das alterações produzidas no debate sobre a questão da noção de cultura. A noção de cultura enquanto algo imutável e homogêneo passa a ser sistematicamente questionada e novas teorias e métodos precisavam ser desenvolvidas para responder a uma realidade no mundo em acelerada ebulição, como demonstra Adam Kuper(2002):

A antropologia da década de 1970 estava muito mais clara e transparentemente ligada aos eventos do mundo real do que o período precedente (...) movimentos sociais radicais emergiram em larga escala. Primeiro veio a contracultura, depois os protestos contra a guerra e, depois, um pouquinho mais tarde, o movimento Feminista: esses movimentos não apenas afetaram o mundo acadêmico, na verdade eles se originaram em grande parte, em seu seio. Tudo o que fazia parte da ordem vigente era questionado e criticado. (Ortner apud Kuper, 2002, p. 261)

Inicia-se um debate no interior da nação sobre a possibilidade de tradução do conceito antropológico de cultura, segundo avaliação do antropólogo Marcio Augusto Freitas de Meira (2004). A cultura passa a ser vista não apenas como arte, mas como um complexo de saberes e práticas de um povo, como um direito fundamental dos cidadãos brasileiros e como um conjunto de políticas públicas, sendo inclusive definidora da sua humanidade e do seu exercício republicano de cidadania. Essa idéia teria começado a se evidenciar, ainda segundo este autor, durante a ditadura militar, através das ações de Aloísio.

No entanto, como explica Gonçalves (2002, p. 51), o propósito de Aloísio Magalhães à frente da Sphan “não é civilizar o Brasil preservando uma tradição, mas

⁵⁶ Aloísio Magalhães assume o Sphan em 1979.

revelar a diversidade cultural brasileira e assegurar que ela seja levada em conta no processo de desenvolvimento”. A questão central que se coloca é como a nação poderá se desenvolver sem perder a identidade nacional, o seu caráter e, sobretudo, sem se tornar dependente de outras nações. Neste sentido, numa política cultural os ‘bens culturais’ desempenhariam um papel central na preservação da identidade cultural, ou do caráter autêntico da nação brasileira diante do processo de desenvolvimento econômico e tecnológico.

Nestes termos, os “bens culturais” são concebidos enquanto uma espécie de ‘instrumentos’ ou como atributos latentes à realização de um desenvolvimento autônomo da nação. A heterogeneidade cultural é valorizada como o elemento mais importante da identidade cultural da nação. Nos discursos nacionais, não é somente a noção de diversidade cultural e desenvolvimento que aparecem destacados, mas uma noção de cultura onde o tempo presente é mais enfatizado e valorizado do que o passado. A direção do olhar projeta-se para o futuro, para pensar a tradição enquanto algo presente no tempo atual e não como uma espécie de ‘resquício’ a ser buscado no passado. Com essa concepção em mente, a noção de “bens culturais” surge como algo importante para identificar aquilo que existe ou se é no tempo presente, e também fundamentar os propósitos futuros que garantam o desenvolvimento da nação.

Entretanto, na avaliação de Gonçalves, tanto a narrativa produzida pela Sphan na gestão de Rodrigo Melo de Andrade quanto na gestão de Aloísio Magalhães são de que o Brasil é concebido como processo inacabado ou inconcluso de formação cultural, econômica e política. E a cultura brasileira continua a ser vista como formada pelas distintas subculturas, em especial a africanas, ameríndia e européia. No entanto, uma distinção se faria entre o pensamento de Aloísio, que ao contrário de Rodrigo não veria nas subculturas um produto de estágios de uma evolução universal em direção a civilização, mas como formas de vida social e cultural atual, diversa e em processo de transformação. A partir disso, Aloísio defendia a ampliação da percepção de patrimônio cultural de modo a incluir outros elementos que não se restringissem a arte e a literatura colonial brasileira, ampliando de certa forma a perspectiva culturalista da Sphan nos anos anteriores pela instituição atuando de forma crítica à postura considerada elitista desenvolvida por seu antecessor.

2.6 Diversidade cultural e desenvolvimento

No início dos anos de 1980, o modernismo já tinha passado por contestação e críticas. As críticas se estendiam tanto ao modernismo dos anos 20 como ao alto modernismo dos anos 50. Nesse período também começam a se delinear críticas com relação às políticas implementadas pela Sphan com relação aos termos conceituais adotados pela instituição. A ênfase dada aos monumentos da cultura do colonizador tornava problemática a identificação da sociedade civil com o patrimônio nacional, já que centrada a uma vertente da nacionalidade. Essas constatações levaram setores do governo observar a necessidade de não só modernizar a administração dos bens tombados, como também atualizar a própria composição do patrimônio, incluindo as manifestações culturais mais recentes, entre elas a cultura popular.

Essas reformulações e críticas vinham sendo traçadas desde 1965, quando a Sphan procurou reformular sua atuação e recorre para isso às diretrizes da Unesco com o intuito de tentar compatibilizar os interesses da preservação cultural da nação ao modelo de desenvolvimento do país.

Nesse período surgiu o Centro de Cultura Popular e a noção de tradicional é enfatizada num sentido muito próximo ao de popular. No entanto, a noção de cultura popular vai adquirir um outro significado daquele produzido por Gilberto Freyre, através do Manifesto Regionalista, em que demonstra uma pretensa autenticidade das manifestações populares que se opõem as transformações da realidade social. O patrimônio popular era traduzido em termos de uma tradição cujo conteúdo se opunha a ordem estabelecida. Para Renato Ortiz (2006), o conceito de cultura popular gestado pelos CCP era definido em oposição à cultura dominante. Isso não evitava a afirmação de que a cultura brasileira é plural e variada. No entanto, o que se procurava sublinhar com essa perspectiva era o aspecto da diversidade cultural e regional da nação brasileira. A cultura é considerada como um complemento ao desenvolvimento tecnológico, o que significa que uma nação, para se tornar potência, deveria levar em consideração os valores 'espirituais' que a definiriam como civilização. O papel do Estado diante desse 'novo retrato' da nação seria o de salvaguardar uma identidade que se encontrava definida pela história e preservar a memória contra a sua descaracterização.

O antropólogo José Guilherme Cantor Magnani (1974) sintetiza a discussão em

torno do conceito de cultura popular⁵⁷, posterior a concepção formulada pelos CCP, pelos cientistas sociais e antropólogos na década seguinte. Diz ele que as manifestações culturais que antes eram pensadas a partir da teoria da marginalidade e de noções de enquistamento e guetos culturais passam a ser pensadas em suas inserções concretas e percebidas como constituintes de uma via de acesso ao conhecimento de sua ideologia e de valores e práticas. A cultura popular é compreendida, nesse momento, como forma de resistência à ideologia dominante, mas também como sendo o produto dessa mesma relação, marcando as discussões o caráter da articulação entre cultura popular e poder. Se no passado o enfoque se constituía mais com a questão da autenticidade ou não das manifestações populares,

a questão agora é a existência de crenças, costumes, festas e formas de entretenimento tal qual são produzidos e consumidos, pois a cultura, mais do que uma soma de produtos, é o processo de sua constante recriação, num espaço socialmente determinado. Produtores e consumidos da cultura popular não vivem em comunidades fechadas sobre si mesmas, mas ao contrário – especialmente nos grandes centros – são em sua maioria trabalhadores de origem rural recente ou remota” (Magnani, 1974, p. 103)

Ainda nos anos de 1970 foi criado o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) e um dos programas implementados⁵⁸ é o mapeamento do artesanato brasileiro. Este programa, assim como outros, visava se aproximar ao máximo do ponto de vista dos produtores e dos consumidores, de modo a apreender, sem preconceitos, essa trajetórias, e a fundamentar uma visão prospectiva. Assim como, pretendia se distanciar da visão romântica que predominava entre os folcloristas de determinados processos culturais. A preocupação central do CNRC era o de modernizar o país sem, no entanto, abandonar o nacional-popular. A garantia de imprimir um caráter científico na seleção de bens ocorria com o apoio das ciências sociais, informática e técnicas de documentação. Para Fonseca (2005, p. 150), a intenção evidente do CNRC “era o de revitalizar a cultura brasileira, inserindo-a no circuito do tema que, no discurso governamental, tomava o lugar da ‘segurança nacional’, embora estivesse articulado com essa preocupação: o desenvolvimento. Era um novo discurso que desse um novo sentido ao desenvolvimento econômico”.

⁵⁷ Jose Guilherme Cantor Magnani, no texto *Cultura Popular: controvérsias e perspectivas*, traça um panorama sobre como a cultura popular esta sendo discutida entre os pesquisadores, a partir de textos reunidos no simpósio sobre marginalidade social na XXVIII Reunião Anual da SBPC, em 1974.

⁵⁸ Foram produzidos 27 projetos pelo CNRC em 1979, com diversos objetivos, alguns deles ampliaram a introdução das questões associadas a etnias e a interação da educação com a cultura. (Fonseca, 2005, p. 150)

Em 1972, a Unesco realizou em Paris a Conferência Geral, que resultou na Convenção sobre a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, alarmada com a destruição de boa parte do patrimônio material que ocorriam nos sítios culturais e naturais existentes em função da construção de grandes obras e do desenvolvimento e urbanização acelerada das cidades. A ação da Unesco, apesar de estar centrada mais aos monumentos suntuosos, demonstra uma primeira preocupação com esse tipo de testemunho e de sua preservação. De fato, após a II Guerra Mundial, a preocupação centrava-se na salvaguarda do patrimônio material ‘excepcional’, alvo de maior destruição. No entanto a preocupação com o patrimônio amplia-se de forma a elaborar recomendações em encontros sobre o tema realizados pela organização em países do terceiro mundo. Entre as recomendações, estavam a proteção de lugares definidos como de “valor sócio-cultural”, de aglomerações tidas como “reservas de modos de vida”, das “criações anônimas surgidas da alma popular” e, por fim, das “obras materiais e não-materiais que expressam a criatividade de um povo”.

Em 1975, após dez anos de o Brasil ter acatado a diretrizes da Unesco para a cultura, um texto⁵⁹ é produzido para nortear a política nacional de cultura, cujo tema central será à afirmação da identidade cultural ao desenvolvimento econômico e social. Ele defende que não há desenvolvimento possível sem a valorização da cultura, pois essa é vista como uma espécie de mola propulsora do próprio crescimento econômico. O objetivo do documento era o de instrumentalizar a cultura de forma a que ela pudesse fornecer indicadores para o ‘desenvolvimento harmonioso’ do país.

Em 1979 foi criada a Fundação Nacional Pró-Memória, vinculado ao MEC, para fins de captação de recursos para projetos na área da cultura. Seis anos depois, em 1985, o governo federal criou o Ministério Nacional da Cultura (MinC), através do Decreto 91.114. O órgão passa a ser responsável pela preservação do Patrimônio, até então vinculado ao Ministério da Educação. Os secretários estaduais de cultura, articulados num fórum nacional, tiveram um papel significativo na implantação do MinC com o argumento de que a União deveria assumir seu papel na coordenação da política cultural.

Em 1989 é aprovada pela Conferência Geral da Unesco a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular. Nela define-se que deve ser protegido o conjunto de criações que provém de uma comunidade cultural, fundadas na tradição,

⁵⁹ O texto foi produzido durante a gestão do ministro Ney Braga, por membros do MEC e do Conselho Federal de Cultura, sob a orientação de Afonso Arinos de Melo Franco.

expressas por um grupo ou por indivíduos e que – reconhecidamente – correspondem às expectativas da comunidade enquanto expressão de sua identidade cultural e social. Os padrões e valores dessas criações seriam transmitidos oralmente, por imitação ou por outros meios; poderiam adotar diferentes formas: a língua, a literatura, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os ritos, os costumes, o artesanato, a arquitetura, etc.

Ao tratar da questão do patrimônio, Pedro Paulo Funari (2006, p. 36) demonstra como a década de 1980 foi marcada pela urgência de movimentos sociais e de carências de recursos tanto no Brasil como na América Latina, mas isto não dissimulou o debate sobre a importância da preservação de bens culturais. As discussões sobre patrimônio cultural ampliaram a sua aceção contemplando também nessa as produções artísticas como populares ou das expressões culturais das classes populares. As discussões sobre o patrimônio continuam ganhando importância e um sentido novo que, segundo o autor, significava em outros termos, a garantia de sua identidade cultural e soberania nacional. Em suas palavras: “o apreço pelo patrimônio cultural estimulava os povos a salvaguardar sua soberania e independência e, por conseguinte, reafirmava sua identidade cultural”. Para o autor, o patrimônio cultural, nesse momento, é valorizado por representar a possibilidade de uma forma de reconhecimento e afirmação de sua identidade no contexto nacional, sobretudo para as camadas populares.

2.7 As lutas pela definição do patrimônio cultural

Nos anos 80, a preocupação com as estratégias de conservação cultural em termos mundiais vai agregar o conceito de desenvolvimento sustentável, em substituição ao de desenvolvimento integrado. Na área da cultura, essas idéias chegam com mais força ao domínio público em 1996, após a publicação pela Unesco do relatório de Nossa Diversidade Criadora. Nele, a entidade reconhece a ‘capacidade criadora de diversidade cultural, e com ela a capacidade propulsora do patrimônio material e, sobretudo do imaterial, como instrumentos imprescindíveis do desenvolvimento. O patrimônio passa a ser questão de ‘eficiência econômica’ e ganha contornos específicos com parcerias entre o público e o privado, entre o Estado e a sociedade em diferentes níveis⁶⁰.

⁶⁰ Até os anos de 1970, o monopólio do estado-nação sobre a política ou a construção de um patrimônio histórico e artístico nacional é colocado em questão com surgimento de novas construções sociopolíticas

Na análise de Fonseca (2005, p. 150), as revisões e reformulações com relação às diretrizes das políticas culturais se sobrepunham a ideia de que havia ainda algo do caráter nacional brasileiro a ser ‘redescoberto’. Volta-se novamente a falar no Brasil em uma tradição como sinônima de unidade cultural da nação brasileira e não como algo cristalizado, mas agora, pensa-se em uma tradição “sobretudo viva, que fosse apreendida em sua dinâmica e em sua pluralidade”. É dessa preocupação que surge a noção de bem cultural como alternativa atualizada e abrangente à de ‘patrimônio histórico e artístico’.

Uma distinção necessária na discussão é justamente a diferença estabelecida entre a noção de bem cultural e bem patrimonial, o qual Fonseca (2005, p. 42) define da seguinte maneira: o bem patrimonial seria aquele sujeito a intermediação do Estado através de agentes especializados e juridicamente regulamentos para fixar determinados sentidos e valores, priorizando “a atribuição de um valor histórico, enquanto testemunho de um determinado espaço/tempo vivido por determinados atores”. Os bens patrimoniais selecionados referem-se fundamentalmente a uma identidade coletiva, definido a partir de uma unidade política que pode ser a nação, o estado e o município. Enquanto bem cultural, a ênfase para sua definição estaria no seu valor simbólico, considerando os agenciamentos, as técnicas de construção e de elaboração assim como os “modos e as condições de produção desses bens, a um tempo, a um espaço, a uma organização social, a sistemas simbólicos”. Desde modo, um bem patrimonial seria aquele que detém algum valor histórico, artístico ou estético, produzindo uma referência identitária regional ou nacional.

Para Jocélio Telles (2002, p.182) o período que vai do início dos anos 60 ao advento da Nova República (1985) vai marcar a ascensão da cultura de origem negra à cultura do poder. Nesse período, tal articulação tem nos discursos oficiais a reiteração da importância da população afro-brasileira, como também se observa uma profícua relação com aqueles que falam em nome da cultura, como os intelectuais, lideranças afro-religiosas e militantes negros. A cultura afro-brasileira torna-se um elemento substantivo no incremento à política desenvolvimentista no período militar e posteriormente numa nova política de implementação de turismo. É também nesse período que ocorre a elevação do candomblé à condição de “imagem-força” do Estado da Bahia (final dos anos 60). Ou seja, a cultura de origem negra atravessa a política em

concorrentes que são de, um lado os estados transnacionais e os blocos econômicos (CEE, Mercosul e a Alça) e, de outro lado, as cidades. (Oliveira, 2004, p. 48)

diferentes governos, com projetos específicos, já que não foram criados pelas mesmas elites. A cultura afro-brasileira passaria a se constituir enquanto um bem simbólico tratado como assunto de Estado e tornou-se um elemento prioritário na implementação da política externa voltada para a África ou outros continentes.

De fato, as políticas internacionais vão influenciar os desdobramentos decorrentes com relação à questão racial e ao direito cultural e territorial dos afro-descendentes no Brasil. Como demonstrado anteriormente, os anos de 1970 marcam um período em que as discussões sobre patrimônio se ampliam paulatinamente aproximando-se da questão dos direitos civis. É um momento também em que a temática África volta com intensidade ao debate sobre a questão racial da população negra no País⁶¹, devido principalmente ao fim das guerras de libertação nacional de Angola⁶² e de Guiné Bissau.

Segundo o historiador Valdemir Zamparoni (2007), o interesse pela África não ficou restrito a comunidade acadêmica, mas expandiu-se por muitas comunidades negras como uma nova força na constituição identitária brasileira⁶³. A inspiração em África foi se distanciando, ocorrendo um refluxo desse movimento somente na década seguinte, através da busca de uma imagem mítica de uma ‘Mana África’, profunda, original, paradisíaca, que serviria de inspiração para a construção de política anti-racista no país. Os usos e abusos dessa África mitificada se ampliaram de forma a buscar um ‘africano’ e uma ‘África’ no Brasil que correspondesse ao do continente.

Desde os anos de 1970, o movimento negro reivindicava também uma representação no governo que se destinasse à cultura afro-brasileira, o que ocorreria somente em 1985, com a criação do Ministério da Cultura (Minc). Ali é instituída uma assessoria destinada a Cultura Afro-brasileira conduzida pelo então militante Carlos Moura.

⁶¹ No Brasil, vários centros de estudos africanos existentes com interesse voltado para o tema, entre eles o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), na Universidade Federal da Bahia, fundado em 1959; o Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (IBEAA), criado em 1961, ligado à presidência da República e fechado com o golpe militar; o Centro de Estudos e Cultura Africana, junto à Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, em 1963, hoje denominado Centro de Estudos Africanos (CEA); o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA) do Rio de Janeiro, em 1973, herdeiro do IBEAA.

⁶² O Brasil foi um dos primeiros países ocidentais a reconhecer o governo do Movimento Popular para Libertação de Angola (MPLA).

⁶³ Segundo o autor, muitos eram militantes de organizações clandestinas de esquerda e tinham a convicção de que a luta dos negros brasileiros deveria ser inspirada mais na luta travada na África do que no movimento negro norte-americano. No entanto, essas idéias foram perdendo espaço e acabou prevalecendo uma agenda das questões raciais pautada mais na experiência das relações raciais norte-americana.

O período também é de luta pela discriminação racial em articulação com as liberdades democráticas. Em 1978 nasce o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR)⁶⁴, com o objetivo de combater o racismo. Uma das manifestações de repercussão do movimento foi durante as atividades organizadas para o Centenário de Abolição no Rio de Janeiro, com a realização da marcha política contra a ditadura racial, reunindo cerca de cinco mil pessoas⁶⁵. O Movimento se alinha politicamente à esquerda revolucionária e ideologicamente assume um racialismo radical. As suas influências são marcadas pela crítica à democracia racial produzidas por intelectuais como Florestan Fernandes e pelos movimentos negros americanos em defesa pelos direitos civis e a luta pela libertação dos povos da África meridional.

O período de 1980 marca o início da formação e qualificação dos quadros e reorganização da militância em projetos políticos setoriais e a criação da Lei SOS Racismo. Na década seguinte verifica-se com maior intensidade a inserção de vários negros nos ambientes universitários, incluindo a pós-graduação, criando uma geração de intelectuais.

Restabelecida a vida democrática no País, em 1985, o estado brasileiro retomará a sua relação com os movimentos sociais, a partir de sua própria estrutura, dos partidos políticos e da legislação. Em 1988 o racismo é criminalizado na Constituição Federal, regulamentada pela lei n. 7.716, de 1989. Um dos marcos desse processo é a criação da Fundação Cultural Palmares (FCP), por meio de Decreto n° 7688/88 e, mais tarde, a instituição de Zumbi de Palmares como herói nacional, em 1995.

A Fundação Cultural Palmares surge com o objetivo de "promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira"⁶⁶. A Fundação surge com propósito com um sentido próximo daqueles vislumbrados pelos pesquisadores vinculados ao registro do patrimônio cultural do Brasil, ou seja, nos termos de uma missão. Como consta em seu site oficial⁶⁷, tem a "missão, formular, fomentar e executar programas e projetos em nível nacional com a finalidade de reconhecer, preservar e difundir os valores e práticas das culturas africanas na formação da sociedade brasileira". Na atualidade, tal missão não se

⁶⁴ Segundo livro organizado pela FCP, o MNU nasce com apoio de inúmeras organizações como o das lideranças religiosas afro-brasileira, a igreja católica, a OAB, Associação Brasileira de Imprensa (ABI) e o Movimento pela Anistia.

⁶⁵ A marcha seguiu em direção a Central do Brasil e foi impedida de protestar em frente a estátua de Duque de Caxias e do Ministério da Guerra.

⁶⁶ O Estatuto é aprovado pelo Decreto n° 418, de 10.01.92.

⁶⁷ Site Fundação Cultura Palmares: <http://www.palmares.gov.br>

resume às práticas de preservação, mas expande-se à produção de projetos nacionais voltados ao reconhecimento e a divulgação da cultura africana na sociedade brasileira. Interessante chamar a atenção para o fato de que observa-se uma mudança semântica nos propósitos da instituição com relação a original: se antes estava centrada na cultura negra, agora essa expressão foi substituída pelo termo cultura africana.

Com relação aos seus propósitos ainda está a implementação de políticas públicas de forma a “potencializar a participação da população negra brasileira no processo de desenvolvimento, a partir de sua história e cultura”⁶⁸. Assim, a fundação alinha-se a Unesco no sentido de que o desenvolvimento e progresso de uma nação precisam estar necessariamente vinculados as potencialidade culturais específicas de cada grupo que a compõem. Nesse processo o termo negro como cultura africana entra para acionar e estabelecerem vínculos que constituíram uma identidade afro-brasileira que ora oscila a partir de uma relação estabelecida com a cultura e o continente africano e ora com aquela produzida pela população negra brasileira. O conhecimento da história da cultura expande-se na atualidade a partir do projeto recentemente criado: o portal Observatório Afro-latino⁶⁹, com o objetivo de reunir informações das comunidades negras latino-americanas. A FCP também assinou a Declaração de Cartagena⁷⁰, com o objetivo de examinar a situação dos afrodescendentes nos distintos contextos nacionais e comparar gestões no campo da cultura e para seu reconhecimento⁷¹.

A FCP conta, entre outras estruturas, de uma Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-brasileiro (DPA), responsável pela atuação na área de etnodesenvolvimento das comunidades remanescentes de quilombos e das comunidades negras e desenvolve ações balizadas pelo Decreto 6.040/2007⁷². Ela também tem a

⁶⁸ Site Fundação Cultura Palmares: <http://www.palmares.gov.br>

⁶⁹ O portal foi lançado em 2008 durante a Festa Literária Internacional de Porto de Galinhas (Fliporto), cujo tema central é a Trilha da Diáspora: Literatura em África e América latina.

⁷⁰ Participaram da assinatura da Declaração de Cartagena ministérios e instituições ligadas à cultura de Angola, Bahamas, Barbados, Brasil, Guatemala, Guiana Equatorial, Jamaica, México, Panamá, Paraguai e República Dominicana; representantes das organizações iberoamericanas; organizações internacionais das imigrações, Unesco, Fundação Interamericana, Aliança de Apoio do Programa Regional de Apoio a Populações Rurais de Ascendência Africana da América Latina e o Fundo Editorial da Casa das Américas de Cuba.

⁷¹ A declaração estabelece uma Agenda de Afrodescendentes das Américas para os anos 2009-2019. Entre as ações está o apoio à criação de um plano de ação do Observatório Afro-latino do Brasil como ponto focal para monitorar e coordenar os avanços dos projetos subregionais; promover a incorporação da dimensão cultural dos afrodescendentes nas políticas, planos, e programas de desenvolvimento; estabelecer um mecanismo de consulta e de cooperação sobre a população afrodescendente, entre os ministérios e instâncias encarregadas das políticas culturais no país; definir um comitê *ad doc* com países do Caribe, da América latina, um da África e um dos países multilaterais.

⁷² O Decreto presidencial 6.040 institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, aprovado em fevereiro de 2007.

função de apoiar projetos de revitalização e preservação dos terreiros de religiões de matriz africana; assim como à confecção de inventários e de políticas públicas como foi a da construção do Memorial dos Lanceiros Negros, no município de Pinheiro Machado (RS), e a manutenção e preservação do sítio histórico da Serra da Barriga, em União dos Palmares (AL)⁷³.

Porém, em uma área de atuação da FCP tem se destacado: a concessão de certidões de reconhecimento às comunidades remanescentes de quilombos, como um dos quesitos prévios a abertura de processo de regularização fundiária como quilombo. Até o presente momento a FCP emitiu 1.124 certidões⁷⁴.

Para além dessas questões, é preciso ainda considerar outros fatos relevantes que contribuíram significativamente para a questão negra e também indígena, especialmente a Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais e a III Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas de Intolerância Correlatas. Esses dois fatos serão relevantes mesmo que ocorridos posteriormente a promulgação da Constituição Brasileira de 1988, pois vão conformar um cenário e contribuir para a implementação dos direitos referentes ao “patrimônio cultural afro-brasileiro” e “remanescentes das comunidades dos quilombos” em nosso país.

A Convenção 169 da OIT foi produzida em 1989 em Genebra e revogou a convenção anterior sobre o tema (de 1957) que presumia a gradativa assimilação desses grupos às nações em que viviam. Os princípios básicos desta nova convenção são: respeito à cultura, religião, organização social, econômica e à identidade própria destes povos; garantia da participação deles nas ações desenvolvidas para proteger seus direitos e assegurar respeito à sua integridade. A consciência da nova identidade passa a figurar como critério fundamental para determinar a existência destas coletividades.

Na III Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas de Intolerância Correlatas (ocorrida em Durban, na África do Sul, em 2001), o foco estava nas complexas formas em que os preconceitos raciais e a intolerância manifestam-se na atualidade. O encontro foi precedido por conferências nacionais e continentais preparatórias onde estavam representados governos e organizações da sociedade civil relacionadas à temática. A

⁷³ Fonte: www.palmares.gov.br

⁷⁴ Segundo informação do site da Fundação Cultural Palmares, o atendimento direto ocorre para 100 comunidades em todo o Brasil, e, indiretamente chega há mais de 200 grupos.

Declaração de Durban ficou aquém das reivindicações dos militantes negros, graças a resistência dos países europeus em reconhecer que a escravidão e o colonialismo foram crimes contra a humanidade, exigindo reparação não somente através de políticas públicas mas também indenizações.

Mesmo assim, a Conferência conseguiu produzir pressão para que os países partícipes implantassem políticas públicas e de reconhecimento da população negra e despertou em países como o Brasil a necessidade de colocar em prática a legislação existente, em especial as de regularização dos territórios quilombolas e a valorização do patrimônio cultural negro. No Brasil, isso significou a implementação de ações afirmativas pelo sistema de cotas e a criação em 2003 de uma Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), com o objetivo de atender e orientar diferentes políticas raciais.

Ainda no campo do movimento negro brasileiro, a década de 1980 marcou a consolidação de duas reivindicações históricas na área patrimonial: a) o tombamento da Serra da Barriga, na cidade de União dos Palmares, em Alagoas, local onde se situou o Quilombo de Palmares, e o reconhecimento de Zumbi, seu líder, como herói nacional; b) o tombamento do Terreiro de Candomblé da Casa Branca, em Salvador, na Bahia, apresentado pelo antropólogo Gilberto Velho, em 1984, e apoiado por vários militantes do movimento negro e pesquisadores cientes do processo de especulação imobiliária que sofria este templo religioso.

No âmbito da questão territorial negra, os movimentos camponeses obtiveram avanços e articulações políticas para pressionar os órgãos fundiários a reconhecer a existência e dar uma definição operacional para as “ocupações especiais” entre os anos de 1985 e 1987. Tratava-se daquelas ocupações fundiárias que não se enquadravam nas categorias censitárias e cadastrais – utilizadas pelos órgãos governamentais até então – como era o caso das ‘terras de pretos’. Estes domínios estariam entregues ou adquiridos por famílias de ex-escravos, ou antigos escravos com ou sem titulação legal. (Almeida, 2002) A mobilização desses grupos se dá através da organização de encontros, como o 1º Encontro das Comunidades Negras Rurais, realizado em 1986 no Maranhão, que se repete em 1988, ao mesmo tempo em que o 1º Encontro de Raízes Negras no Pará.

2.8 O quilombo como patrimônio imaterial da nação

Apesar da inovação, a aplicação dos artigos constitucionais, sobretudo com relação à questão patrimonial, só tiveram impulso maior a partir de 1995, quando houve intensos debates em torno do tricentenário da Morte de Zumbi e em que há debates dos procedimentos de regulamentação do artigo 68 da ADCT/88. No que tange a questão do patrimônio, a sua implementação ocorre pelo impulso promovido pela Unesco e que no Brasil surgiu com a criação do Departamento de Identificação e Documentação (DID), ligado ao Iphan, em 1995. O Encontro de Inventários do Conhecimento, no Rio de Janeiro, patrocinado pela instituição, reuniu trabalhos e experiências de inventário do próprio Iphan e de instituições estaduais e municipais. Nos anos seguintes, o Instituto realizou experiências de inventários de referências culturais em municípios mineiros que possuíam edificações tombadas e, em alguns casos, para instruir dossiês de candidaturas de cidades a lista do Patrimônio Mundial da Unesco.

Em 1997 foi lançada a Carta de Fortaleza, reunindo diretrizes para a formulação de uma política de patrimônio imaterial no país. Dentre as recomendações do documento estão o aprofundamento dos estudos sobre o tema e a criação de um novo instrumento legal capaz de proteger os bens de natureza imaterial. Em 1998 foram criadas pelo governo federal duas instâncias – a Comissão e o Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial (GTPI) – para realizar um amplo estudo sob a matéria no âmbito nacional e internacional, avaliando o estágio atual da questão e sugerindo novas formas de proteção e apoio ao patrimônio imaterial. Como resultado dos trabalhos do GTPI formulou-se o Decreto nº 3.551/2000, instituindo o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro e que cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.

A metodologia para o registro foi criada no contexto de comemoração dos 500 anos do descobrimento do Brasil, em Porto Seguro (BA), em 2000. O antropólogo Augusto Arantes foi convidado pelo Ministério da Cultura para a criação de uma metodologia para o inventário e a realização de um projeto de Museu Aberto do Descobrimento. A descrição dos principais questões com relação a metodologia criada estão analisadas no capítulo 5 dessa tese.

O registro consiste na inscrição de um bem cultural no livro de sua respectiva

categoria e na concessão do título de “Patrimônio Cultural do Brasil”. No período de 2002 a 2004, superintendências regionais do Iphan inventariaram, a Viola de Cocho Pantaneira, o Bumba-Meu-Boi do Maranhão, o Jongo no Sudeste, as Cuias em Santarém, o Acarajé na Bahia, a Farinha no Pará, a Cerâmica Real em Minas e a Cerâmica Terena no Mato Grosso do Sul. Em 2002, ocorreu o primeiro registro de patrimônio imaterial no Brasil: o Ofício das Paneleiras de Goiabeiras, em Vitória, no Espírito Santo.

Na convenção da Unesco de outubro de 2003 surgiu a definição de Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, aprovada na 32ª Conferência Geral. A definição está condicionada aos instrumentos internacionais dos direitos humanos e a necessidade de respeito entre as comunidades, grupos e indivíduos e de um desenvolvimento sustentável. Tal definição levou a noção de patrimônio imaterial brasileiro a uma inserção internacional, no momento em que a cultura e o patrimônio são também tidos como instrumentos poderosos de desenvolvimento local. Para Ana Gita Oliveira (2004) esse processo pode ser identificado no percorrer de diferentes momentos, entre eles o reconhecimento da Unesco de que a questão do patrimônio anuncia um modelo a mais no processo de inserção internacional, e relega a imaterialidade criadora um papel fundamental na geração tanto do progresso quanto do desenvolvimento. O conceito de ‘desenvolvimento cultural’ está associado não apenas com a idéia de que esse deve se relacionar harmonicamente com a cultura, mas encontrar nela suas próprias raízes e dela originar as políticas culturais capazes de influenciar e dar suporte ao desenvolvimento econômico e social⁷⁵.

Entre 2004 e 2007, alguns bens culturais, relacionados com a população negra, foram registrados como patrimônio cultural brasileiro: o Samba de Roda do Recôncavo Baiano; o Ofício das Baianas de Acarajé, Jongo do Sudeste; o Samba de Terreiro, Partido Alto e Samba-Enredo. Em setembro de 2005, é lançado o primeiro edital do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, com o apoio da ABA que possui um Grupo de Trabalho dedicado ao patrimônio cultural desde 2002.

Nesta parte, buscou-se correlacionar as ações de identificação e titulação dos territórios às ações de proteção e tombamento do patrimônio cultural dos quilombos. Procurou-se apresentar os principais conceitos que norteiam as reflexões teóricas

⁷⁵ Em 1988, Frederico Mayor Zaragoza, ao lado do secretário geral da ONU, lança a Década Mundial do Desenvolvimento Cultural (1988-97).

introduzidas pelos estudos acadêmicos, as ações em políticas públicas, a legislação pertinente e as reivindicações feitas pelos movimentos negros e quilombolas, cujo protagonismo é movido pela busca de direitos territoriais e culturais. Procuo mostrar a inter-relação entre o território e o patrimônio cultural, ambos como partes indissociáveis da cidadania negra no Brasil.

No capítulo seguinte, procuro analisar as narrativas sobre os seres sobrenaturais e as profecias atribuídas a São João Maria, para demonstrar o quanto estas estão relacionadas e indissociavelmente vinculadas à territorialidade da comunidade de herdeiros da Invernada dos Negros. Elas serão retomadas novamente no último capítulo da tese, quando estão inseridas na metodologia utilizada para a realização do INRC, que antecede o registro de um patrimônio imaterial.

Capítulo III

3. Visagens, encantos e São João Maria

“O encanto é uma história muito antiga.”

“Olho ruim é pior que macumba.”⁷⁶

No capítulo anterior apresentei uma discussão sobre territorialidade negra e patrimônio cultural, procurando abordar as discussões conceituais de cada um deles e como esses dialogam com os termos referidos nos artigos 68 e nos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988.

Nesse capítulo apresento uma análise etnográfica das narrativas em torno dos seres sobrenaturais – localmente nominadas como visagem e aquelas relacionadas a profecias de São João Maria, um monge que teria percorrido a região do planalto, no século XIX. Em sua peregrinação teria anunciado várias profecias que são reproduzidas pelos atuais herdeiros da Invernada dos Negros. A reprodução dessas narrativas pode ser constatada em outros grupos étnicos da região, mas são aqui evidenciadas, por serem eleitas como elementos da distintividade cultural da Invernada dos Negros, de seu patrimônio imaterial.

As narrativas associadas às visagens são analisadas como um conjunto sobre situações as quais surgem visões ou aparições de seres sobrenaturais. Segundo os moradores da Invernada, a comunidade, as visagens se manifestam em diferentes locais da região da Invernada dos Negros. As visagens estão diretamente relacionadas a locais onde acreditam-se estar depositados e/ou enterrados potes de ouro – onde se encontram os encantos⁷⁷. Neles, as visagens se manifestam com a função de proteger as riquezas

⁷⁶ Tereza de Souza, herdeira da Invernada dos Negros.

⁷⁷ Em 1955, Eduardo Galvão identificou o termo “encantado” como um fenômeno reconhecido pela população de Itá, na Amazônia, como espécie de força mágica atribuída aos seres sobrenaturais. Por influência desses seres sobrenaturais, determinados objetos, todos os bichos e inclusive os seres humanos, dependendo das circunstâncias, poderiam se tornar “visagentos” ou “encantados”. Essa noção não se aplicaria aos santos ou a divindades cristãs. Para essa população, os sobrenaturais habitariam o fundo de rios, igarapés ou poções. Lá também habitariam os seus companheiros, os chamados caruanis. Esses lugares, habitados por esses seres, formariam um reino encantado, semelhante a uma cidade: com ruas e casas, mas onde tudo brilha como se fosse revestido de ouro. Os habitantes desse reino seriam loiros e de pele muito alva. Alimentariam-se de uma comida especial que, se provada pelos habitantes desse mundo, os transformariam em encantados que jamais retornariam do ‘reino’. Os companheiros

enterradas. Nos últimos anos, sobretudo a partir dos processos de regularização fundiária das terras, algumas pessoas afirmam que as manifestações das visagens vêm aumentando. Essa constatação, no entanto, é acompanhada de uma outra: a ‘de que as visagens deixaram de existir porque foram ‘devoradas’ pela plantação de *pinus*’

3.1 As narrativas sobre as visagens

As narrativas sobre as visagens são compreendidas como um lugar privilegiado de análise da vida social da comunidade da Invernada dos Negros e de sua relação com as terras herdadas em 1877. As visagens estão diretamente associadas ao universo das assombrosas aparições e das histórias do tempo da sociedade escravista colonial⁷⁸. Estes eventos assombrosos carregam um poder explicativo sobre o lugar, a relação dos moradores com a mata, com as terras e com o território. Também revelam moralidades, pois o ouro, um dos aspectos mais recorrentes nas aparições, ao ser desenterrado, pode trazer desgraças, ganância, provocar a cobiça, levar à loucura e, até, provocar a morte. Como narra seu Francisco de Souza, o Chico Preto, profundo conhecedor das práticas religiosas: como as bênçãos e os usos das ervas e das plantas medicinais.

Nós, os escravos mesmo enterravam dinheiro. Vamos supor que você enterrava dinheiro, aí matava um ou se não um cachorro, qualquer bicho, e enterrava ali e dizia praquele bicho atender aquele dinheiro. [...] É, cuidar do dinheiro. Se eles marcavam que era pra mim ou era pra você ou era pra você, se fosse pra você era só ela, se fosse pra mim era só pra mim. O outro não tira... e não tira mesmo. [...] Se não for pra aquela pessoa não tira.[...]É, pote, panela né, dessas panelas que tem aí [...]. Daí que dá as visagens, isso aí. Aqui tem isso aí... tem aqui nesse canto aí. Tem aqui, tem pra lá, tem pra cá. Onde quer tem aí. Eu sei onde é que tem muitas coisas aí, mas eu não me meto.”
(Chico Preto, Dez/2007)

Ao mesmo tempo, o ouro é metaforicamente um símbolo que constitui as marcas de ocupação das terras. As visagens são, portanto, narrações que pertencem ao mundo da tradição oral, conhecidas e reproduzidas pelas sucessivas gerações de herdeiros da Invernada dos Negros. Pertencem ao repertório cultural da comunidade e constituem formas expressivas em torno das quais pessoas e grupos articulam suas visões de

desse reino agem como espíritos familiares dos pajés ou curadores e, por isso, acreditariam que eles podem fazer o mal para outras pessoas, assim como têm o poder de atuar, de controlar e de proteger a natureza. (Galvão, 1955)

⁷⁸ Lima (2003).

mundo, seus valores e suas experiências. Elas não podem ser compreendidas apenas como ficções ou parte de processos de imaginação, mas expressam um plano discursivo singular, de um modo de pensar presente no imaginário coletivo que se reconhecem como do lugar. A poesia oral presente nas narrações é uma personificação da memória coletiva.

As histórias sobre visagem são muito referenciadas entre os moradores, mas nem todos admitem publicamente ter vivenciado tais experiências. Os que ainda não tiveram “visagens”, não questionam a sua existência, nem escondem o medo e o receio diante da possibilidade de experimentar momentos tão assustadores. As visagens são descritas pelos seus narradores como uma experiência geralmente individual e sempre atemorizante. Não há relatos de visagens presenciadas coletivamente. Trata-se de um encontro do sujeito com algo que acredita pertencer ao mundo sobrenatural. Nesse encontro os limites entre o mundo real e o mundo sobrenatural se misturam, não permitindo, àquele que ‘tem a visagem’, condições de distinguir ou compreender o que está acontecendo.

Segundo relato dos narradores, as visagens podem se manifestar em vários lugares: na mata, nas estradas ou nos terrenos próximos às residências, independente do período do dia. Porém, há uma maior probabilidade de ocorrerem no período da noite ou de madrugada. Outros afirmam que elas ocorrem de dia, geralmente durante o trabalho na lavoura. Após a visagem ter aparecido em determinado local, eles são considerados “lugares de interdito”, onde as pessoas precisam estar vigilantes, atentas, procurando se resguardar com todos os cuidados para que a visagem não se manifeste novamente. Não há registro de relatos de visagens ocorridas no interior das residências ou em espaços identificados como privados. Ou seja, elas pertencem aos espaços abertos e estão diretamente relacionadas a marcos vivenciados de apropriação tradicional da comunidade. Assim, não é por acaso a existência de relatos de visagem ocorridos junto ao um muro de taipa de, aproximadamente, meio metro de altura e 100 metros de comprimento. O muro foi construído com a intenção de demarcar as divisas das terras herdadas com os vizinhos, com o objetivo de frear as frentes de ocupação que já avançavam em algumas áreas de domínio do grupo. O muro tem sido mencionado em inúmeros relatos produzidos em torno dos usos e da ocupação das terras, como um marco de referência na luta pela preservação do seu território. É uma espécie de memorial e funciona como um símbolo da trajetória de ocupação e resistência de

ocupação das terras herdadas. Um dos narradores sobre as visagens, é o herdeiro seu Valdevino de Souza, o Vino. Ele relata uma das visagens que presenciou:

É... Então era meio dia bem certinho, daí nós tava, nossa casa tudo era chão, as paredes tudo era chão e coberto "estera". Eu, "compadre Tonho e irmão saímos da porta pra fora assim, desceu, não tem cavalo, não tinha bicho nenhum, desceu seis mulas assim no meio do mato e se sumiu num canto assim. Daí sabe a falecida mãe, eu digo mãe ó la as mulas ali, daí eu olha lá, é mula mesmo? e ela dizia "uhnuhn". É mula mãe! Daí ela, creio em deus padre ela disse assim. Daí se sumiu aquelas mulas lá, seis mulas, sem cabeça! (...) Sem cabeça... e ali na taipa véia ali perto do... nós ia daqui vender pinhão lá na cidade, ia carregado e voltava carregado. Daí nós voltamo meio tarde à noite, era meia noite, atravessou um bode preto e pulava em nós e não deixava nós passar. E ia pra lá e ia pra cá. E pulava... daí o pai rezou e se sumiu aquele bode preto. E tem até hoje, se o cara cruzar de noite tem aquele bicho, aquele bode preto.”

As descrições de visagens são reproduzidas geralmente em conversas informais ou durante as rodas de chimarrão, em torno do fogão a lenha, no final do dia ou de manhã cedo, costume cotidiano compartilhado pelos parentes e pelas pessoas do lugar. As visagens fazem parte do mundo cotidiano, da vida e do imaginário simbólico do lugar. Assim, elas remetem a uma situação dificilmente apresentável, ou seja, “quando o significado não é mais absolutamente apresentável e o signo⁷⁹ só pode referir-se a um sentido, não a um objeto sensível”. (Durand, 1988, p. 13-14) Aqueles que a descrevem tendem a ressaltar o quanto esta experiência foi permeada por situações de grande mistério e de difícil compreensão imediata. Nas visagens muitos elementos e seres aparecem e desaparecem, sons assustadores são ouvidos, fantasmas surgem do meio da mata, bichos de ouro são vistos, galos dourados aparecem e desaparecem sem deixar vestígios, mulheres sobrevoam a mata, falam, gritam; bichos lutam com as pessoas, objetos levitam, fantasmas avisam sobre potes de ouro enterrados, fogueiras surgem em círculos na terra e escravos retornam do além.

Quando uma pessoa tem uma visagem, um dos entendimentos que se tem é de que naquele lugar pode estar enterrado um pote de ouro – identificado e nominado pelos narradores pelo termo ‘encante’. Os bichos de ouro ou as pessoas/fantasmas (mulheres de branco, antigos escravos) foram sacrificados no passado para protegerem o ouro ali

⁷⁹ Durand (1988) classifica dois tipos de signos: os signos arbitrários e os signos alegóricos. Os primeiros seriam puramente indicativos, remetem a uma realidade significada, senão presente pelo menos sempre representável. Os segundos, os signos alegóricos, remetem a uma realidade significada dificilmente apresentável. Esses últimos são obrigados a figurar concretamente uma parte da realidade que significam. Dessa forma, o autor define o conceito de imaginação simbólica: quando o significado não é mais apresentável e o signo só pode referir-se a um sentido, não a um objeto sensível.

enterrado. Se a pessoa tem a visagem num determinado lugar, o ouro que se supõe estar lá só poderá ser retirado se estiver realmente destinado a ela. Somente desta forma, poderá ser capaz de vencer o medo para retirar e se apropriar do ouro ali enterrado.

Essas narrativas podem ser vista pelo seu valor literário como sugere Paul Zumthor (2000). Assim, as abordo como uma espécie de poesia vocal, algo constituinte da linguagem humana e fundamentada nas estruturas antropológicas mais profundas. Quando Zumthor trata de vocalidade, evoca a poesia oral. Uma poesia que assume seu papel de comunicadora a partir de elementos como intérprete/narrador e ouvinte. Para esse autor, a poesia vocal consiste em uma diversidade de manifestações: as canções, os contos e/ou as narrativas que contêm certos aspectos não verbais, porém não totalmente contrárias à escrita, são fontes de eficácia textual. O sentido da vocalidade só ocorre quando esses elementos estão juntos, a partir da performance, onde estão presentes o tempo, o lugar, a transmissão, os gestos, a resposta do público. As narrativas sobre as visagens podem ser qualificadas/classificadas como um tipo de performance, já que implicam numa capacidade do sujeito em dominar uma determinada competência, que é do saber fazer: narrar a visagem. A performance, no entanto, não se define somente como uma simples forma de comunicação, pois possui uma ligação estreita como o conhecimento. Por meio da performance se transmite conhecimento e, ao fazê-lo, tem-se a capacidade de modificá-lo. Conforme afirma o autor: “A performance e o conhecimento daquilo que se transmite estão ligados, naquilo que a natureza da performance afeta o que é conhecido. Ela modifica o conhecimento. Ela não é simples mecanismo de comunicação, comunicando ela o marca”. (Zumthor, 2000 p. 37)

A performance, assim definida, está ligada a uma forma de receptividade e a uma repetição de determinados tipos de comportamentos caracterizados que não seriam percebidos como redundantes. Essa forma de receptividade é denominada por Zumthor de reiterabilidade. A capacidade da receptividade ser percebida como não redundante é o que caracteriza a performance. O que é narrado e ouvido não é percebido como repetição, mas porque as pessoas ouvem e recontam e esse movimento percebido como algo atualizado. É algo mágico da poesia vocal. A identificação entre o espectador-ouvinte só é possível pela existência de uma “teatralidade performancial, marcada pela percepção de uma alteridade espacial, “uma ruptura com o ‘real’ ambiente, uma fissura pela qual, justamente, se introduz essa alteridade”. (Ibidem, p. 49) É justamente nessa alteridade que recai a nossa atenção e não nos gestos ou nas palavras, nem na natureza

do meio. Trata-se, portanto, de uma situação performancial em que o importante é a colocação em cena do sujeito em relação com o mundo e com o seu imaginário⁸⁰. A performance, dessa forma, pode ser apreendida por intermédio das manifestações específicas no tempo presente. A performance não é histórica e nem quer buscar uma gênese histórica. A noção se aproxima mais do sentido de originário⁸¹, ou seja, de uma ontologia do perceptivo, que designa o objeto de nossa apreensão sensível e totalizante do real. Como explica o autor:

Nesse sentido, não é falso dizer que a performance existe fora da duração. Ela atualiza virtualidades mais ou menos numerosas, sentidas com maior ou menor clareza. Ela as faz ‘passar ao ato’, fora de toda consideração pelo tempo. Por isso mesmo, a performance é a única que realiza aquilo que os autores alemães, a propósito da recepção, chamam de ‘concretização’. (Zumthor, 2000, p. 59)

Desse modo, a performance pode ser definida como um momento privilegiado da recepção, em que um enunciado é realmente recebido. No entanto, o discurso poético não se define somente pela oposição ou cisão entre a recepção e a performance. Trata-se de um momento único em que o objetivo não é repassar uma informação ou uma simples comunicação, mas consiste em mudar aquele a quem se dirige e, nesses termos, receber uma comunicação é necessariamente sofrer uma transformação⁸². As narrativas sobre as visagens possuem esse caráter de marcar e comunicar um conhecimento único. Elas informam sobre a relação que estabelecem com a terra, marcam um território e dão um sentido único a ele.

As visagens informam para além das relações com a terra e com o lugar, revelam quadros interpretativos da sociedade da qual emergem. Essas narrativas orais podem ser consideradas como um conjunto de expressões discursivas, segundo as quais os sujeitos interpretam a si mesmos, seu passado e a sociedade em que vivem, conforme proposto nos estudo produzido por Lima (2003).

Não se pode afirmar de um modo geral uma origem histórica determinada sobre o surgimento das narrativas que envolvem as visagens. Do mesmo modo, parece impossível afirmar a origem das narrativas reproduzidas pela comunidade da Invernada dos Negros. Pode-se sublinhar somente o registro de uma diversidade de relatos semelhantes recolhidos no interior de todo o Brasil, definidos como ‘visagens’ e

⁸⁰ Apóia-se nas idéias de Féral, J. La théâtralite. Poétique, de 1988.

⁸¹ Terminologia utilizada por Mikel Dufrenne, que a toma de Merleau-Ponty, segundo Paul Zumthor (2000).

⁸² Segundo o autor, o resultado dessa perspectiva levaria ao surgimento de um sentimento apropriável, em outros termos, numa fusão de horizontes de expectativas. Zumthor (2000)

‘encantes’, associados ao ciclo do ouro e da mineração, em que muitos escravos estiveram envolvidos durante o período colonial. Para um dos entrevistados, Seu Vino de Sousa, as visagens vêm de um tempo antigo, do passado:

Os padre jesuítas, os capuchino ,os padre de roupa marrom, eram bem eles. Os índios também, às vezes. E o lugar que tem mais dinheiro do que essa região não existe. E tem mesmo, tiraram e tem mesmo, tem a vontade. As visagens, as visagens têm haver com os jesuítas, com os potes enterrados de ouro que eles deixaram enterrado por aí. Dizem que tem muito ouro enterrado. E quando a gente vai desenterrar ou uma pessoa vai fazer isto, aparece a visagem, né.” (Valdevino de Sousa, Jan/ 2008)

Os motivos pelos quais as narrativas sobre as visagens surgem, se mantêm e são reproduzidas pelos membros da comunidade da Invernada dos Negros estão relacionados com a forma pela qual seus integrantes/membros interpretam o seu modo de vida e o seu passado, sobretudo àquele relacionado ao tempo da escravidão. As visagens são a forma pela qual se pode acessar a relação do grupo como o tempo da escravidão e com os ancestrais, os antigos escravos. No entanto, ressalta-se que essa relação não está por eles associada diretamente, ao tempo da escravidão⁸³ ou sobre castigos, fugas etc. A percepção nativa com relação ao ‘tempo da escravidão’ é constantemente sintetizada na noção de que suas ‘memórias não alcançam esse tempo’. Desse modo, as narrativas sobre as visagens estariam permanecendo interligando o que estaria supostamente separado. Elas acessam e atualizam os vínculos produzidos entre um tempo passado ou o ‘tempo da escravidão’, com o tempo presente. São formas pelas quais pode-se reinterpretar eventos ocorridos no passado.

Essa possibilidade de acessar um passado pelas narrativas das visagens é um tipo poesia para Zumthor (2000) e rememoração para Benjamin (1972). Por meio das narrativas é possível acessar um passado histórico desaparecido ou esquecido, em termos de intensidade e não de cronologia. Gagnebin (1999), recorrendo a Benjamin, demonstra a importância central da narração para pensarmos sobre as noções de tempo e de história, a partir dos conceitos de origem (*ursprung*) e de rememoração (*eingedenken*). Segundo a autora, o termo origem de Benjamin não se refere a uma negação absoluta da dimensão histórica, mas a uma forma de apreensão do tempo histórico em termos de intensidade e não de cronologia. A noção quer antes se

⁸³ A relação que se estabelece com o ‘tempo da escravidão’, caracteriza-se muitas vezes, por uma reação de silêncio absoluto, está diretamente relacionada ao discurso hegemônico de que o sistema escravista na região teria sido menos violento do que no restante do país.

distanciar de concepções como a de desenrolar histórico e remeter a um passado que é acionado por meio do ato de lembrar ou da leitura de certos signos ou textos, denominados de rememoração (*eingedenken*). Rememorar implica, nesse sentido, em um processo mediativo e reflexivo. Não se tratam de reencontros imediatos com o passado, como se a lembrança pudesse agarrar uma substância, mas de uma determinada ‘promessa de regresso ao passado’, pois o passado é algo que está sempre ameaçado e possui o sentido de passado/desaparecido (*vergangen*). Assim, para Benjamin, o movimento de volta ao passado ou à origem implica em um duplo sentido de reconhecimento: ‘por um lado, como restauração e reprodução, e por outro lado, e por isso mesmo, como incompleto e inacabado (não fechado)’. A vontade de regresso ao passado contém também a precariedade desse processo e alude a um sentido de restauração, ou seja, o reconhecimento de que a recordação de uma ordem anterior é também a fragilidade dessa ordem. Portanto, rememorar é restaurar um movimento da origem sempre incompleto, não fechado e voltado para o futuro.

A origem seria uma retomada do passado com abertura para futuro. O *ursprung* (origem) é uma categoria histórica e não uma forma atemporal. E por isso inacabamento e abertura também lhe pertence, são as condições de possibilidade (não a garantia) do seu completo desdobramento. (Gagnebin, 1999, p. 15)

Rememorar o passado não é simplesmente uma restauração do passado, mas uma transformação do presente, que é retomado e transformado. Assim, o sentido de origem torna-se profundamente histórico, pois a restauração não significa um retorno às fontes, mas antes o estabelecimento de uma nova ligação entre o passado e o presente. (Gagnebin 1999, p. 16)

As visagens, a partir dessa interpretação, são formas de rememoração. Para os narradores das visagens algumas aparições seriam “almas” de escravos sacrificados no lugar onde o ouro era enterrado. Essa seria uma prática adotada pelos fazendeiros - os proprietários do ouro - como forma de assegurar o segredo sobre a sua localização. A aparição de seres vindo de um outro mundo - as almas dos escravos sacrificados no passado - nesses lugares demonstra que ali se encontra pote de ouro enterrado.

As visagens, reproduzidas ao longo do tempo pelos membros do grupo e pelas sucessivas gerações de herdeiros, podem ser entendidas como formas pelas quais se pode falar, revelar e resignificar os eventos ocorridos no passado. Além de carregarem

um poder explicativo sobre eventos relacionados à escravidão, as visagens comportam conteúdos morais importantes para consolidar as relações sociais. Afinal, o ouro está de alguma forma associado à maldição, fazendo com que tanto a sua exploração quanto a sua posse sejam consideradas situações que podem trazer desgraças e morte. O ouro enterrado está associado à ganância e se constitui em um sinal de extrema cobiça, lançando sua maldição sobre quem o possui. Estes eventos simultaneamente, descrevem, julgam e revelam o sofrimento dos negros no tempo da escravidão. Eles são elaborações de sentidos de práticas coletivas. Através das narrativas pode-se perceber as explicações que o grupo elabora sobre o mundo a que pertence e sobre os valores e moralidades que dão sentidos as suas ações.

O depoimento de Dona Maria Santa de Souza, benzedeira e parteira da comunidade e profunda conhecedora do uso e do preparo das ervas e plantas medicinais, confirma o sentido dessas narrativas. Certa vez, conversando sobre as visagens, ela relatou que não gostava muito de falar sobre isto, porque os escravos voltavam. Sem entender muito bem o que ela queria dizer, pedi que explicasse melhor:

As visagem é quando tem pote de ouro enterrado, os fazendeiro mandava enterrar o pote de ouro e lá mandava matar o escravo para que ninguém soubesse onde tava o ouro. Por isto que os escravos voltam....[...] Quando tem visagem você não pode soprar assim pra trás, tem que soprar pra frente, que aí ela vai...[...] Mas não dá pra falar muito porque dona Raquel, dá muito medo, é barulho de corrente pra um lado, é pra outro, e a gente cai no buraco, é tudo eles que faz. Eles volta. (Maria Santa de Sousa, Jan/2008)

Ao ser questionada sobre o que deveria fazer caso me deparasse com uma visagem, não houve uma resposta imediata de Dona Santa. A resposta só viria posteriormente, quando ela se sentisse segura o suficiente para retomar o assunto que lhe causava receio e lhe exigia certo tipo de preparação espiritual, pois as visagens poderiam retornar nessa situação. Então, quando esse momento chegou, ouvi o seguinte:

Santa: Olha só, elas aparecem por tudo que é lugar por aqui, aqui perto mesmo dá pra ver onde elas apareceram (aponta da janela para áreas do seu terreno). Mas quando elas aparecem tem que rezar o terço e benzer o lugar.

R: Benzer como?

Santa: Você tem que fazer o sinal da cruz ali e não é bom retirar o 'encante', ele deve permanecer lá, no lugar. Pois se a gente tira ele, traz só desgraça, é só morte, destruição,...) porque é a ganância que atrai isso. Não dá pra pegar, não. (Maria Santa, set. 2006)



Foto 7

Dona Maria Santa de Souza.

Uma outra narrativa significa sobre as visagens é novamente de seu Vito de Souza. Como um contador de causos, ele relata em voz baixa as histórias de visagens que viveu e ouviu de seu pai, de parentes e de conhecidos. Há uma poética oral nessa forma de narrar, em que o corpo e a voz dos sujeitos, marca um ritmo, um tempo, em que marcas do passado são materializadas e atualizadas. A cada história, o poeta/narrador recria a sua obra, inaugura o lúdico da transmissão. Assim a narrativa é um eterno processo de atualização e recepção, incorpora os sentimentos, a memória coletiva da comunidade, incorpora informações e experiências com outros moradores ou

narradores. Acompanhado de sua esposa, Tereza, ele contou a seguinte história, que ambos tinham vivido:

Seis horas de tarde aparecia uma velinha, com um pano amarrado na cabeça; seis horas da tarde, todo o dia. Daí o trator foi lavrando e nos fomos chegando, todo mundo ali ativo aquele tempo, que nos ia ganhar dinheiro. E foi no que deu. O trator lavró lá e ergueu com a panelinha e eu já pequei a panelinha. E o patrão chegou na hora, se sabia que tinha e me tomou da mão... e ele ficou bem louco. E disse, eu vou levar essa panela pra pomba foiagem, pois não temo nada pra planta foiage.(folhagem). Eu sabia que era dinheiro, enfeitou e tal, e eu disse pois pegue e leve. Daí chegou lá e pediu pra mulher umas bolsas, pra fazer rancho que ele ia ficar uns 30 dias lá pra Cascavel.

Nesse momento, Teresa o interrompe para corrigir a história. Ela narra da seguinte forma:

Teresa: Não, Vito. Ele (o patrão) pediu as bolsas porque ele ia pra Cascavel compra uns terreno que tinham ligado pra ele sobre os terreno lá. E ele ligou e disse que ia comprar fruta pra nos.

Vito: 30, 40 dias comprou 600 colônia de terra, em Cascavel. E o que eu deu? Seis meses morreu. Louco e falando, tomei o dinheiro da mão do rapaz que era pobre e tirei a vez e o tempo dele de ficar numa boa. Morreu falando. Não era pra ele, era pra mim. A panela de dinheiro é pra quem é. E bem assim. Nunca mais a velhinha apareceu...

R E como era a panela?

Vito: E a panela como era mais ou menos dessa altura (mostrou com as mãos a largura de uns 20 cm) Tinha esterco de gado assim.

R. E dentro?

Vito: Tinha 20, 21 estreline, estreline, não sei o que é, não cheguei a vê né.

Até hoje eu me arrepio daquilo.

Antes mesmo de terminarem o relato, os dois expressaram estarem se divertindo com a situação, rindo muito, mas não escondiam o temor sentido pelo arrepio provocado pelas lembranças em torno da experiência dessa visagem. Destaca-se aqui a relação moral estabelecida entre a apropriação equivocada do ouro pelo patrão, quando o ouro estava destinado para outra pessoa, e as conseqüentes desgraças que lhe ocorreram: “ficou louco e morreu rapidamente”. Vito narra outra história, que ocorreu quando ainda era criança, com o mesmo teor de alerta com relação ao destino predestinado de quem se apossa do ouro que não é seu:

Viu, olha eu tinha uns 12 anos, e o meu tio deu uma panela de dinheiro em vida, pro falecido meu pai, em vida.

Ele disse, essa panela de dinheiro é pra você, Nelson. A outra lá e pro meu netinho não é pra mexe. Você vai lá e tira a panela de dinheiro. E ele morreu, mas o falecido pai não tinha tirado a panelinha de dinheiro. Bem aí na Corredeira, ele apareceu, bem as seis horas da tarde, a tarde, seus horas da tarde. Você vai lá e me tira a panelinha de dinheiro por meu neto. Já tinha morrido o home, apareceu ele. Pois ele veio ai e comprou umas velas. Ele veio ai e comprou um maço de vela, pegou uma cachaça, que ele tomava umas cachacinha. Não tinha

medo, ele e o tio dela. Era pros dois, caminhando, Daí ele veio aqui, comprou um maço de velas, que ele tinha pedido. Pegou uma cachaça também, que ele não tinha medo, bebeu uma cachacinha, ele e o tio dela. Caminhando e proseando pela estrada e do Ibicuí pra diante caminhando. Chegou no Ibicuí, ele disse: daqui eu não vou passar por ai, e daqui pra frente eu não vou. E aí ele se sumiu, tomou doril e sumiu (risos). E lá pra frente andando de novo, sapatinho⁸⁴ véio, de terno, todo arrumadinho. Quando chegou lá, disse é aí ô, bem aí e debulharam tudo e nada. Você ta mentindo pra nos, seu Chico veio, pois não tem nada aqui. E gritou alto. E o tio dela que tava a cavalo, caiu do cavalo, perdeu a voz. E não tiraram a panela de dinheiro. E o tio lá do Ibicuí, que tinha aparelho, foi lá e tirou a panela do dinheiro. E o que é que deu? Não era pra ele, tomou veneno e morreu.

Em um outro relato o aparecimento de visagens está relacionado a contextos de mudanças bruscas e inexplicáveis do clima, conforme o depoimento de Vино:

E tinha aí, tinha naquela curva ali, era onze meia da noite, o meu companheiro, acercava ele e vinha aquela fala: o dinheiro é pra vocês, se você não pode tirar dá para o companheiro. Assim ela falou.. Ahh, mas não deu outra. Cerco nos lá. Bem no meio da estrada. O luar véio que tava limpinho, coisa mais linda do mundo. E o que que deu? Anoteceu que não enxergamo nada, que não enxergava o outro. Tava limpo. E daí o que aconteceu? Ficamo com medo e eu disse: vamo corre? E corremo e a panelinha vivia estourando assim, ia saí fora. Corremo 100 metros e tava no mesmo tipo, bem cravinho. E se nos ficava ali, ia sair dinheiro, não precisa nem ... não e nunca mais a panela de dinheiro, ela se encanto, né.
 R. Ela se encantou?
 Vино: Se encanta. E tem mais uma se não batiza, ela fiu (fazendo um assobio pra dizer que ela desaparece)
 Tereza: tem que fazer uma cruz assim pra corta ela.
 Vино: Se não é batiza normal, que nem batiza criança.
 Tereza : mas o bom mesmo é corta, é corta, assim (faz o sinal da cruz no ar).

Percebe-se novamente nesse relato que o medo é um dispositivo para deixar intocado o lugar, a própria terra marcada pelo encante. Para acessar o ouro é preciso benzer o local com o sinal da cruz. Em várias situações o sinal da cruz produzido pelo movimento das mãos é um ritual importante em casos de ameaça, como forma de solicitação de proteção. Na situação anteriormente descrita, mesmo diante de uma panela que ‘estourava’ e se mostrava muito visível, o temor provocado pela mudança do tempo fez com que os dois desistissem do ouro e saíssem desesperados do lugar. O dinheiro sairia da panela que ‘estourava’, mas se encantou subitamente, devido ao medo

⁸⁴ Segundo Clovis Moura (2004), em ‘Dicionário sobre a Escravidão Negra no Brasil’, o uso do sapato pelo escravo era o símbolo da sua libertação. Na situação aqui descrita, pode-se estabelecer uma relação aproximada com o fato de se evidenciar o homem com o seu sapato a uma suposta condição de liberto daquela visagem que perambulava pela região.

que as pessoas sentiram e isso impossibilitou o benzimento⁸⁵ do local e, conseqüentemente, o desaparecimento do dinheiro.



Foto 8
Tereza de Souza



Foto 9
Vino de Souza

Segundo Vino, há outros elementos valiosos contidos nessas visagens que desaparecem mais rapidamente que o ouro e o dinheiro. De acordo com sua interpretação: “[...] o diamante é pior ainda, o diamante só da um estouro e já se foi assim. E, se sobe, se não batiza, se some. Daí ela se encanta, vai embora, mas é rápido que só.” Havia também o surgimento de certos animais no interior das peças ou dos potes de ouro soltos em determinadas lugares, conforme o relato abaixo a respeito da aparição de uma caneca de ouro e de letras de ouro:

Por isso que eu lhe disse que era invenção, porque era meio dia, bem quente, eu tava lá embaixo nos Candido e veio aquela barboleta e veio no meu braço e ficou ali e tal. E ela levantou e foi pro mesmo rumo e eu nem plano de caça eu tinha. Era de meio dia e eu fui lá e convidei o meu tio: vamos caça? Não é que nos fomo reto pra onde a barboleta

⁸⁵ Oliveira (1985, p. 10) define como benção ou benzimento uma prática social, um veículo que possibilita estabelecer relações de solidariedade e de aliança com os santos. A benção é, então, um instrumento pelo qual homens produzem serviços e símbolos de solidariedade para si e para sujeitos da classe social da qual fazem parte: “A benção, objeto múltiplo e específico do ato de benzer, pode ainda possuir um efeito de exorcização do mal, que repara a tragédia, a dor, a aflição e o sofrimento.”

foi. Os cachorro bateram num bichinho lá e chegamo lá, bem quietinho, e chegando lá uma caneca, home do céu, sabe o que é ouro vivo? Chegava fazer aquela réstia assim.

Eu disse, pegue, eu disse pro meu tio. Eu não pego, pegue você. E daí caimo fora e contei pro meu falecido pai e ele quis passar a cinta em nos. Mas vocês são um frouxo mesmo né. Fomo lá, voltamo junto, deixamo o pinheirinho marcado e tudo e nada, e nem nada, nunca mais e por isso que eu digo, se não batiza nada. Se era batizada nos chegava lá e tava lá ainda. É ela se encantou. Mas chegava fazer uma réstia de ouro vivo, coisa mais linda, nunca vi.

R. E como era a caneca?

Era assim, dessa altura, mas hora não tem ouro mais lindo, mais vivo que aquele. E era meio dia e pouquinho e a hora de tirar o ouro é ao meio dia e as seis horas da tarde.

R. Por que?

Vino: Porque é o horário melhor, que aparece, que é melhor, meio dia e seis horas da tarde. Aquela veia, era seis hora em ponto ela tava chegando, é..

Sobre a galinha com a moela cheia de ouro:

Nós morava no Zortéia e eu mandei as crianças, tinha uma mercearia pra cima, né e mandei as crianças busca uma galinha pra fazer, e lá nos jogava caxeta, truco, e lá nos subia em cima da mesa, lá nos pintava. Mandei buscar uma galinha, prá limpa a galinha e deixá pronta. E veio aquela galinha e matamo aqui aquela galinha, cortei e guardei. E tinha uma moela, uma temerosa de uma moela, grande, que nunca matei uma galinha com uma moela tão grande, sabe. E eu, depois que eu cortei toda a galinha bati pra tirar toda aquela casquinha, por dentro e quando eu abri, cortei a moela que eu vi aquilo, meu deus do céu, cheio de letra, letra de ouro, mas a letra desse tamanho. O Vino viu as letra. 24 letra, a letra do ABC, mas aquelas letra, o que era mais impressionante era a letra R, que era feito mesmo e na beiradinha todo cheio de eme. (devem ser detalhes). Todo mundo viu, meus filhos, meus vizinhos, tudo mundo viu. Coisa mais linda. Daí eu ponhei dentro da caixa de fósforo. Eu também não batizei, porque jamais ia pensar que ia se sumir. Não batizei. Peguei a caixa de fósforo e pus em cima de um radio, de marca Fram, tinha na prateleira e coloquei em cima. De noite os homens vieram jogar e deve ter dado uma corrente muito forte.

Daí eu fui pegar a caixa de fósforo era doze letra só. Mas tinha 24 porque vai ter só 12, o meu irmão disse, talvez você perdeu aqui no chão. Mas eu disse, como que eu vou perder se como eu ia perder

No outro dia só tinha 5.

De tarde abri a caixa, dentro a caixa de fósforo, só tinha 3, e depois não tinha nenhuma e daquele dia em diante não tivemos sossego naquela casa. Batia nas paredes, em volta da casa.

Eu tinha uma lavoura muito bonita atrás da minha casa linda atrás da casa. Comadre, vamo corre que tem uma vaca comendo as couve tua lá, aquela couve linda.

E atrás da lavoura tinha um capim, que dá tipo um pito assim pra cima. Quando nos chegamos no portão da horta, nos vimo um homem de roupa branca, de baixo daquele pé. Nós entramo porta adentro, meu deus do céu, mas olha, e nunca podemo ter sossego naquela casa, nunca mais. E agora e parto uma galinha e tento ver se não tem um ourinho...

E sobre o ouro que virou sapo:

Vino: a falecida minha avó, lá nos candido, um dia lavando roupa lá na sanga, aquele chorinho de criança. Chué, chué, chué, correu na casa pra vê se a criança tava dormindo, chegou lá, tava dormindo, chegou na sanga, choé, choé, choé, aquele choro. Olhou na água, aquilo tava alumiando, aquele ouro, diamante. Mas que coisa, foi lá pegou aquele ouro e ponho assim, no avental e levou pro marido vê. Quando chegou lá, um sapo desse tamanho. Não batizou o ouro se transformou. Quem sabe o ouro tava dentro do sapo? Ela não batizou, deu o que deu, soltou, foi embora. Se ela tivesse batizado na hora não fazia isso, perde tudo. È igual ao Silvio Santos.

R: isso acontece mais aqui ou em todo o lugar?

Vino: Mais aqui.

Tereza: Acontece em todo o lugar, mas aqui como tem, tem muito, na Corredeira. Mas se você vai onde a mãe de ouro vai ali perto do meu irmão. Você vai ver como tem.

As visagens ocorrem em variados contextos, se manifestam através de diferentes formas e há um universo de saberes relativos aos procedimentos para acessar e se apropriar do ouro, que vai além da questão da reza e do benzimento. É preciso entender e cumprir aquilo que a visagem, o ser sobrenatural, exige para a retirada do ouro. E isto parece ser a etapa mais complexa, pois depende da capacidade do sujeito de enfrentar e vencer o seu próprio medo. Essa preocupação é evidenciada quando dona Tereza fala sobre a existência de uma panela de ouro que está destinada a ela, no potreiro da sua casa:

Eu aqui nesse potreiro onde caiu aquela panelona ali, sabe, ali eu tenho uma panela de dinheiro pra mim.

R. E porque você não tira?

Tereza: Do dia 1 maio ao 20 maio eu passo ruim, taí o Vino que conta. E uma panela de dinheiro e um vaso de flor, ela falou que vale mais três do valor que ta dentro da panela. Mas é pra mim ir meia noite com sete anjo. Mas e a coragem? E aquele ano que ela me perturbou, e fora agora que nos viemos pra cá. Quando a mãe morreu, que nos ficamos ali, nos juntamos um monte de grimpá⁸⁶ que ia chove. O Vino disse tire aquelas grimpas que vai chove e eu fui lá queimá a grimpas, e eu tava de sapato, tava com roupa de saí, sabe, quando eu cheguei lá e saquei o fogo na grimpas, pra ascende, que eu passei passei pra trás, jogou uma pedra de cima pra baixo, chute, assim e caiu na beira da minha calça, perto do sapato assim, eu só olhei assim pra lá e pra cá e a pedra era redonda, e eu olhei ali sabe e me lembrei da panela de dinheiro e me arrepiei os cabelos pra cima e ô por aqui, e corri pra chamar o Vino. E ali contei pro Vino: Vino do céu jogaram uma pedra, que eu não sei da onde que apareceu. O Vino disse, vamo lá vê a pedra, ihh, que pedra. Quando chega no mês de maio ela me incomoda.

⁸⁶ Grimpas é a nomenclatura local para o galho seco da árvore denominada cientificamente de *araucária angustifolia*, conhecida como pinheiro brasileiro ou do Paraná. Esses galhos são muito utilizados para acender fogo e sapecar (termo local utilizado para assar algo) o pinhão - fruto da araucária - diretamente na terra.

Vino: Se não é pra você vem as visagens. Se é pra Raquel, por exemplo, vai ser. Por exemplo, aquela ali (do potreiro) tem uma velhinha que cuida. Ela vai entregar o dinheiro. Ela é morta mas não faz nada. Se ela prometeu que vai dar dinheiro pra você ela dá. Ela vai dizer assim: faz isso, aquilo, ou acende uma vela.

R: Ela pediu o que?

Tereza: Se eu tirasse era pra eu mandar reza 30 missa pra ela e comprar dois maço de velas que ela pode se salvar.

Vino: Mas é a missão dela, que ela tem pra cumprir pra entregar a tarefa dela. Só entrega o dinheiro, né.

Tereza: Eu tinha 14 anos quando ela me falou a mãe me surrou, porque eu não dormia na cama de medo, a mãe me surrou porque dizia que era mentira e eu dizia que era certo. Desde os 14 anos e até agora eu não tirei. Se aparece agora eu pego. Se aparece no limpo né. Se me aparece no limpo, se apareceu no limpo eu pego, se não aparecer visagem eu pego. Ela disse que era pra mim ir a meia noite com sete anjos, que pra mim leva uma cavadeira e cutucá debaixo junto com o cupim, que vai aparecer cupim, o cupim eu já vi, varias vezes, o cupim já apareceu varias vezes, e só mete a cavadeira que em cima da panela vai ter o vaso de flor. Já viram ali de noite ali no galpão.

No entendimento de Tereza, para se ter acesso ao ouro é necessário ir até o local à meia noite acompanhado de velas e de sete anjos (crianças até sete anos de idade). Sem coragem para enfrentar tal situação, ela afirmou esperar o momento adequado para cumprir aquilo que a velhinha determinou para que possa se apropriar do vaso repleto de ouro. A pessoa só tem acesso ao dinheiro se fizer a tarefa que a visagem ordena. Além disso, ela afirma que só pegará o ouro sob uma condição: que este apareça no ‘limpo’, ou seja, quando não há nenhum tipo de prática a ser realizada ou em condições menos complexas que as acima descritas. O termo ‘no limpo’ é uma expressão usual para se referir a algo que possa ser visível. No caso aqui, o ouro teria que estar no limpo - numa área sem vegetação e com facilidade de visualização, de fácil aproximação. No entanto, há ainda algumas advertências compartilhadas com relação as cuidados ao acessar o ‘encante’. Uma delas é com o Zinhave⁸⁷, o veneno que pode ser inalado quando se desenterra o ouro. Como alerta seu Vino:

Esse veneno vai para o nariz da pessoa e mata são “os ‘zinhaves’ que tá lá dentro, o gás vem e nem vê o dinheiro, mata mesmo. Não pode sentir o cheiro do gás. Porque mata mesmo. É os zinhavo que tá ali dentro, se sentir o cheiro do dinheiro, mata mesmo. No momento que você vai tirar aquele dinheiro vai vir aquele gás. É lacrado. O ouro ta escuro, uma casca verde, uma água que fica choca só que aquele do dinheiro é seco, e quando abre ali, é um gás, aquele dinheiro é escuro e quando você esfrega é que vem. Mas é fatal, ele mata, mata, mata, já morreu gente assim.

⁸⁷ Trata-se do termo azinhavre: camada de cor verde que se forma na superfície dos objetos de cobre ou latão, resultante da corrosão destes quando expostos ao ar úmido; azebre, cardenilho, verdete, zinabre, segundo o Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa (2004, p. 243).

As visagens são manifestações associadas diretamente à mata e à relação com a terra. À medida que a mata local foi substituída por vastas plantações de *pinus* e eucalipto e as terras da região passaram por processos de divisões e fragmentações, os relatos de visagens diminuíram. Esta constatação é recorrente quando procuram explicar o processo pelo qual as visagens estão sumindo ou, então, desapareceram por um determinado tempo. Conforme as palavras de Dona Bertolina de Sousa: “agora não tem mais visagem porque o pinu⁸⁸ comeu tudo, não sobrou mais nada”. A relação estabelecida entre o “pinu” e a visagem aparece em outros depoimentos, como o de Dona Santa de Souza, que afirma: “agora com o pinu não tem mais visagem, mas já teve muita, muita mesma...”. É preciso destacar a relação de oposição estabelecida pelas duas mulheres entre o *pinus* e a visagem. Onde há *pinus* não há visagem. A visagem ocorre em lugares próxima à mata nativa, nas áreas de lavoura, no terreno das famílias, mas nunca nas áreas de plantação de *pinus*. Essa oposição revela, por sua vez, uma percepção sobre a natureza, o lugar e a relação com o espaço. Não há visagem nas áreas de *pinus* porque representam a entrada dos que ocuparam as terras por eles herdadas, significando, portanto expropriação, invasão, e a imposição de uma nova ordem. O *pinus* representa a esterilidade, a destruição e a ausência. A árvore é considerada um monstro que ‘comeu as visagens’, como diz dona Bertolina: um monstro que devora o ‘encante’. Neste sentido, pode-se pensar o *pinus* como um elemento que se opõem não apenas à visagem, mas as árvores de araucárias utilizadas como marcos também de referências espaciais de antigas moradias dos troncos velhos⁸⁹. A plantação de *pinus* se opõe também a noção de encantado que as visagens detém. O lugar do *pinus* é desencantado. Não contém mistérios, nem ouro, nem encantos. A incidência das visagens ocorre em lugares significativos da vida e da existência da comunidade, nos seus marcos de ocupação e entre eles:

- No terreno: lugar do acolhimento familiar, do habitat.
- Na lavoura e no potreiro: lugar do trabalho e do sustento.
- Na mata nativa: lugar de cuidado, preservação, mistério e etnoconhecimento.

⁸⁸ Termo local para designar a árvore de *pinus elliotis*.

⁸⁹ Sobre essa questão, ver relatório antropológico Invernada dos Negros, publicado no Boletim Informativo n. 3, de 2006.

Há outras narrativas orais reproduzidas sobre seres sobrenaturais que habitam um universo cultural dessa comunidade de herdeiros, entre essas, a da mula-sem-cabeça, o gritador, o boi-tatá etc. A do gritador⁹⁰ é assim narrada por Seu Chico Preto:

Eu não tenho medo, eu nunca tive medo desses bichos... Mas às vezes... tem o gritador, aqui também tem gritador... (...) Ele grita, ele grita. ú, ú... daí se começar a remendar ele vem em cima da gente. E é uma sombra, bem alto o gritador. Ih, é alto, é uma pessoa mas sabe que é alto, né. Alma perdida que diz.

É causo antigo... e tem o gritador ainda. E esse gritador veio aqui, lá onde cê nasceu lá, ele começa a vir e vem bater aqui e atravessa, não sei aonde que vai. Vai embora. (...) Sai gritando e se responder deus o livre. (...) É uma alma penada...” (Francisco de Sousa - Chico Preto, Dez de 2007)

É significativo perceber ainda, o quanto essas narrativas descortinam um outro universo pouco investigado e quase desconhecido das crenças e das práticas religiosas do grupo. Um ‘encante’ pode ser considerado também como resultado de práticas identificadas como magia negra, daí talvez se expliquem às reações de receio diante desse fenômeno. As aparições podem tratar-se tanto de espíritos bons como ruins. Se forem considerados espíritos ruins, estão na terra para incomodar, ‘encostar’ nos vivos, deixá-los doentes e com grandes problemas amorosos ou financeiros. Nessas situações, somente um especialista no assunto - os denominados ‘feiticeiros negros’⁹¹ – possuem sabedoria suficiente para neutralizar ou reverter os feitiços e as magias. Esses feiticeiros seriam detentores de conhecimentos supostamente aprendidos pelos seus antepassados negros, através do convívio com os índios⁹² da região, conforme explica uma pessoa da localidade:

Ali em Campos Novos, quando eu trabalhava no Paulo Blasi, e eu ficava ali perto, eu mesmo enxergava, magia branca, que não prejudica, que não prejudica no momento. Mas a magia negra prejudica os espíritos maus, e a gente por dentro da própria bíblia, e cada um segue os seus próprios rituais, mas os bons, tem lugar e os maus estão aí incomodando. Eles sabiam quem eram os feiticeiros, pegava até índio, os índios também são feiticeiros, tanto é que ele não confia nos remédios dos outros. Houve uma magia, de pessoas que tinham muita força, e daí eles descem ali, e a pessoa tem que fazer isso. Na época, tinha muito, daí os negros ficaram todos castiçados com os índios. Mas tarde isso aqui era um sertão e esse homem que

⁹⁰ Em São Roque, município de Praia Grande (SC), essas narrativas também foram registradas através do Projeto INRC, Comunidade Quilombola de São Roque, Iphan/Fapeu/Nuer (2007)

⁹¹ O termo feitiço é utilizado, muitas vezes, de forma pejorativa, pois relacionado à desqualificação das crenças identificadas como não católicas e das práticas religiosas afrobrasileiras. Essas últimas são classificadas frequentemente como feitiçarias, e alvo de preconceito e de perseguições. Silva (2008)

⁹² Até o século XIX há registro de ocupação e ataque aos fazendeiros na região pelos índios das etnias Kaingang e Xoclens. Sobre isso consultar Queiroz, Maurício Vinhas de. Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do contestado (1912-1915). Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1966.

deixou esse testamento, mas ele tavam junto com índio, e não adianta dizer que os negros não tavam. É a historia do encante, essa palavra era muito antiga, encante é uma coisa encantada, porque é uma coisa que você não sabe, havia muito feiticeiro.

O relato acima demonstra a crença nas palavras bíblicas e ao professam uma fé e determinados atos garantem que sua alma tenha um destino diferente daqueles que não compartilham da mesma atitude. Os maus espíritos vagam para amedrontar os vivos porque estão zelando pelo ouro que cobiçam. Nessas situações somente um feiticeiro forte poderá enfrentá-los ou ‘desmanchar’ os males por eles produzidos. Esses espíritos podem também ‘baixar’ ou ‘encostar’ nas pessoas e, nesse momento, é preciso ‘procurar recurso’: um feiticeiro, curandeiro, pessoas espíritas ou denominados localmente de ‘saravarista’. Um acontecimento ou uma doença incompreensível pode ser explicado pela realização de um “saravá” ou feitiço contra determinada pessoa.

Vino: É saravá. Existe muito saravá. Mas é puro saravá. Os guias descem e falam e os próprio guia tem que levar o mau feito. E é perigoso e quem evita ele, só em outro saravarista e tem que ser bem forte. Ou senão o mesmo, dá uma grana e dizer eu não estou bem, porque tem os que faz e os que desmancham. Se o espírito evoca na pessoa, deixa louca. E se você vai num espiritista ele vai lá e tira ele do ar, ele diz pra procurar outro lugar e deixar a pessoas em paz. Uma vez mataram um rapaz aqui, com 23 facada, e ele encostou nela aqui (aponta para a Teresa). E ela ficou ruim, e mal e tal, e aí nos resolvemos procurar o centro e lá ela falou com o espírito dele e ele disse que morreu com fome, pois de certo, era noite, né, não tinha comida. Então ele disse que era pra ela pegar um prato que eu não usasse mais e colocasse debaixo de uma arvore, cheio de comida e não olhasse pra trás.

Teresa: E ela fez, e nunca mais ele incomodou. Ele me arrepiava, e parecia que passava mão por cima do meu ombro assim. Pode ser cobra mandada.

Vino: Sabe que é muito bom, andar com rosário no bolso, bento. Toda a tentação não gosta do rosário ou do crucifício, ele cai fora.

Um feitiço ou um saravá bem feito só poderá ser combatido ou ‘desmanchado’ por um outro tão ou mais poderoso do que aquele que o provocou. Seu Vino conta de uma situação em que precisou recorrer ao saravarista para salvar a vida da filha doente em função de um feitiço:

Vino: Tem aqueles que faz e aquele que desmancha. Faz pra pessoa ir mal de vida. E quando não faz pra matar. A minha filha, a Marli, o medico tinha desenganado ela, que era pra levar o carro, mando uma mulher em casa, essa vizinha tava passando mal, o que aconteceu, ela tinha uma criança passando mal, por mim não. A dona Maurília, não era da raça, ela disse, rezamo junto, seis qualidade de remédio, e saímos em seis campeando remédio ela ferveu bem. A menina tava inchada, nos que somos mais forte, caiu nela, seis qualidade de

remédio, a menina não abria os olhos, chegou a meia noite, abriu o olho, e se acordar, pega uma bolacha com leite e bota na boca dela. E daí, e se não tem ela, morria, o médico não sabia o que ela tinha.

Ela é do lado bom e derrubou o lado ruim.

E a outra fez de novo, e a menina ficou ruim. Daí nos fomos lá na outra curandeira, por causa do namoro de vocês, e nome dele tá dentro de um cachorro morto. O nome da menina tá dentro de um cachorro, num papel, a hora que derrete aquele papel, e o cachorro também, ela vai, ela morre. Mas não é nada, nos vamos cuidar. E daí foi buscar em Joaçaba, juntaram lá, uma caixinha bem feitiinha, com as mãos amarrada, vieram no rio São João e largaram o caixão e o cachorro foi junto. O homem forte queria correr. A água é abençoada, e Deus se encarrega, lava e tudo, tiraram o nome dela, e se deixam ela tinha morrido. O olho ruim é pior que a macumba, aquela ganância.

A explicação dada para a doença da filha, ao final, decorre do fato de que alguém teria posto ‘olho ruim’ no seu namoro com determinado rapaz. O olho ruim é considerado algo ‘pior que a macumba’, ou seja, algo tão poderoso que somente um bom feiticeiro ou ‘saravareiro’ poderá enfrentar e desmanchar, por meio de seus conhecimentos e saberes sobre ervas e plantas medicinais para a produção de remédios. Além disso, o feitiço nesse caso, só parece ter um fim quando lançado nas águas do rio São João, numa referência à água do rio que leva o nome de São João Maria como elemento que vai ‘lavar’ ou purificar o mau que o feitiço causou.

Liliana Porto (2007) realizou uma pesquisa em que analisa como os discursos sobre feiticeiros, feitiçarias e outros males sobrenaturais em Terras Altas⁹³, região do vale de Jequitinhonha em Minas Gerais, ocupam um lugar central nas relações cotidianas. Segundo a autora, não há dúvida do quanto a feitiçaria é algo experienciado como uma ameaça terrível e com sentimentos de ódio e inveja que permeiam as relações sociais daquela sociedade conhecida estereotipicamente como “Terra de Feiticeiro”. Além disso, sugere que os discursos sobre a feitiçaria e outros males sobrenaturais estariam vinculados mais a uma concepção do tipo de vínculo estabelecido com o outro do que propriamente com a natureza da relação estabelecida com a feitiçaria.

Os feitiços estariam presentes nas relações sociais em que há dificuldade em lidar com diferenças, hostilidades ou em situações de desconfiança constantes. Isso significa afirmar que a feitiçaria não seria somente uma espécie de linguagem para expressar tensões sociais, mas ela contribui “decisivamente para a construção de modelos de relações sociais e de tensões sociais possíveis e, neste sentido, a possibilidade de alcançar fins previamente definidos através de ritos mágicos é

⁹³ Por opção metodológica a autora utilizou o termo “Terras Altas” como nome fictício para a cidade em que desenvolveu a pesquisa e realizou as entrevistas.

essencial”. (Porto, 2007, p. 35) A feitiçaria, portanto, pode conter um duplo sentido: “tanto como defensor de uma ordem colocada em risco pelo sistema de poder (feitiçaria como contra-poder) quanto agressor de outros movidos pela inveja e por sentimentos anti-sociais”. Nem mesmo o crescente medo do feitiço pode ser visto somente como resultado da desestabilização dos modos de vida tradicionais ou de uma estruturação do sistema de acesso aos recursos e ao poder. (Ibidem, p. 249) O que a autora demonstra é justamente o contrário. Segundo sua interpretação:

À medida que a inserção em modelo produtivo capitalista potencializa as rivalidades, a inveja e até mesmo a necessidade de controlar magicamente o abuso de poder e as atitudes anti-sociais, não há porque supor que haveria uma redução ou mesmo extinção da crença em feitiçaria quando os motivos para realizá-la fortalecem. (Porto, 2007, p. 250)

3.2 A terra, o ouro e o pecado mortal

É necessário chamar a atenção para a relação estabelecida entre as visagens e a possibilidade de desestabilizar uma dada ordem vigente. O ato de desenterrar ou de se apropriar do ouro está revestido de enfrentamentos a determinados riscos, entre eles, a loucura e a morte. A noção de risco que a visagem comporta pode ser pensada nos termos de Marcel Mauss (2003). O autor aborda a questão da morte enquanto uma sugestão coletiva⁹⁴ causada por uma ruptura da comunhão social que sustenta os sujeitos de uma determinada sociedade. O sujeito sabe que vai morrer porque a morte é algo que está associada a causas determinadas por uma coletividade. Assim, o rompimento de regras morais, os pecados ou as forças sagradas podem levar um sujeito a acreditar que vai morrer. Afirma o autor:

Este estado coincide geralmente com uma ruptura de comunhão, seja por magia, seja por pecado, com as forças e coisas sagradas cuja presença normalmente o sustenta. A consciência é então invalidada por idéias e sentimentos que são totalmente de origem coletiva, que não revelam nenhum distúrbio físico. A análise não chega a perceber nenhum elemento de vontade, de escolha ou de ideação voluntária da parte do paciente, ou mesmo de distúrbio mental individual, exceto a própria sugestão coletiva. O indivíduo acredita-se enfeitado ou julga-se em pecado, e morre por essa razão. (Mauss, 2003 p. 350)

Se em algumas sociedades a morte pode ser atribuída a causas morais ou religiosas, em outras, como no caso dos Maoris, é a intensidade nas crenças que produz tal efeito. São as noções puramente morais e religiosas que dominam aquela sociedade e

⁹⁴ Marcel Mauss (2003) realizou um estudo comparativo sobre as causas coletivas para a morte entre os australianos e os Maori da Nova Zelândia.

o senso refinado de moral e de escrúpulos é atribuído à maioria das causa de mortes entre eles. A morte por ‘pecado mortal’ é, portanto, a mais frequente ali, como demonstra o autor.

No caso da Invernada dos Negros, pode-se associar o ‘pecado mortal’ à possibilidade de acessar o ouro enterrado, quando esse não está destinado a determinada pessoa. É a crença numa determinada moralidade e em certas regras que faz com que a pessoa seja impedida de cometer um ‘pecado mortal’. A crença de que infringir regras morais terá como punição a loucura ou a morte. A noção de ‘pecado mortal’ também está próxima às análises produzidas por Mary Douglas (1976) em torno das classificações de perigo e pureza numa determinada sociedade. Segundo a autora, todas as sociedades seriam portadoras de determinados tipos de crenças ameaçadoras ou formas de advertências que informariam sobre a ordem social ideal. A partir dessas crenças, qualquer contato tido como perigoso carregaria uma carga simbólica, uma forma de expressar uma dada ordem social. Assim, existiria aquilo que a autora denominou de ‘crença-perigo’, como parte de um código moral a sancionar as leis e a manter certas regras, conforme sua explicação:

(...) a ordem ideal da sociedade é guardada por perigos que ameaçam os transgressores. Essas crenças-perigos são tanto ameaças que um homem utiliza para coagir um outro, como são perigos que ele teme incorrer por lapsos de retidão. Elas são uma linguagem forte de exortação mútua. Nesse nível, as leis da natureza são introduzidas para sancionar o código moral(...). Logo achamos que certos valores morais são mantidos e certas regras sociais são definidas por crenças em contágio perigoso, como quando se considera que o olhar ou contacto de um adúltero provocam doença em seus vizinhos ou filhos. (Douglas, 1976, p.14)

A ‘crenças-poluição’ são formas de separação, purificação, demarcação e punição de transgressores e teriam como função principal, segundo a autora, impor uma sistematização a uma experiência desordenada. A noção de risco de morte ou de loucura associada à possibilidade de apropriação do ouro enterrado estaria relacionada, portanto, ao estabelecimento e à manutenção de um tipo de ordem, de regras sociais por crenças em contágios perigosos.

Se determinados perigos podem ser interpretados como símbolos de uma relação entre as parte de uma sociedade, como afirma Douglas, os riscos em torno do acesso e posse dos objetos de ouro, na Invernada dos Negros cumpririam esse papel, seriam formas de crença-perigo. O ouro é uma metáfora que representa a relação dos herdeiros

com as terras, com o lugar. Ele também representa a riqueza que aquelas terras detêm. As terras herdadas são consideradas uma dádiva e nessa condição são também consideradas sagradas, afirmam alguns dos narradores. Se a dimensão sagrada está relacionada a noções de perigo, nessa condição, “o sagrado precisa estar continuamente cercado com proibições, como alerta Douglas. Assim o sagrado pode ser tratado também como contagioso, exigindo que as relações estabelecidas com ele sejam expressar por “rituais de separação e demarcação e por crenças no perigo de se cruzar fronteiras proibidas.” (Douglas, 1976, p. 35) O estabelecimento de uma ordem implicaria em uma restrição, que na situação estudada, se traduziria pelos riscos em se apropriar do ouro enterrado. Se “a ordem simboliza tanto o perigo como o poder” são nas advertências com relação ao acesso ao ouro, que se confirma e se reconhece a potência dessa ordem. Conforme análise de Jose Carlos Rodrigues sobre as classificações do que é sagrado e o que é profano são maneiras de ver o mundo onde o

[...] objeto de interdição é Sagrado, ao passo que o Profano é aquilo a que estas interdições se aplicam. O ser sagrado é o ser proibido que não pode ser violado, do qual não ousamos nos aproximar, porque ele não pode ser tocado. Está permanentemente protegido desse contado pelas interdições que isolam e protegem o profano. Tudo o que é sagrado existe à parte: não pode ser colocado em pé de igualdade com o que é profano e muito menos estar com ele misturado. Qualquer contado indevido tem por efeito a sua profanação, ou seja, o desaparecimento dos atributos que o constituem. (Rodrigues, 1983, p. 24-25)

O acesso ao ouro implica num ato de profanação, porque está associado ao risco de se cruzar fronteiras que são consideradas sagradas. A terra é uma dádiva sagrada. O ouro e a riqueza existentes naquelas terras, expressas através das narrativas, pertencem a todos e não podem ser apropriadas individualmente. Retirar e se apropriar do ouro enterrado constitui uma ameaça à ordem moral e a ordem estabelecida. A metáfora do ouro enterrado é um tipo de poder e ameaça promovido pelos transgressores, por aqueles que desejam se apropriar do outro e, por isso, incorrem numa quebra simbólica daquilo que deveria estar ligado e daquilo deveria ser separado. Apropriar-se do ouro é romper o sentido da dádiva atribuída às terras herdadas, de sua sacralidade que não se limita ao objeto – a terra –, mas na atitude, na relação que se estabelece com ela.

Apropriar-se do ouro enterrado constitui-se em um tabu, no sentido que isola o sagrado e opõe-se ao que é acessível a todos indefinidamente. O objeto tabu é detentor de uma força incomum e, por isso, exige que certos cuidados de conduta diante do que é

sagrado: “Essa força é o elemento-base do Sagrado; é a raiz comum das crenças de sacralidade; é o *mana*. O *mana* não é apenas uma força, mas a força.” (Rodrigues, 1983, p. 26)

A ganância é um perigo constante e ameaçador dos valores compartilhados pelo grupo. Qualquer transgressão nesse sentido implica provocar uma ruptura com aquilo que deveria continuar ligado, o sentido atribuído ao território. Possuir o ouro é uma forma de poluição porque transgride valores caros ao grupo, que tentam manter e que informam sobre sua própria condição de existência, de sua identidade. É um perigo porque significa que alguém cruzou uma linha que não deveria ter cruzado e isso pode acarretar a dissolução do grupo e o seu enfraquecimento. As visagens e o ouro são pressupostos por meio dos quais a experiência coletiva, os vínculos com o território são transmitidos, repassados, renovados e perpetuados às sucessivas gerações de herdeiros.

3.3 As narrativas sobre São João Maria: santo e profeta

As “narrativas associadas a ‘São João Maria’” são analisadas enquanto um conjunto discursivo em torno do nome e do personagem conhecido como São João Maria, junto aos moradores da comunidade da Invernada dos Negros. Não é intenção demonstrar ou comprovar a existência deste personagem, mas analisar as representações e os significados atribuídos a ele como uma referência importante no universo simbólico e cultural dos sujeitos pertencentes à comunidade. São João Maria D’Agostinho é o nome que reúne a representação e a unidade do personagem ‘São João Maria’, um monge que peregrinou entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX pela região do Meio Oeste e Planalto Catarinense, deixando profecias e ensinando orações que são atualizadas e reproduzidas entre seus devotos. O monge é considerado um profeta e um santo entre alguns membros da comunidade da Invernada dos Negros⁹⁵. Essa representação é compartilhada por outras pessoas da região denominada de Contestado, como demonstra a pesquisa de Tânia Welter (2007). Embora a Invernada dos Negros pertença geograficamente à região do Contestado, não há relatos sobre o envolvimento do grupo na Guerra do Contestado, ocorrida entre 1912 e 1916. As informações resumem-se a situações em que alguns homens teriam se vestido de mulher para que não fossem levados para a guerra e ainda, é relatado um

⁹⁵ A dupla atribuição de João Maria como profeta e como santo na região é também analisada na tese de doutorado de Welter (2007).

combate sem mortes realizado próximo às terras herdadas. No entanto, São João Maria é um personagem com importante referência para a identidade do grupo.

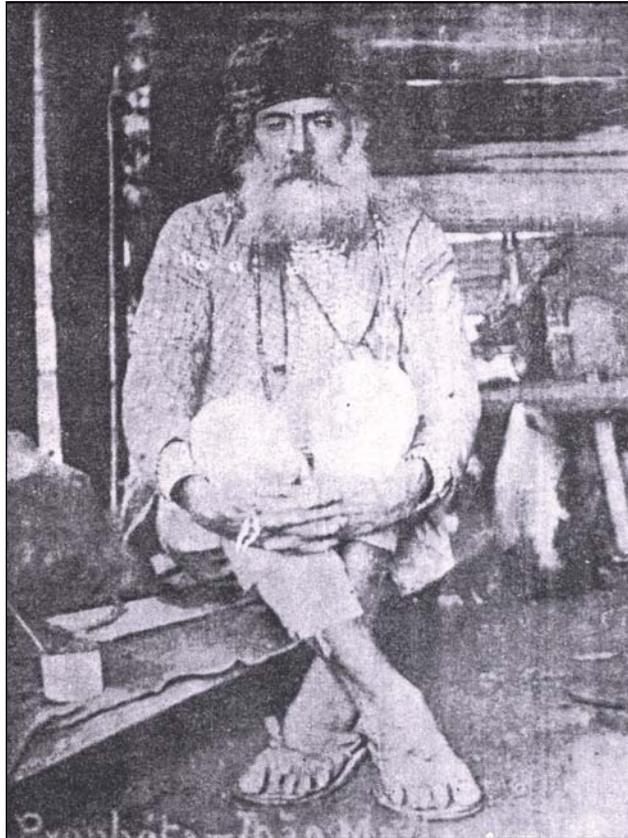


Foto 10

Cópia de fotografia do monge João Maria que circula entre os herdeiros da Invernada dos Negros.

Há uma vasta referência da literatura historiográfica sobre a origem desse personagem, entre eles Osvaldo Cabral (1979), Marli Áurea (1984) e Mauricio V. Queiroz (1977). Algumas dessas obras descrevem São João Maria como um sujeito histórico e, a partir de registros oficiais, indicam que ele teria chegado ao Brasil em 1844, vindo de Piemonte (Itália), com 43 anos de idade e com o nome João Maria D'Agostinho, para exercer o ministério. Ele teria circulado pelos estados de São Paulo e do Rio Grande do Sul, chegando até às fronteiras dos países sul-americanos, sendo reconhecido pelas populações e elites políticas e religiosas como peregrino, curador, benzedeiro, ermitão, monge, profeta e messias.

A chegada de João Maria ao Brasil coincide com a grande efervescência social, política e com as significativas mudanças provocadas pela abolição da escravatura. Não

se sabe exatamente quando o peregrino João Maria D'Agostinho desapareceu. Alguns autores apontam 1875 e outros informam o ano de 1933, no Paraguai. Além dele, outro personagem teria surgido na região com o nome João Maria, entre os anos de 1886 e 1893, sendo conhecido como João Maria de Jesus. De origem síria ou francesa, se chamaria Atanás Marcaf e teria desaparecido em 1908. João Maria D'Agostinho é descrito como um peregrino que pregava penitências e anunciava o fim do mundo, que seria precedido de castigos de Deus, como pragas, escuridão, guerras, discórdia, entre outros. O peregrino portava consigo uma Bandeira do Divino e a utilizava para curar os doentes. A literatura também o define como um personagem do passado, vinculado direta ou indiretamente com a Guerra do Contestado, entre os anos de 1912-1915.

Em 1912, por exemplo, a imprensa do estado de Santa Catarina noticiava a presença de um outro “messias”, pois não havia surgido mais nenhum desde o desaparecimento de João Maria de Jesus. Foi neste ano que apareceu em Campos Novos (SC), o curandeiro que ficou conhecido como José Maria de Santo Agostinho, que após alguns milagres a ele atribuídos e a uma postura simples, de homem humilde tornou-se muito conhecido. A esperança das pessoas locais na possibilidade de retorno de João Maria, teria permitido o reconhecimento e a identificação de José Maria como irmão de João Maria. Para alguns autores, como Costa (1982) e Piazza (1983), José Maria teria criado as condições para a eclosão e a manutenção da Guerra do Contestado.

Embora existam registros históricos que apontam o surgimento e a existência de vários monges peregrinos, para os membros da comunidade da Invernada dos Negros esta referência não se constitui da mesma maneira, pois a distinção entre eles descrita anteriormente não é importante. Para os narradores, o personagem São João Maria é o nome que permanece e aglutina os diversos monges⁹⁶. Não existe uma dissociação entre os personagens históricos. São João Maria é o nome que expressa uma unidade de sentimentos, expectativas, devoção e esperanças de mudanças sociais. A sobreposição identitária dos personagens não o deslegitima entre seus seguidores, pelo contrário, as profecias e as orações a ele atribuídas são constantemente reproduzidas e reatualizadas por meio das suas práticas sociais e representações culturais.

As narrativas obtidas em torno do personagem São João Maria junto à comunidade demonstram a atribuição de uma dupla identificação: ele é considerado um

⁹⁶ Essa constatação é verificada anteriormente em pesquisa com outros grupos da região. Para isso, ver tese de Tânia Welter (2007).

profeta e um santo. Como profeta ele teria anunciado vários fatos no passado que hoje são constatados. As profecias de São João Maria são percebidas como provas de seus poderes divinos e do poder de prever o futuro. “Tudo o que ele anunciou, aconteceu, e o que não aconteceu vai acontecer”, costumam repetir os moradores, enfatizando seus poderes de profeta.

As narrativas sobre São João Maria afirmam que “São João Maria não morreu”, enfatizando sua imortalidade e acreditando em sua permanência junto ao povo. Algumas pessoas ao falarem sobre quem era São João Maria, respondem: “Ele é um Profeta de Deus”. Alguns afirmam ainda que “ele é invisível” e por isto pode estar em qualquer lugar. As atribuições de santo e profeta não são excludentes, ao contrário, são complementares por constituírem a própria unidade de representação em torno desse personagem. Alguns o definem como um ser invisível, com poder de estar em todos os lugares, como explica dona Nair de Souza:

Diz que ele falava né, a gente não... E ele era uma pessoa assim que desaparecia daqui, aparecia em outro lugar. Quando ele tava em um lugar já viam ele em outro lugar. E ele não andava embarcado, ele não andava de condução. Davam carona pra ele mas ele não queria. Ele andava a pé. E em certos lugares ele aparecia com uma sacola nas costas, em outro lugar não aparecia com nada né.”

O caráter sobrenatural atribuído a ele junta-se a outras características. Ele também é considerado um santo, portador de poderes divinos.

“Ah, São João Maria, ele andou aqui no mundo né, depois ele subiu lá pra cima. Ele tá lá em cima São João Maria. (...) Lá no céu. Ele é um profeta de deus. (...) Era um profeta de deus e é ainda. Ele tava aí sim.” (Francisco de Souza-Chico Preto, Dez, 2007)

“Pois a gente tem que seja um santo, mas eles não... naquele tempo eles não santificavam que nem a madre Paulina... Porque eu acho que o que ele fazia e o que ele dizia, e deu tudo certo. É obrigado que seja um santo.” (Bertolina de Souza, Dez, 2007)

“Ele devia ser bem usado na mão de deus porque tudo que ele fez... “ (Nair Gonçalves de Lima, Dez/2007)

São João Maria tem o poder de curar e interceder junto a outros santos. Pois como santo, acredita-se que ele é portador de poderes divinos. A ele são dirigidas muitas orações e pedidos de ajuda. As orações são feitas pelas pessoas em suas próprias

residências. São orações constituídas por rezas pelo Terço católico, Ave Maria, Salve Rainha e Pai Nosso. Muitas orações são iniciadas de uma maneira peculiar por alguns de seus devotos. Eles dão início às suas orações a partir da expressão “Meu São João Maria de Guapo...”, para, em seguida, fazerem suas preces e pedidos, como explica Francisco de Souza (Chico Preto), um de seus maiores devotos. O termo “guapo”⁹⁷ neste caso reforça a imagem construída em torno desse santo/profeta: São João Maria é “guapo”. Esse é um adjetivo muito recorrente em toda a região do Planalto, do Meio Oeste de Santa Catarina e em parte do Rio Grande do Sul, para qualificar um homem corajoso e valente.

São João Maria é percebido, reconhecido e legitimado por ser detentor de qualidades muito valorizadas entre seus devotos. Também é reconhecido como um exímio benzedor, profundo conhecedor de ervas medicinais e de procedimentos de cura. Por onde peregrinava, ensinava estes conhecimentos às pessoas que encontrava. Os conhecimentos foram reapropriados pelos atuais devotos de São João Maria às situações contemporâneas e utilizados para resolver problemas de saúde, enfrentar e prevenir dificuldades. Uma das ervas associadas a ele é a “couve do mato”, uma espécie rara e quase em extinção, conforme afirmam os entrevistados. Quando esta erva é localizada deve ser consumida, pois é considerada uma espécie de remédio natural, bom para curar muitos males. Dizem que a base da alimentação de São João Maria era esta couve.

Há vários remédios naturais vinculados a São João Maria. Entre os mais conhecidos na região está a “vassourinha do mato” ou “vassourinha do campo”, utilizada para curar diversas doenças. Uma dos mais conhecidos pelos moradores da Invernada é chá de “macela”, produzido pela infusão desta erva em água quente. A macela é uma planta de pequeno porte, com flores amarelas, encontrada em toda a região. A sua floração ocorre na quaresma e durante a Semana Santa ela é recolhida, posta para secar e armazenada no interior das residências. O chá de macela é utilizado geralmente para problemas estomacais, mas também pode ser utilizado para curar resfriados e gripes. No entanto, a ingestão do chá deverá ser realizada com fé, pois é ela quem garante a eficácia para as curas das doenças, segundo explicam os entrevistados.

Ele (São João Maria) ensinou a macela pra dor de barriga.... muitas ervas, muitas ervas. Ele mostrava... daí as pessoas... quando dava gripe era pra usar a raminha. (...) Tinha a macela que era pra dor de barriga. E é mesmo, é bom pra dor de barriga. Quando você tiver mal

⁹⁷ “Guapo” segundo o Novo Dicionário Aurélio de Língua Português (2004, p. 101), é uma adjetivo para designar alguém animoso, corajoso, valente e bonito.

assim de dor de barriga você toma um chá de marcela, ou ela desce ou ela volta. E a raminha, antigamente não existia médico né, hoje vão tudo no médico, não usam mais chá. Mas a raminha é muito bom. Eu uso chá de raminha.” (Nair Gonçalves de Lima, Dez 2007)

A devoção ao São João Maria é antiga entre as pessoas da Invernada. Segundo contam os mais antigos, ele teria passado pela região e pernoitado às margens do Rio Cambará. Neste lugar o Monge acendeu um pequeno fogo para se aquecer, cujas marcas, são, para alguns, perceptíveis ainda hoje. Alimentou-se de “couve do mato”, conversou e aconselhou os moradores da região. Alguns descrevem São João Maria, destacando seu modo simples e seu comportamento humilde. No entanto, associado ao relato de ações típicas de uma pessoa comum, desempenhando tarefas como qualquer outra, percebe-se o caráter sobrenatural ou divino atribuída a ele. Em todos os lugares esse poder divino está manifesto: no fogo aceso que nunca se apaga, vencendo todas as adversidades da natureza. Tanto os seus poderes divinos como sua conduta são frequentemente destacados e admirados, como demonstra o relato a seguir:

Ele tinha a comidinha dele numa sacolinha, numa bolsinha. Aquela bolsinha ele não largava. Então, muita gente dava comida. Era queijo, pão... davam pra ele... mas o que ele comia mais é a couve. Ele gostava muito. Era a comida dele a couve. (...) É. Daí todos já sabiam. Quando ele ia passando um já levava um feixinho de couve, outro levava outro, Outro levava um queijo, outro levava um pão. Era o que ele comia. Ele tinha a panelinha dele pra fazer comidinha. (...) Juntava gente juntava gente pra conversar com ele ali que nossa... então daí... daí a vó contava pro pai e o pai contava pra nós e foi ficando como herança. Agora eu vou contando pros filhos, pros netos... (...) Conversando assim... proseando uma coisa ou outra, perguntando pra onde que ele ia... mas podia dar uma tormenta aí que o foguinho dele pegando. Não apagava.” (Bertolina de Souza, Dez/2007)

“É, e teve muita gente que abusou com ele, eles contavam muito aí, os avós. Tinha uma mulher plantando batata doce e daí ele falou com ela se ela tava trabalhando, o que tava fazendo... ela disse que tava trabalhando pra plantar batata doce, mas pra gente trabalhador, não pra vadio, mendigo que andava caminhando. Aquela batatada virou tudo em pedra. (...) Aí ele tocou o passo lá pra frente, tavam plantando batatinha e lá responderam diferente, que tavam plantando pra quem quisesse, pras pessoas necessitadas que tavam caminhando. Diz que lá deu batatinha que não vencia... e tem muitos assuntos né, tem vários assuntos.” (Otacílio de Souza)

Face à devoção e o respeito a São João Maria, no local em que ele acampou foi construída uma capelinha em sua homenagem. Não se sabe exatamente a data em que a capela foi erguida. Em 2007, já bastante deteriorada, ela foi reconstruída por um de seus fiéis. O local é considerado sagrado por muitos da comunidade e recebe visitas para

a realização de orações, rezas de terço e pedidos de ajuda. Ali também são depositados alguns alimentos, geralmente pão, como forma de agradecer aos pedidos alcançados por meio da intervenção divina de São João Maria. Atualmente, a Capela do Monge São João Maria é um espaço de referência com relação às práticas e às narrativas vinculadas a São João Maria. Havia anteriormente no local as marcas da antiga edificação destruída pela ação do tempo. Os devotos de São João Maria costumam ir ao local para fazerem orações e pedidos. Além da Capela, os frequentadores indicam outros lugares onde estão localizadas fontes de água que, segundo eles, São João Maria teria abençoado. Eles acreditam que as águas que ele abençoou jamais secam.



Foto 11
Poço bento por São João Maria.



Foto 12
Capelinha de São João Maria.

Assim, poços de água de São João Maria são identificados por toda a área de terra da comunidade da Invernada dos Negros: na Corredeira, próximos ao terreno de João Francisco Fernandes e de Chico Preto, no terreno de Angelina Fernandes Garipuna e no próprio Rio Cambará. Segundo contam os moradores, estes poços ou fontes de água, mesmo durante períodos de muita seca não secam porque são protegidas por São João Maria. Este fenômeno é percebido como prova dos seus poderes santificados.

Essas águas são procuradas e utilizadas para a realização de batismo em casa. O batismo de recém nascidos em casa é uma prática religiosa muito comum na região e geralmente é realizado anteriormente aquele realizado na igreja católica. São utilizados no ritual, a água benta de São João Maria e um galho de arruda – planta que acreditam ter poderes de proteção é utilizada nesse ritual.

Não há um lugar específico para a reprodução das profecias atribuídas ao Monge São João Maria. Segundo pode-se perceber as profecias surgem nas conversas informais e, geralmente são reproduzidas enquanto um artifício explicativo diante de determinados eventos ou situações em que eles observam uma acentuada transformação do mundo dos vivos. As profecias, quando invocadas, sinalizam para a existência de uma espécie de marcação de um calendário importante para o grupo em que o passado aparece classificado pela expressão prévia “no tempo de antes” e o presente pela expressão “no tempo de agora”. Isso ocorre diante das mudanças na paisagem natural do lugar em que vivem: a quase extinção da mata nativa ou dos pinheiros araucárias existentes no “tempo de antes”, derrubadas e substituídas pela vasta plantação de *pinus* que recobre a região no “no tempo de agora”. Este fato é traduzido pelas pessoas como já anunciado ou profetizado por São João Maria, pois “teria ele dito que um grande gafanhoto de aço iria passar pela região e derrubar toda a mata existente”. Alguns moradores, por expressão ou interpretação pessoal, falam também em “gafanhoto de asa”, ao invés de “gafanhoto de aço”.

No entanto, isso não parece alterar a interpretação local que fazem dessa profecia. Ou seja, ela é narrada diante do fato considerado inquestionável no tempo presente, de que não há mais ‘pinhal’ ou mata – termo usual para se referirem aos pinheiros araucárias que existiam em toda a região. Diante dessa expressão, é necessário refletir sobre o que possa representar o termo ‘gafanhoto de aço’. Ele associa dois elementos cuja natureza material é distinta. O gafanhoto pertence ao mundo animal, mas também é algo artificial, pois é de aço. Desta forma, representa um monstro ou uma praga que come, devora e destrói a mata. O aço representa a força e a capacidade de transformar rapidamente a natureza local. O bicho de aço é algo que não se explica, é uma metáfora diante de forças desconhecidas, que não se consegue controlar, da mesma forma que outros bichos da natureza.

Uma outra anunciação relacionada a situações de transformações são aquelas

relacionadas aos padrões morais e aos papéis sexuais. São João Maria teria dito:

Ele dizia que vinha um tempo que ninguém sabia quem era homem e nem mulher... por causa do "vestuário" né. Daí naquele tempo tudo usavam saia, vestido assim, que nem eu. E de uns tempo pra cá tudo usam calça assim, que nem home né. Então daí não é home nem muié. (Bertolina de Souza, Dez., 2007)

A profecia reproduzida por Bertolina de Souza é reconhecida como algo previsto e confirmado no tempo atual, pois já não é possível fazer distinção entre os homens e as mulheres, segundo sua interpretação. O elemento destacado - o vestuário- como detentor de um papel importante para demarcar as diferenças entre os sexos é também um recurso para explicar os papéis sexuais desempenhados pelos homens e as mulheres numa situação em que elas saem da casa para ajudar nas despesas. Elas se sujeitam a serviços pesados, como o corte de *pinus* e a colheita da maçã, antes considerados serviços para os homens. A profecia é reproduzida com certo temor, pois anuncia o novo, mas também o diferente.

As profecias apresentam conteúdo morais e prevêm muitas mudanças na vida das pessoas e com relação ao fim do mundo. São João Maria anunciou que o mundo iria acabar e a profecia está para se concretizar, segundo acreditam os devotos. O final de mundo estaria previsto pela chegada de uma grande guerra ou escuridão, como narra Dona Bertolina:

Era pra rezar pra ele e pedir a Deus que vinha um tempo que ia dar ou a guerra ou a escuridão. Então era pra rezar e pedir a guerra e não a escuridão porque a guerra briga homem com homem e a escuridão é homem com fera. E daí as feras... imagina... era pra pedir, pra rezar pra ele pra... um desse ia dar. Pedir que desse a guerra e não a escuridão. (Bertolina de Souza, Dez, 2007)

Ao falar sobre São João Maria, Dona Nair de Souza não separa os poderes de cura dos poderes proféticos desse homem. Ao narrar sobre os ensinamentos que ele deixou a respeito do uso de plantas e ervas medicinais, reproduz também a anunciação que ele teria feito com relação à possibilidade da vida na terra acabar. Segundo suas palavras:

Ele falava muito dos remédios caseiros e ele dizia que os campos, naquela época era tudo um só, mas que quando os campos ficasse que nem xadrez era mais perto do final dos tempos. (Nair de Souza)

Neste depoimento é interessante perceber a associação entre o 'fim do tempo', ou seja, a possibilidade de existência no mundo relacionado a um sinal evidente:

“quando os campos ficassem xadrez”, o fim estaria próximo. Tal profecia está ligada a uma outra que também é muito recorrente: “as terras da Invernada iriam virar teia de aranha”, ou seja, indica a divisão das terras de uso comum da comunidade. Nos dois casos, o xadrez e a teia representam metaforicamente as cercas que dividem as áreas de terras da região. Para além dessa representação, o xadrez e a teia anunciariam a percepção local entre território/terra e a possibilidade de reprodução social do grupo. O fim estaria próximo quando as terras estivessem xadrez. Essa profecia informa sobre a moral que rege a conduta local com relação ao uso e usufruto da terra. Não há possibilidade de reprodução da vida em áreas de terras limitadas, divididas, fragmentadas ou compactadas.

Não é possível apontar um período exato de origem das narrativas associadas a São João Maria, pois trata-se da reunião de um conjunto de discursos reproduzidos por diferentes sujeitos daquele lugar, envolvendo o personagem identificado pelo nome de São João Maria. Pode-se afirmar, no entanto, que o que está sendo considerado é um conjunto de discursos nos quais estão reunidos elementos míticos e históricos que se referem à passagem de um monge peregrino pela região. Esse monge teria poderes proféticos e divinos equivalentes aos de um santo. As narrativas associadas a São João Maria apresentam um caráter dicotômico em relação ao imaginário em torno do personagem São João Maria: ele é considerado santo, profeta, mas também um personagem da história local, pois, segundo as narrativas vigentes, ele teria passado pelas terras da Invernada dos Negros. A dicotomia mítico/real não é neste caso excludente, mas complementar. Para os entrevistados, São João Maria pode tudo, ele está em todos os lugares, é invisível e tem poderes divinos, é santo, é profeta de Deus.

Nesse sentido, a reinterpretação dos eventos históricos associados a uma base religiosa estaria a orientar práticas, costumes, crenças e, sobretudo, fornecendo sentido ao mundo vivido e inspirando a criação de um mundo desejado. Os discursos atuais em torno de São João Maria revelam as formas pelas quais esses sujeitos entendem o mundo e as suas transformações, dissolvendo muitas vezes uma antinomia real/irreal e outras formas de percepção do tempo. Essas narrativas podem ser consideradas também uma espécie de alegoria, (do grego *allos*, “outro” e *agoreuein*, “falar”), na medida em que representam outros padrões ou sistemas de idéias e representações, quadros morais ou eventos históricos significativos.

As “narrativas em torno de São João Maria” reúnem um conjunto de profecias e orações reconhecidas como de sua autoria, reproduzidas e apropriadas pelas atuais gerações da Invernada dos Negros, de forma a orientar suas percepções de mundo e suas práticas culturais. Elas são evocadas como forma de compreender e controlar a indeterminação do mundo, assim como uma espécie de referencial de práticas sociais, religioso e, sobretudo, éticas. Ao mesmo tempo, aparecem renovadas no contexto atual de reconhecimento do direito territorial quando reproduzem de forma afirmativa outra profecia também deixada pelo monge: “São João Maria já tinha dito que ia voltar as terras para seus legítimos donos, os herdeiros da Invernada dos Negros, que muitas coisas iam acontecer e que aqui, que as vó falavam né, e que aqui o povo iam anoitecer pobre, pobre, pobre e iam amanhecer rico.” (Nair Gonçalves de Lima, Dez, 2007)

3.4 Visagens e profecias: teias da territorialidade

Pesquisas recentes realizadas em comunidades quilombolas, como as de Alfredo Wagner Almeida Berno Almeida (2006) e Luis Fernando Cardoso e Cardoso (2008), fazem referência a relatos sobre seres sobrenaturais que se manifestam por meio de ruídos estranhos, como o arrastar de correntes e outros sons, em determinadas horas de pouco luz ou à noite. Cardoso (2008), ao estudar comunidades quilombolas no Pará, demonstra a existência de lugares identificados pela comunidade local como visagentos e que devem ser evitados. Em estudos realizados por Almeida (2006) nas comunidades quilombolas de Alcântara, no Maranhão, o autor demonstra como certas manifestações sobrenaturais ocorrem próximas às ruínas de antigas fazendas de senhores de escravos. Nas ruínas estariam guardados potes cheios de ouro, a serem descobertos. Os moradores da região utilizam o mesmo termo visagem para designar essas ocorrências que acreditam ser de espíritos daqueles que já faleceram e que têm o poder de fazer o mal⁹⁸. Segundo o autor, as visagens estão associadas à violência praticada contra os escravos e às situações de horrores as quais foram submetidos. Nelas também seriam manifestadas as características associadas ao diabo, que acenam para a riqueza fácil.

Muito semelhante a situação identificada em Invernada dos Negros, as visagens naquele lugar também surgem “através de uma forma inesperada, involuntária como

⁹⁸ Em referência ao estudo de Laís Mourão, as visagem também são conhecidas pelos termos vagantes ou assombrações. (Almeida, 2006, p. 82)

uma revelação em sonho. Quem se empenha em querer descobrir de maneira intencional não logra êxito. O merecimento é inerente à qualidade da pessoa e não às habilidades e à sofisticação dos instrumentos para escavar e desvendar esconderijos”. (Wagner, 2006, p. 83) Os lugares visagentos são temidos pelos moradores, “mas convivem com eles, posto que fazem parte de seu sistema de representações religiosas e, por extensão, de sua cultura e de seu patrimônio imaterial.” (Ibidem, p. 84)

Ainda segundo Wagner (2006), as visagens são representações mágicas capazes de associar situações ou estreitar vínculos entre opostos e não são vividas como contraditórias pelos membros da comunidade de Alcântara. Almeida cita o fato de existir um ponto de convergência entre as ruínas e os lugares onde se escondiam os escravos fugidos em Alcântara, que recebem a designação local de toca e se aproximam inteiramente ao significado de quilombo. Toca é lugar de encantados e, segundo o autor, essas aproximações não podem ser compreendidas somente na sua dimensão simbólica ou religiosa, mas antes “podem ser traduzidas em medidas delimitadoras de espaços simultaneamente históricos e sagrados, de todo o modo essenciais para a construção de um identidade étnica”. (Wagner, 2006, p. 85) Por isso, há uma mobilização por parte dessas comunidades para que as ruínas não sejam destruídas, pois comportam símbolos diferenciados relativos à identidade e à preservação da memória do grupo. Ao defenderem as ruínas, os moradores da região tentam inibir os transgressores e preservar um componente de sua memória. Além disso, a preservação e a defesa das ruínas significa,

um sentimento mais difuso de controle sobre o que restou dos antagonismos históricos, como fato da vida cotidiana, ou seja, a existência física das ruínas, é também uma forma de presencialidade do passado que agrupa todas as diferentes comunidades em jogo. Através dela, as comunidades remanescentes de quilombo são induzidas permanentemente a marcar diferenças diante de seus antagonistas e a mobilizarem-se conjuntamente, reiterando suas premissas étnicas ou de grupo organizativo”. (Wagner, 2006, p. 86)

Na situação da Invernada dos Negros, as visagens também são parte constituinte de sua identidade étnica e, sobretudo, de sua relação com a terra, com o lugar. É um legado herdado e repassado para as gerações sucessivas de herdeiros através do ato de contar e recontar as histórias vivenciadas, envolvendo a aparição de seres sobrenaturais. Tais narrativas são apreciadas por todos, que as ouvem de forma atenta, expressando admiração e espanto diante dos desdobramentos de cada situação. Para aqueles que são

“crentes” (como são denominados os convertidos às novas religiões pentecostais), essas experiências não são totalmente ignoradas, mas reclassificadas como histórias pertencentes ao passado, de um tempo de ‘antes da conversão’ ou de antes de se ‘tornarem crentes’.

Nessa condição religiosa, as visagens são fenômenos percebidos como ‘algo impossível, coisa da imaginação ou do demônio’. No entanto, aqueles que as testemunharam no passado não se recusam a relatar as suas lembranças e as reproduzem com riqueza de detalhes, como se as tivessem sido vivido há “pouco tempo”. Para os não crentes, as narrativas sobre as visagens são histórias do tempo vivido de agora, estão latentes no cotidiano das pessoas e, portanto, prestes a se manifestar em qualquer lugar e em qualquer momento. Mesmo aqueles que nunca as vivenciaram, ficam apreensivos e manifestam o seu temor com a possibilidade de ficarem diante do fenômeno. A jovem Sueli de Souza, ao falar sobre essa possibilidade, afirma exaltada “cruz credo, Deuzôlivre (Deus me livre), que nunca me aconteça uma coisa dessas”⁹⁹. A reação demonstra a crença da presença desses seres sobrenaturais no imaginário da comunidade.

Um outro aspecto importante em relação às visagens é o fato de parecer existir um repertório reproduzido e apropriado por diferentes pessoas, como se cada uma delas tivesse vivenciado a mesma experiência. Isso aponta para o fato de que a apropriação ou o domínio do seu conteúdo estejam compartilhadas coletivamente. Pode-se exemplificar esse fato pelas narrativas da galinha com a moela cheia de letras de ouro ou a do ‘homem portando uma mala preta que aparece e desaparece’. As narrativas são reproduzidas sem muita variação das seqüências dos eventos e de forma a destacarem, com ênfase, aqueles aspectos ou detalhes que julgam de maior curiosidade e espanto. Essa forma de narrar transmite ao ouvinte a impressão de que aquele que conta é o protagonista do evento. Os gestos, a utilização de determinados termos linguísticos, assim como uma oralidade marcada por um ritmo pausado, asseguram a atenção e o fascínio dessas histórias tanto entre aqueles que contam como entre as que ouvem¹⁰⁰.

É importante ressaltar ainda, que as narrativas são contadas por meio de uma seqüência não linear, acentuando as passagens em que as sensações de temor e de insegurança são vivenciadas. Esses aspectos asseguram a existência de uma forma única

⁹⁹ Entrevista concedida a mim durante a filmagem de “Comunidade Invernada dos Negros: referências culturais quilombolas”. Nuer/Iphan 2008.

¹⁰⁰ Não é objetivo dessa tese o estudo dessas estruturas linguísticas que marcam as narrativas sobre as visagens. No entanto, merecem a atenção posterior de estudos antropológicos ou linguísticos.

de comunicação local. Uma maneira de contar histórias aprendida com os antepassados e vivenciada no tempo presente, no cotidiano da Comunidade. Muito mais que um simples ato de narrar, é uma prática de socialização, onde não se transmite somente histórias, mas saberes, práticas sociais, valores morais sobre as formas de viver, de relacionamento e compreensão do mundo natural e do sobrenatural. Essas narrativas integram o patrimônio cultural e imaterial dessa comunidade.

Além de formas de socialização, as visagens e as crenças no mundo sobrenatural fazem parte de uma cosmovisão peculiar dos que lá vivem, compartilham e encontram seu fundamento na filosofia Bantu¹⁰¹, como demonstrou Kabengele Munanga (1996) em um texto sobre as semelhanças existentes entre o quilombo brasileiro e o quilombo africano. Segundo sua explicação, na filosofia Bantu há uma cosmovisão específica caracterizada, sobretudo, pela crença nos ancestrais, embora se acredite na existência de uma única divindade, que pode ser denominada pelos nomes de Kalunga, Lessa, Zambi etc. Ao criar o mundo, essa divindade se distanciou de todas as criaturas deixando seus filhos na terra divinizados. Esses são também os ancestrais fundadores de linhagem, que fazem o elo entre os homens e o deus único, criador de tudo que existe no mundo. Nas palavras do autor:

nessa filosofia o mundo é um conjunto de forças hierarquizadas por uma relação de energia ou força vital. Essa energia ou força vital, cuja fonte é o próprio deus criador, é distribuída em ordem decrescente aos ancestrais e defuntos que fazem parte do mundo divino; em seguida ao mundo dos vivos, numa relação hierárquica, começando pelos reis, chefes de aldeias, de linhagens, pais e filhos; e finalmente ao mundo animal, vegetal e mineral. Trata-se de uma visão antropocêntrica, na qual o homem constitui o centro e o interesse maior de toda a obra de deus. (Munanga, 1996, p. 8)

Embora nessa filosofia os homens sejam o centro dessa força vital, outros seres como os animais, por exemplo, também possuem, em menor grau, essa força vital. De acordo com essa visão de mundo todo o ‘ser’ é também uma ‘força’ e toda a força pode crescer ou decrescer. Ela pode tornar-se mais forte ou mais fraca, conforme a lei de integração das forças. Um ser influencia o outro ser, ou seja, uma força enfraquece ou fortalece a outra força. Algumas pessoas ou seres estariam dotados de forças mais desenvolvidas, entre eles, os antepassados, os defuntos das linhagens, os feiticeiros, os

¹⁰¹ A história do povo Bantu remete à África dos séculos XVI e XVII e sua formação é resultado de uma longa trajetória envolvendo várias regiões e povos como lunda, imbangala, mbundu, kongo, wovimbundu, cujos territórios correspondem atualmente às áreas do Zaire e de Angola.

curadores e os bruxos. As forças vitais teriam o poder de influenciar a vida no bom e no mau sentido. Conforme a descrição de Munanga:

Qualquer ser humano é colocado numa relação de forças vitais, algumas mais desenvolvidas do que a sua própria força. Essas forças mais desenvolvidas são o próprio deus, os antepassados, os defuntos da linhagem, da família; são os pais, feiticeiros, bruxos, etc. Elas podem influenciar a sua vida no bom sentido (saúde, riqueza, poder, promoção na profissão, etc.), aumentando a sua força vital, ou no mau sentido (doença, morte, pobreza, insucesso na profissão, etc.), diminuindo a sua força vital. Por isso, o culto aos ancestrais, num mundo criado por um deus que dele se distanciou, constitui o aspecto mais observável da cosmovisão bantu sem se reduzir a ele. O que está por trás do culto aos ancestrais, senão a busca da conservação e do crescimento constantes da força vital, fonte inesgotável da vida e de todas as felicidades?

O culto aos ancestrais representa a conservação e o crescimento constante de forças vitais. É possível, portanto, estabelecer uma relação entre aquilo que se observa na etnografia realizada por Munanga com relação a certa ‘descoberta’ e descortinamento das genealogias dos ancestrais fundadores da Comunidade da Invernada. Nesse sentido, as visagens de escravos sacrificados por seus senhores e, sobretudo, a afirmação crescente de manifestação de visagens, estão relacionadas com a busca e a conservação de forças vitais, diante dos constantes conflitos e ações contrárias ao reconhecimento do direito à terra. As visagens, assim como as crenças nas profecias de João Maria, seriam formas de manifestação dessas forças vitais para fortalecimento da territorialidade e enfretamento com os outros, os seus opositores. Mais do que narrativas que teriam emergido pela possibilidade de conquista das terras, elas fazem parte da cosmovisão, da forma como o grupo se relaciona com a natureza.

Os motivos pelos quais isso pode ser constatado relacionam-se com o contexto atual, em que essas narrativas podem ser traduzíveis como forças vitais acionadas diante do acirramento dos inúmeros conflitos desencadeados desde o início do processo de luta pelo reconhecimento oficial das terras. Numa relação de forças desiguais, essas narrativas são fontes de revitalização das próprias forças desses sujeitos, a renovação dos vínculos com o lugar que habitam e uma maneira de equilibrar as relações de força com os adversários e opositoristas locais.

Como já mencionado anteriormente, uma das profecias atribuídas a São João Maria e reproduzida por muitos sujeitos da comunidade é a de que as “terras da Invernada iam virar teia de aranha”. Metaforicamente, a profecia seria um recurso

explicativo para a presença de inúmeras cercas de arame farpado delimitando as áreas de terras herdadas. As teias representariam as cercas, delimitando as terras e o acesso a elas. Munanga (1996, p. 9), ao fazer referência à cosmovisão bantu, descreve as forças vitais como algo que se mantém “como uma teia de aranha, da qual não se pode fazer vibrar um único fio sem sacudir todas as malhas”. Se assim for, as manifestações das visagens, as profecias e a feitiçaria poderiam ser pensadas como parte desses fios da teia de aranha. Como forças vitais elas poderiam ser mobilizadas com maior intensidade para tentar sacudir a teia, de forma a alterar ou estabelecer outras imagens possíveis com relação às terras e ao território da Invernada dos Negros.

A partir desse raciocínio é possível argumentar sobre as forças vitais contidas nas visagens e sobre a necessidade de realização de determinadas práticas de feitiçarias para enfrentá-las. Essas forças vitais são formas locais tradicionais de enfrentar as adversidades provocadas pelas relações de poder desiguais estabelecidas na relação com os outros, neste caso, com os fazendeiros, com a “firma” e com o poder público local. Da mesma forma, essas forças fazem parte de uma visão de mundo peculiar de se relacionar com a natureza e com o lugar, dos vínculos seculares construídos com as terras. Não se pode afirmar que um ou outro fator é determinante, pois as narrativas são, simultaneamente, expressões de visão de mundo que englobam tanto as de relações sociais como as formas de relacionamento com o meio ambiente e com o mundo dos mortos, dos ancestrais. O crescimento das visagens e das profecias em torno de São João Maria, nos últimos cinco anos, está diretamente relacionado ao acirramento das situações de conflitos vivenciados pela comunidade, em torno do reconhecimento legal das terras e de seu direito cultural. Esses temas serão tratados especificamente no capítulo IV da tese.

Capítulo IV

4. Lutas pela terra e o território oficial

As narrativas foram detalhadamente trabalhadas no Capítulo III, mas cabe reproduzir aqui alguns dos argumentos já elaborados anteriormente com relação a elas. As narrativas sobre as visagens e de São João Maria fornecem um material importante a análise e significado do tempo, das relações com o meio ambiente, com o mundo sobrenatural, aspectos da religiosidade, do etnoconhecimento, do mundo moral, entre outros aspectos. Para além desses aspectos, há ainda aqueles que estão metaforicamente relacionados com a questão da terra, do território, sobretudo as manifestações de visagens como um fenômeno a sinalizar para o ouro enterrado em várias áreas da Invernada dos Negros.

O ouro enterrado, sinalizado pela manifestação da visagem, a princípio não deve ser tocado só nos casos em que se tem realmente a certeza que ele está destinado para aquela pessoa. Se não observado a regra, a tentativa de retirá-lo poderá gerar situações de riscos incontrolláveis, inclusive a perda da própria vida. O ouro, quando apropriado por aquele que não o está destinado provoca o conflito e instaura a ganância. Não há relato de pessoas que tenham conseguido se apropriarem do ouro ali enterrado. O ouro está e permanece intocado e deve permanecer assim: enterrado nas terras da Invernada dos Negros. A terra encobre e abriga o ouro, ela é o próprio ouro. A terra e o ouro não podem ser apropriados, eles pertencem a todos, está protegida pelas visagens. A observação criteriosa ao que é recomendado - o ouro só pode ser extraído por aquele a quem está destinado - indica o princípio moral e ético da relação instituída com o lugar, com aquelas terras. Não se pode se apropriar individualmente de algo que pertence e é compartilhado por a todos.

As visagens são capazes de evocar a escravidão, à memória do 'tempo da escravidão'. Desde o início das pesquisas na localidade, o tema da escravidão na região, apresentou-se de difícil abordagem, quase um tabu. Os escravos que surgem através das visagens, são aqueles que sacrificados no passado, pelos seus senhores, para guardarem segredo do local onde o ouro foi enterrado. O sangue¹⁰² sacrificado do escravo guarda o

¹⁰² Segundo o dicionário de símbolos, o sangue é considerado o veículo da vida em várias culturas. O sangue simboliza todos os valores solidários com o fogo, o calor e a vida que tenham relação com o Sol.

ouro e está impregnado na terra. Mistura-se a ela. O sangue escravo, o ouro e a terra estão indissociáveis. No momento das visagens, esses escravos se manifestam, fazem barulho, colocam correntes, montam armadilhas, cavam buracos, tudo para protegerem o ouro. Os escravos protegem o ouro e as terras. O tempo dos escravos está de volta, está no tempo presente. Há uma diluição das divisões do tempo. As relações aqui estabelecidas apontam em direção ao sentido que o território negro adquire a sua própria condição de existência como já afirmou Neuza Gusmão (1999, p. 145):

O negro se faz parte de uma terra singular, uma terra que possui e da qual é possuído. Sua história nela se inscreve e ele próprio, enquanto negro, nela- terra –encontra-se inscrito. A terra é, assim, um ser vivo de mesma natureza; sua relação com ela está centrada em ritos, mitos, lendas e fatos. Memórias que contam sua saga, revelam sua origem e desvendam, além da própria trajetória, a vida em seu movimento

O território nesses termos constitui enquanto um patrimônio único, diferente de todas as outras, pois, “é sinônimo de relações vividas, fruto do trabalho concreto dos que aí estão, fruto da memória e da experiência pessoal e coletiva de sua gente, os do presente e os do passado.”(Ibidem, p. 149-150)

Os atuais comentários da comunidade de herdeiros, após o início do processo de regularização fundiária, é de que “tem ocorrido muita visagem na região”. O fato está relacionado também as várias transformações que observam. Entre elas o resgate da autoestima e da identidade negra que tem revertido os estereótipos negativos relacionados sua identificação étnica. Além disso, o processo de reconhecimento legal das terras herdadas tem ampliado as perspectivas com relação ao futuro e a reprodução do próprio grupo de herdeiros. Há possibilidades reais de permanecerem nas terras herdadas e, sobretudo de renovarem os vínculos simbólicos e materiais com aquela terra, expropriada pelo advogado que agiu protegido pelo racismo nos anos de 1940.

Associado ao processo de identificação e regularização fundiária, várias políticas públicas foram implementadas, chegou energia elétrica, a escola recebeu melhorias, há horta comunitária, existe programa de habitação popular, entre outras. Essas políticas têm sido consideradas como algo que tem melhorado as condições materiais de vida do grupo. Por outro lado, a publicação dos estudos antropológicos sobre a Invernada dos Negros, têm sido utilizado como referência na organização e elaboração de muitos programas como tem sido apropriado de forma a provocar o interesse sobre novas questões, especialmente sobre suas linhas de descendência e ascendências, e da

A esses valores associa-se tudo o que é belo, nobre, generoso, elevado. Também participa da simbologia geral do vermelho. (Chevalier, 2003, p. 800)

valorização de sua especificidade étnica e cultural. Isso tudo tem provocado o surgimento de uma outra Invernada dos Negros, muito diferente daquela de 10 anos atrás em que ser negro ou identificar-se como tal era algo muito doloroso e vergonhoso. Diziam-se ‘morenos’, para amenizar o fardo que o sentido de ser negro carregava naquele momento. Ninguém ousava sequer falar sobre os esbulhos das terras herdadas e das humilhações sofridas ao longo dos anos. Esses temas eram tratados de forma muito discreta, quando não evitados. Muitos relutavam ou então diziam desconhecer o assunto, indicando outra pessoa que supunham ter mais informações do que eles. Algumas entrevistas tinham que ser realizadas no interior de automóveis, circulando pelas ruas da cidade, tamanho era o receio com o assunto. Outras conversas tinham que ser feitas em sussurros devido ao medo latente das ameaças que sempre estiveram submetidos. Sentimentos ainda não totalmente diluídos ou superados no contexto das relações sociais locais, embora o tema tenha se tornado público e discutido em muitas reuniões e em audiências públicas realizadas na cidade.

As lutas travadas pelo grupo em torno do acesso e do direito à terra dão sentido às narrativas sobre as visagens e às profecias de João Maria. Elas revelam, sobretudo, uma concepção de terra que se opõe a uma outra: a de terra privada, a de terra mercadoria. Além disso, constituem-se numa resposta às múltiplas tentativas de deslegitimação do seu patrimônio material e imaterial enfrentadas pelo grupo ao longo de mais de um século de ocupação das terras herdadas.

Se o patrimônio cultural de um determinado grupo deve ser definido através de um bem ou de um conjunto de bens culturais de reconhecido valor excepcional, no caso da Comunidade Invernada dos Negros, a terra e o conjunto de referências que ela aciona para o grupo constituem o seu maior patrimônio: a terra é sagrada, é dádiva, está repleta de significados. Há, no entanto, uma tensão freqüente entre aquilo que é acionado em termos de referências culturais com relação à terra ou à territorialidade do grupo e, de outro lado, os questionamentos e contestações em torno dessas referências pelos ‘de fora’ ou pelos *outsiders*¹⁰³. Por outro lado, esse movimento de querer impor ou prevalecer um significado pode ser traduzido como tentativas voltadas a deslegitimação do patrimônio da Invernada dos Negros. Essas tentativas são produzidas por diferentes segmentos sociais, inclusive por representantes públicos, e se constituem por um

¹⁰³ O termo de Norbert Elias foi introduzido a partir de estudos realizados na comunidade fictícia de Winston Parva, interior da Inglaterra, para analisar as relações estabelecidas entre os estabelecidos e os de fora, os *outsiders*. Os *outsiders* são vistos como não observadores das normas e restrições do local. A relação dos estabelecidos com os “de fora” é vista como algo desagradável. (Elias, 2000, p.26)

conjunto de ações voltadas tanto para a intervenção na área jurídica ou formal – pela apresentação de peças, documentos e ações jurídicas de contestação dos direitos; a apresentação de projetos de contestação do direito quilombola - e um outro conjunto de ações no âmbito da esfera pública – em audiências públicas, implantação de informações falsas, ações de vigilâncias e controle do grupo, cujo interesse se opõe diretamente aos do grupo.

No entanto, essas tentativas de deslegitimação não são “propriamente a de instalação de conflitos, mas de sua visualização”, como já analisou Ilka Boaventura Leite (2006, p. 4). De acordo com a autora, as situações observadas hoje com relação ao direito quilombola constituem uma exposição de “conflitos produzidos em séculos de história, aquilo que sustentou a própria ordem jurídica hegemônica”. Pode-se dizer, que muito antes da instauração do processo de acesso à terra, já haviam sido realizadas várias intervenções contra o grupo. Essas tentativas de deslegitimação desencadeadas pelo processo legal de regularização das terras não são novas. Na memória coletiva do grupo, inúmeras situações de tentativas de deslegitimação do seu direito as terras herdadas são lembradas e permanecem sendo acionadas.

Nesse capítulo procuro demonstrar a constituição de uma “memória dos conflitos” pela comunidade de herdeiros como algo que é acionado permanentemente para mantê-los em alerta permanente na defesa de seu território contra seus adversários.

4.1 O campo do conflito

*“Se é guerra que vocês querem é guerra que vocês vão ter”.*¹⁰⁴

Há dois eventos constantemente acionados e destacados pela memória coletiva dos herdeiros com relação a trajetória de luta e permanência em seu território, nas terras herdadas em 1877. Entendo por memória coletiva tal como definida por Maurice Halbwachs (1990), uma forma de pensamento construída a partir da interação com outros indivíduos. Toda a memória social possui um caráter social. Além disso, toda a reconstrução de um passado tende a ser construída de acordo com a preocupação e situações do presente. O passado que existe no presente é o passado que permanece na consciência do grupo. Assim, as recordações de eventos do passado são evocadas a partir de questões que são vistas como pertinentes no presente.

¹⁰⁴ Comentário de uma moradora da Invernada com relação à acirrada manifestação da Empresa, contrária ao direito da comunidade. Nair Gonçalves de Souza de Lima, em 7/09/2005.

Entre essas recordações que surgem evidenciadas na memória dos herdeiros da Invernada, são as seguintes: a) Uma ação de divisão das terras da Invernada dos Negros na década de 1940 e b) A instalação da ‘Firma’ e a plantação de *pinus* na região, na década de 1970. O termo Firma é localmente utilizado pelos moradores da localidade em referência à Empresa Iguaçu de Papel e Celulose¹⁰⁵, com sede na região.

Esses dois eventos que são constantemente recordados informam sobre a forma como o grupo constrói o seu passado e, por isso, não podem ser vistos como uma sucessão linear de datas e períodos históricos. Eles são representações que influem e conformam os significados e as ações coletivas do grupo. As lembranças do passado são evocadas de acordo com o contexto presente e estão relacionadas à forma de organização social mobilizada por um conjunto de interesses ou por um projeto comum compartilhado. Conforme afirma Miriam Sepúlveda dos Santos (2003, p. 91), ao citar os estudos de Bartlett sobre memória, “onde organizações sociais só possuíssem um fraco conjunto de interesses, a memória poderia ser compreendida como a maneira ‘fraca’ de recordar. Quando ao contrário, existissem tendências sociais fortes, recordar apareceria como um tipo de recordar consolidado em ‘imagens’”. Os eventos evocados seriam uma forma de recordar o passado oriunda de determinações sociais. Passo então, a descrever cada um desses eventos:

4.1.1 A divisão das terras

Nas lembranças dos herdeiros, o processo de Ação de Divisão das terras da Invernada dos Negros ocorreu devido à necessidade de regularizar as terras deixadas em testamento, em 1877. As frentes de colonização que avançavam do Rio Grande do Sul em direção à região do planalto e meio oeste catarinense e as instalações de empresas de madeiras, os deixava numa situação de fragilidade e de constante ameaça. Visto que, os limites físicos das terras da Invernada eram identificados por determinados marcos naturais, de moradias e por áreas de plantação ou de criação de animais. A intensidade do projeto de colonização da região se fazia urgente para o governo brasileiro, sobretudo com o fim da Guerra do Contestado (1912-1915), estabelecendo os limites geográficos dos estados de Santa Catarina e do Paraná.

¹⁰⁵ A Empresa tem sede em Monte Carlo, município vizinho a Campos Novos. Mas possui fazendas de *pinus* e eucalipto em várias regiões do sul do Brasil. A empresa já mudou várias vezes de nome (Ibicuí, Imaribo, Iguaçu). Firma é o termo que sintetiza essas diferentes designações para os moradores da Invernada dos Negros.

A ação de divisão iniciou-se oficialmente em 1920 e foi impetrada em 1940. É nesse ano que o projeto de colonização da região se consolida, com a chegada de muitos migrantes gaúchos que lá se instalam como agricultores, comerciantes ou como proprietários de serrarias. Nos anos 1930, a região vive o início e o desenvolvimento do ciclo de madeira, que se apresentou de diferentes formas, entre elas, a exploração da madeira, principalmente madeiras de lei como a peroba, a imbuia, a instalação de engenhos de serra e, em seguida, por serrarias movidas à força hidráulica. Esse ciclo continuou aumentado até aproximadamente 1972, quando há um esgotamento das florestas nativas¹⁰⁶.

Na ação de divisão das terras, o advogado responsável pela causa promove a demarcação das áreas de terra da Invernada dos Negros em aproximadamente 8 mil hectares e, posteriormente, estabelece uma linha dividindo essa área em duas partes. A melhor parte da área passa a pertencer ao advogado como forma de pagamento pelos seus honorários. A outra metade é dividida em 32 quinhões, delimitados simetricamente e repassados às famílias dos descendentes dos ex-escravos herdeiros. As circunstâncias da ação produzem vários desdobramentos identificados pelos herdeiros, como a perda de grandes áreas de terras, a falsificação de assinaturas, o desaparecimento de documentos e a pressão para que as terras fossem vendidas. Além disso, as lembranças em torno desse evento demonstram um sentimento compartilhado pelos membros do grupo: de que eles “foram enganados”, que, partir de sua condição de ‘negros’ foram ludibriados. Este sentimento é assim descrito, pelo herdeiro Sebastião de Sousa, de mais de 70 anos:

[...] sabe como é né: chega alguém, branco, boa pinta, dizendo que vai ajudá, o pessoal acreditou, né. Naquele tempo imagina, era só um branco aparecer que o povo acreditava em tudo o que a pessoa falava”. O dr (o advogado) era uma pessoa boa , de família muito boa tinha estudo. Qualquer um com um pouco mais de estudo que chegasse enganava eles(a comunidade). Eles se governavam naquele pedaço (as terras), que eles tinham como era deles mesmo né. E o Rupp ficou de legalizar outra parta que ta fora e pegou e dividiu aquele que eles já estava se mandando. E as vez de ele aumentar ele diminuiu. Tirou metade da parte que eles [os herdeiros] estavam se governando...¹⁰⁷

Neste depoimento, o “outro” está representado pelo homem branco, o advogado, proprietário de uma companhia de colonização, que defendia o interesse do mercado das terras. De acordo com o entendimento da comunidade de herdeiros, as terras da

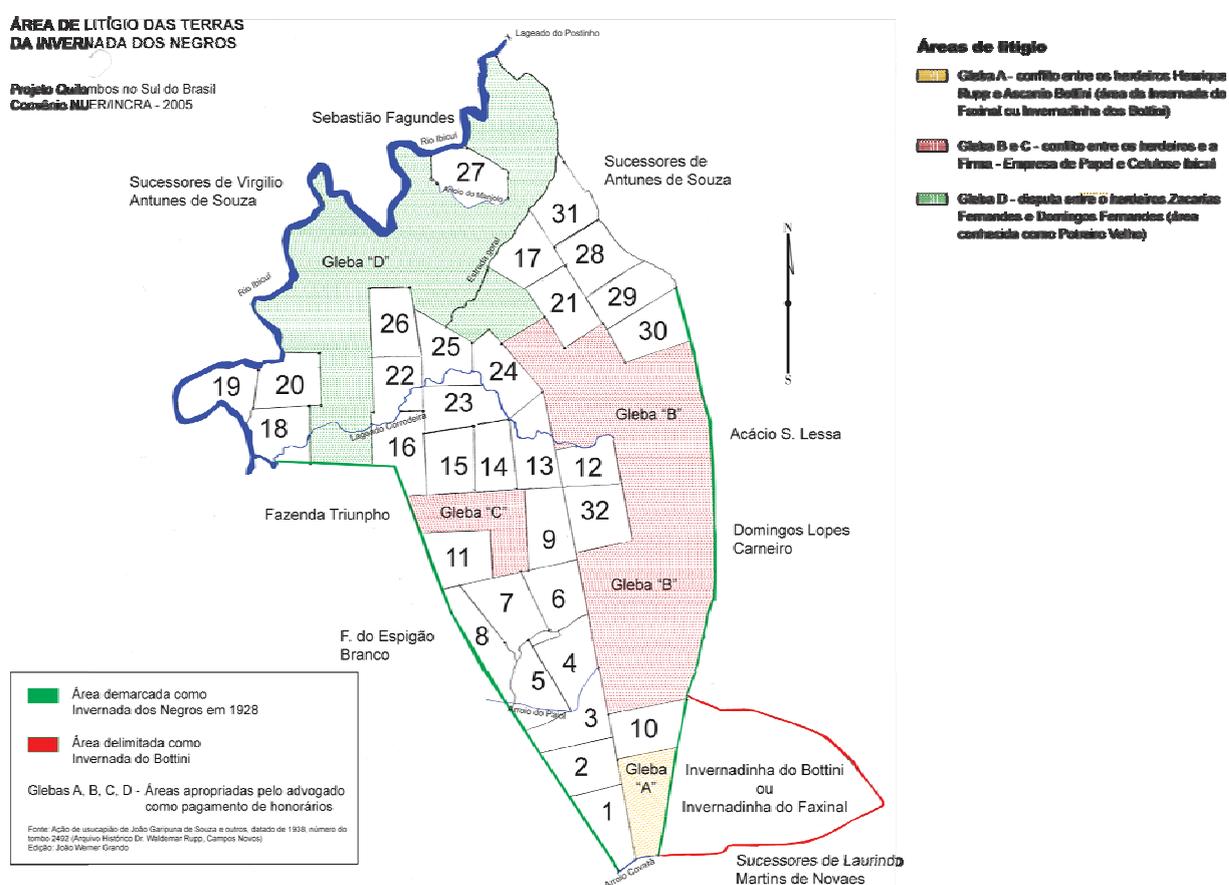
¹⁰⁶ Ver Eduardo (1974) e Digiacomio (1991)

¹⁰⁷ Depoimento de Sebastião Fernandes de Sousa, herdeiro de mais de 70 anos, moradora da cidade de Campos Novos (SC).

Invernada dos Negros eram de usufruto comum e perpétuo como condicionava a cláusula do testamento. Porém, o advogado interessava-se em transformar as terras, “inalienáveis” e “indivisíveis”, em áreas disponibilizadas para o projeto de mercado de terras. No depoimento acima, o outro/branco também é apresentado como forma de demarcar a diferenciação étnica. De um lado encontram-se os brancos, que chegam com ‘boa pinta’, com o *status* de coronel e, de outro lado, os negros, que acreditaram poderem confiar na autoridade que aquela pessoa representava.

Figura 4

Mapa das áreas de litígio das terras da Invernada dos Negros



Fonte: Boletim Informativo do Nuer, v. 3, n. 3, 2006.

O depoimento acima evidencia ainda uma constatação que permeou historicamente as relações de grupos subalternos¹⁰⁸ com as sociedades envolvidas: de que as relações travadas com os “outros” eram desiguais e orientadas por preceitos de

¹⁰⁸ Adoto o termo de acordo com José Jorge de Carvalho ao focar a ‘voz nativa’ sem retirar-lhe o conteúdo de voz subalterna, afirma o autor: “a voz nativa ainda não é vista como voz subalterna.” (2001, p. 128)

diferenciações étnicas que justificavam a hierarquização e a desvalorização dos negros. Nesse caso, tal relação, que levou à restrição e ao cerceamento da liberdade e da autonomia do grupo, pode ser verificada pela afirmação de que a ação: “tirou metade da parte que eles [herdeiros] estavam se governando”, como fala seu Sebastião.

Uma outra lembrança relacionada a essa, diz respeito à disputa de uma área de terras denominada Invernadinha. Tal área também foi requisitada pelos herdeiros para demarcação dentro da ação de divisão, porém não foi incluída nessa ação porque já estava sendo ocupada e requerida juridicamente por um fazendeiro, que a registrou alegando constituir pagamento de dívidas dos herdeiros ao fazendeiro¹⁰⁹. Para os atuais herdeiros, tais motivos nunca foram conhecidos ou esclarecidos. No entendimento deles, a promessa de resolução da questão pelo advogado que cuidou da ação não se realizou, e até hoje permanecem dúvidas sobre o que realmente aconteceu.

4.1.2 As terras no mercado e o desastre ecológico

Um outro evento do passado acionado é recordado pelo grupo de herdeiros: aquele identificado como a chegada da Firma e a plantação de *pinus* na região, na década de 1970. Nesse período, a esperança dos herdeiros em ‘ajeitar as terras’ permanecia latente. Muitos acreditavam na possibilidade de reaverem e retomarem o domínio das áreas de herança perdidas em função dos desdobramentos dos processos anteriores. Essa esperança foi estrategicamente manipulada por agentes externos com o propósito de estabelecerem novos processos, que resultaram na perda de mais áreas de terras e uma considerável retirada de madeira de lei, principalmente de pinheiros araucárias que cobriam a região.

Em 1978, agentes externos passando-se por advogados chegam à cidade de Campos Novos e procuram algumas lideranças da Comunidade, com a justificativa de regularizarem o restante das áreas de terras herdadas. Diante da possibilidade jurídica de “ajeitar” as terras da Invernada dos Negros, os herdeiros mobilizaram-se e organizaram-se, pois acreditaram que a questão seria resolvida. Esses agentes externos montaram um escritório na casa de um dos descendentes dos herdeiros, residente na cidade de Campos Novos. Nesse local, reúnem documentos pessoais e das terras de vários herdeiros, inclusive daqueles que residiam em outros estados do país. Segundo lembram

¹⁰⁹ Ver documento Autos de Ação de Inventário de Domingos Bottini, autuado em 8 de janeiro de 1913, número de 939 (Arquivo Histórico Dr. Waldemar Rupp, Campos Novos. (Arquivo Histórico Dr. Waldemar Rupp, Campos Novos)

alguns herdeiros, não existia nenhuma dificuldade para esses agentes em manter o escritório e nem mesmo o custeio de deslocamento das pessoas envolvidas. Ali eram servidas refeições, disponibilizados meios de transportes, carros, passagens e até mesmo táxi, enfim, tudo o que se fizesse necessário para que a regularização das terras fosse efetuada o mais rapidamente possível. Como afirma uma das pessoas que acompanhou todo o processo:

Não tinha, não tinha dificuldade. Era um monte de gente ali, e era servida refeição, comida não faltava. Todo mundo chegava e apresentava seus documentos e eles(os agentes) se viraram com cartório, com tudo. Até mesmo avião tinha, que era para tirar fotos lá de cima das terra.¹¹⁰

Outros herdeiros lembram ainda que, motivados pelo interesse em ‘ajeitar as terras’, disponibilizaram seus documentos e assinaram papéis em branco e procurações em nome de terceiros, com o objetivo de facilitar o processo.

No entanto, a esperança ‘em ajeitar as terras’ dos herdeiros sofreu um duro impacto. Pois, de repente toda a documentação pessoal¹¹¹ e aquela referente às terras dos herdeiros desapareceram com o escritório e os agentes que se diziam advogados. Até mesmo as fotos tiradas através de sobrevôos da área nunca foram localizadas. “E de repente, do nada, tudo se sumiu”, relatam perplexos os herdeiros diante da situação.

Posteriormente, como resultado desse processo, é elaborado um contrato de compra e venda de árvores de pinheiros araucárias e transforma-se na ferramenta jurídica para justificar a retirada de mais de 80 mil pés (de aproximadamente um metro de espessura), sem que os herdeiros recebessem qualquer tipo de indenização. Conforme o comentário de Dona Nair de Souza: “Eu nunca vi nada, nem dinheiro, nem papel. Nunca recebi um tostão dessa época. Foi tudo uma enganação” (Nair de Souza). Os pinheiros araucárias foram retirados com a força do trabalho de muitos dos moradores da localidade e, em seu lugar, uma vasta plantação de *pinus* foi introduzida na região, mudando radicalmente a paisagem do lugar. “Antes da chegada da Firma era tudo pinhal, agora é só pino pra todo lado”, comenta a moradora expressando espanto e indignação.

¹¹⁰ Depoimento de Sebastião Fernandes de Souza.

¹¹¹ Na casa de um dos herdeiros - já falecido, em que foi montado o escritório - havia um envelope com mais de 90 documentos pessoais pertencentes a outros herdeiros, que estavam guardados desde aquela época. Entre a documentação havia: atestados de óbitos, casamentos, nascimentos e pagamentos de impostos. Assim como todos os outros herdeiros, essa pessoa expressava indignação e o sentimento de que havia sido enganada.

Assim como a ação de divisão de terras da década de 1920, a chegada da plantação de *pinus* e as transformações decorrentes deste processo são percebidas pelos herdeiros como marcos de divisão de mundos (Bourdieu, 1984, p. 4). Nesse caso, a imagem da chegada e da instalação da Firma¹¹² (nome local utilizado por muitos para se referirem à empresa de Papel e Celulose Iguazu, representa uma ruptura, um marco de divisão de mundo e de intervenção relevante para o grupo. A instalação da Firma demonstra não apenas a chegada do “outro”, mas a tentativa de imposição de uma outra ordem, da qual os moradores queriam compactuar. A plantação de *pinus* foi paulatinamente se alastrando e alcançou as áreas de terras identificadas como de uso comum entre os herdeiros, até encostarem-se aos limites dos terrenos dos herdeiros - a área identificada de ocupação por cada unidade familiar. Dessa forma, áreas de uso comum, como o Passo Velho e o Arroio, que eram, ainda nesse período, destinadas para a criação do gado solto e para a plantação, não puderam ser ocupadas e usadas da mesma maneira que eram utilizadas pelos herdeiros. Essas áreas foram cobertas pelas plantações de *pinus* ou passaram a pertencer a outros proprietários.

As áreas identificadas pelos herdeiros como de uso comum, são extremamente reduzidas. Mesmo assim, a prática tradicional de criar o gado solto ainda é realizada entre os *pinus* e *eucaliptus* que recobrem a área. A persistência da manutenção desta prática é alvo constante de críticas e de ações de controle de funcionários da empresa, que exigem que o gado seja mantido preso por comprometer o desenvolvimento das mudas. É frequente o “guardião de mato” - nome dado ao funcionário da Firma com a função de vigiar as áreas de cultivo de *pinus* - circulando e interrogando os moradores a respeito da propriedade do gado solto. Nesses momentos, porém, ninguém assume conhecer a propriedade dos animais. Entretanto, assim que o “guardião do mato” se desloca para outra área, o dono do gado aparece e o recolhe imediatamente. O controle da empresa com relação à prática do gado solto é interpretado pela comunidade como uma ação sem motivação, pois segundo seu entendimento, as mudas não agradam ao paladar do animal, conforme explica uma das herdeiras, dona Teresa de Sousa:

o *pinus* é tão ruim que nem mesmo o gado consegue comer. Quando a Firma vem e pergunta de quem é o gado a gente nunca sabe de quem é. Quando eles vão embora a gente recolhe o gado daí. Antigamente, nois podia soltar o gado e não tinha problema. Mas agora não dá.

¹¹² Passo adotar o termo Firma como os entrevistados, pois ele sintetiza a complexa relação entre os herdeiros da Invernada e os vários nomes que a empresa recebeu ao longo dos anos.

A prática de soltar o gado ou criar o gado solto em oposição ao “gado preso”, como deseja a Firma, constitui em um dos conflitos cotidianos vivenciados pelo grupo de herdeiros. A prática de criação do gado solto é uma das atividades que os descendentes dos antigos legatários da Invernada dos Negros desenvolvem há mais de um século, através dos saberes acumulados e transmitidos pelas sucessivas gerações de herdeiros. Essa é uma atividade secular, aprendida com os antepassados, a sua manutenção e reprodução caracterizam formas de resistência cultural aos “mandos” e aos interesses do “outro”, nesse caso, da empresa. A própria origem histórica do termo “Invernada” está relacionada ao lugar onde são colocados os animais para pastagem.

O documento testamental de 1877, o registro da doação de terras da Invernada dos Negros aos escravos da antiga fazenda São João, já determinava a existência dessas áreas destinadas ao cultivo agrícola e à criação de gado. O texto do documento, portanto, reforça os vínculos da histórica relação da formação dessa comunidade com a criação do gado solto e as atividades campeiras. O que não é peculiar somente a esse grupo. Pesquisas realizadas sobre a presença de mão-de-obra escrava na região sul do Brasil demonstram que essa atividade não só estava vinculada à agricultura, mas também à pecuária. Grande parte dos denominados “lavradores” eram, também, pastores e criadores de pequenos rebanhos de gado (Osório, 2005). Isso também pode ser verificado com relação à situação da Invernada dos Negros, pois desde o século XIX, há o envolvimento dos escravos com a atividade tropeira e, posteriormente, na condição de alforriados, com a criação de gado.

A prática de criar o gado solto foi e continua sendo uma das atividades econômicas mais valorizadas pelos herdeiros. Nas narrativas sobre o “tempo d’antes”, a prática aparece associada a um tempo visto como bom, de fartura, de bonança e, sobretudo, de um projeto de autonomia econômica. No presente - no “tempo de agora” – a prática permanece valorizada por todos, porque vincula-se à possibilidade de autonomia e de prosperidade econômica. Esse foi um projeto herdado pelos ancestrais dos antigos escravos e mantido enquanto um símbolo de luta, resistência e manutenção de um modo próprio de ser e de viver entre os herdeiros. A prática de criar o gado solto não se restringe à busca de autonomia econômica ou de melhoria de condições de reprodução, mas está vinculada a noções de pertencimento e de compartilhamento de um projeto comum e de busca de liberdade.

No passado, o gado de posse dos herdeiros era abundante, como relatam os mais

velhos. Todos tinham muitas cabeças de gado circulando soltas naquelas áreas. Este sistema sofreu modificações à medida que as terras de uso comum passaram por processos de venda e expropriação promovidos por agentes externos à comunidade, atingindo diretamente o acesso a áreas de pastagens e de soltura do gado. Com a progressiva redução destas áreas, muitas famílias foram obrigadas a abandonar a prática de criação do gado solto e, outras, conseguiram manter a prática reduzindo radicalmente o número de cabeças de gado para uma ou duas cabeças por unidade familiar. Durante a década de 1970, as críticas condições advindas das limitações das áreas pela intensiva plantação do *pinus* e a consolidação do projeto de colonização da região, tornaram a prática de criação do gado solto quase insustentável.

A introdução do *pinus* com a chegada da Firma é interpretada pelos herdeiros como uma agressão às suas classificações ambientais e ao seu modo culturalmente específico de cuidar da natureza. Conforme relatam os moradores da Invernada: “Tu vê, agora não tem mais bicho, não tem mais mata, e nem a água é boa pra tomá é só pino por todo lado”. As lembranças dos membros da comunidade do tempo “de antes”, quando *era tudo pinhal* (pinheiro araucária), é de um tempo percebido como bom e com uma estreita relação de respeito com o meio-ambiente. A intensidade de como essas lembranças é relatada pelos moradores da Invernada dos Negros constitui parte da ‘memória dos conflitos’, que não se reduz à questão da expropriação das terras, mas envolve desdobramentos decorrentes desse processo.

A memória surge como um mecanismo de manutenção de uma unidade, de projetos de vida compartilhados e de alerta contra o esquecimento de acontecimentos passados que se repetem no presente. Portanto, ao manterem as suas atividades, os herdeiros não estão apenas enfrentando a ‘Firma’, mas mantendo vivas as memórias dos processos pelos quais a prática de criar o gado solto foi comprometida pela redução das terras e pela vigilância permanente dos ‘de fora’. Essa prática contribui para que uma memória dos conflitos sobre a questão das terras da Invernada não sejam esquecidas, assim como o projeto de resistência nela implícita. A criação do gado significa a possibilidade de acessar uma condição de cidadania diferenciada, uma forma de inclusão à nação brasileira. Essa inclusão, a partir de outras condições, como a de negros agricultores e criadores de gado, é de interesse vital para essa comunidade.



Foto 13

Plantação de *pinus* em torno das casas da Invernada.



Foto 14

Terra devastada após o corte da floresta de *pinus*.

Mário de Andrade afirmava que o boi, presente em várias atividades e de diferentes formas nas regiões do Brasil, representa uma metáfora para se pensar a identidade nacional¹¹³, pois se encontra em várias manifestações culturais da região norte do País. A questão aqui é de que o boi ou o gado representam para esse grupo uma espécie de acesso e inclusão indissociável entre o cultural e o econômico, já que também permite uma possibilidade de inclusão menos desigual desse grupo no mercado econômico local, regional e nacional. Em 2006, um programa do Governo Federal, através do Programa do Leite, distribuiu 40 cabeças de gado para a Associação Comunitária da Invernada dos Negros. Isso tem garantido o fornecimento de leite para várias crianças. Mas enquanto a regularização das terras não se efetiva a criação do gado é feita em confinamento.

Os dois eventos destacados e descritos possuem um conteúdo narrativo que coloca em confronto diferentes modelos de apropriação da terra e de visões de mundo. Eles podem ser entendidos nos termos sugeridos por George Simmel (1983)¹¹⁴, como uma ‘memória do conflito’. O conflito para esse autor é compreendido enquanto algo inerente às relações humanas e presente em diversas sociedades. O conflito é parte da interação entre os seres humanos, é uma forma de sociação¹¹⁵ (Idem, p. 122), pois qualquer sociedade para ser definida, precisa de quantidades proporcionais de harmonia e desarmonia, de associação e competição, de tendências favoráveis e desfavoráveis. As discordâncias não podem ser tomadas como deficiências sociológicas ou exemplos negativos, porque a união pura ou a unidade harmoniosa que se pretende nas sociedades é empiricamente irreal. Não há como desconsiderar qualquer fenômeno que resulte do conflito ou que o acompanhe.

O conflito é para Simmel uma das mais vívidas interações e não pode ser exercido individualmente. Como o oposto da indiferença entre dois ou mais indivíduos ou grupos, o conflito contém algo de positivo e está destinado a resolver dualismos

¹¹³ Fala do personagem Mário de Andrade no filme *Missões fol-clóricas*, produzido pela TVE Cultura de São Paulo, que conta a trajetória de viagens da equipe de Mario de Andrade feitas ao nordeste brasileiro, entre os anos de 1936 e 1937.

¹¹⁴ Trata-se do texto ‘A natureza sociológica do conflito’ de 1983.

¹¹⁵ Para o autor, além do conflito, também a noção de ‘sociação’ diz respeito a toda forma de interação e de relação social. Onde existe relação social encontra-se a competição, daí que a competição tem um uma função sociativa. A sociação, que é a interação ente iguais, é também a forma pela qual os indivíduos se agrupam em unidades para satisfazerem seus interesses. A sociabilidade, enquanto um mundo sociológico ideal e artificial é o jogo no qual se “faz de conta” que são todos iguais, tornando-se um desvio da realidade e um modelo ideal de simetria. (Simmel, 1983, p. 166 e 173)

divergentes. Consiste em um modo de se obter uma unidade social de um grupo. A memória do conflito produz coesão social. Deste modo, o autor, redefine o conceito de conflito a partir de sua positivização, afirmando que: “Todas as formas sociais aparecem sob nova luz quando vistas pelo ângulo do caráter sociologicamente positivo do conflito”. (Simmel, 1983, p.123)

Ainda de acordo com a interpretação de Simmel, não há a probabilidade de que exista “unidade social onde correntes convergentes e divergentes” não estejam “inseparavelmente entrelaçadas. Um grupo absolutamente centrípeto e harmonioso, uma união pura (...) não só é empiricamente irreal como não poderia mostrar um processo de vida real”. (Simmel, 1983, p. 124) Ao analisar o conflito no interior do grupo, ele escreve: “As hostilidade não só preservam os limites, no interior do grupo, do desaparecimento gradual, como são muitas vezes conscientemente cultivadas, para garantir condições de sobrevivência”. (Ibidem, p. 126)

Dessa forma, ao positivar o conflito, podem-se abrir novas perspectivas de análise com relação ao acirramento das relações vivenciadas entre a comunidade Invernada dos Negros e outros grupos. É por meio das lembranças em torno dos processos de expropriação das terras herdadas que os membros do grupo constroem uma unidade – o projeto pelo direito à terra tradicional - e demarcam as diferenças étnicas entre o “nós” da comunidade e os “outros” (os fazendeiros, a empresa, os brancos, os descendentes de imigrantes europeus). É através de uma ‘memória do conflito’ que o grupo se reconhece como uma unidade e mantém uma organização social em torno da busca pelo direito às terras tradicionais. A memória do conflito é parte da identidade e da história coletiva do grupo.

A memória tem um papel litigioso, como afirma Eric R. Wolf (2003, p. 243). O conflito, da mesma forma que a guerra, “é um dos meios mais eficazes de intensificar a etnicidade”. Baseado nos estudos de David Lan sobre o Zimbábue independente, Wolf retoma a observação de que durante os conflitos os rebeldes Shonas construíram uma identidade quase de reencarnação de guerreiros e de chefes políticos já falecidos. (Ibidem, p 243 e p. 249) Uma situação de conflito ou de guerra com o exterior, conforme também a análise de Simmel (1983, p. 154), pode tornar-se uma chance para estreitar os laços de unidade entre os membros de uma organização política e superar os antagonismos internos.

A ‘memória do conflito’ é também uma ‘memória litigiosa’ e, nessa condição,

atua no sentido de manter a unidade e a identidade do grupo e será acionada enquanto perdurar o projeto coletivo pelo reconhecimento da comunidade do direito às terras herdadas. A reprodução dessa memória ocorre em diferentes contextos, especialmente nas conversas informais entre os herdeiros, nos encontros e reuniões da associação comunitária, ao narrarem sua trajetória histórica e rememorarem as situações de conflitos em torno do direito às terras.

Essa memória do conflito fornece uma imagem do passado, mas também produzem uma noção singular de tempo. A ‘memória do conflito’ sinaliza para a existência de uma noção de tempo representada pela demarcação entre um ‘tempo de antes’ e um ‘tempo de agora’. Essa classificação do tempo também está associada a uma forma de delimitar e identificar o conjunto de mudanças ocorridas na organização social do grupo, dentre elas, as formas de uso e usufruto das terras e as práticas sociais e culturais. Através da ‘memória do conflito’ é possível perceber a maneira pela qual se estabelece uma ‘di-visão de mundos’(Bourdieu, 1989), principalmente a partir dos desdobramentos decorrentes desses dois eventos. Tais mudanças são percebidas com o objetivo de identificar como era a vida do grupo “antes” e como ficou “depois”.

Nesse sentido, a memória torna-se um mecanismo de reflexão da comunidade sobre sua própria condição, ao evidenciar as transformações e as marcas deixadas pelo passado. O tempo identificado como ‘de antes’, é percebido como um tempo melhor, de fartura, de alimentos, de animais, de caça e de autonomia. O ‘tempo de agora’ (que não está relacionado com o tempo presente, mas associado ao que ocorreu após os eventos) é aquele da instauração da carestia, da escassez das áreas de terras, do sofrimento, da quebra de regras por intervenções externas.

O papel politicamente litigioso da memória está no fato de ela suscitar lembranças que viabilizaram contestações e lutas contra aqueles que, historicamente, têm tentado imputar um modo de vida e de relacionamento com as terras e com a natureza, com os quais a comunidade da Invernada dos Negros não compartilha.

Essa memória dos conflitos expande-se à medida que o contexto de reconhecimento legal das terras, pelo dispositivo do Decreto 4.887/2003, deu visibilidade aos processos e mecanismos pelos quais ocorreu a expropriação das terras dos negros da Invernada. Neste contexto, situações de conflitos antes ocultadas por uma ordem jurídica hegemônica possa agora ser objeto de contestação, denúncia e revisão, especialmente a partir das novas configurações das relações de poder estabelecidas entre

a comunidade de herdeiros e outros segmentos sociais, conforme será detalhado no próximo segmento.

4.2 Tentativas de deslegitimação do patrimônio quilombola

A partir do acionamento do artigo 68 da ADCT da Constituição Federal pelos herdeiros representados a partir da Associação dos Remanescentes de Quilombo da Invernada dos Negros (Arquin), com o objetivo de regularização das terras herdadas da comunidade da Invernada dos Negros, vários desdobramentos ocorreram com o objetivo de desconstituir ou deslegitimar o direito quilombola requerido pelo grupo. Elas se acirraram com o avanço do processo administrativo para a implementação do Decreto 4.887, mas obtiveram destaque com a publicação dos estudos produzidos e reunidos no INRT¹¹⁶ (Relatório Técnico Identificação - RTI)¹¹⁷, com o objetivo de regularizar as terras da comunidade remanescente de quilombo da Invernada dos Negros. Serão apresentadas a seguir algumas das principais tentativas de deslegitimação desse direito que produzem um impacto de fora para dentro do grupo, pois visam o questionamento de uma especificidade cultural, ou seja, a forma pela qual esse grupo estabeleceu e estabelece uma territorialidade em que o significado da terra é fundamental.

Os desdobramentos decorrentes do processo de reconhecimento legal estão a realização de audiências públicas centradas no questionamento do direito à terra por essa comunidade; a produção de contestações e de contra-laudos pelos atuais proprietários, nas terras identificadas como áreas quilombolas, e a intervenção da Associação Brasileira de Inteligência Nacional (Abin)¹¹⁸, com o suposto objetivo de

¹¹⁶ Trata-se do relatório produzido através de Convênio firmado entre Incra/Fapeu/Ufsc/Nuer em 2004. O projeto desenvolvido chama-se “Quilombos no sul do Brasil: estudos antropológicos com vistas à aplicação do decreto 4.887/2003”, e resultou na produção de estudos de três situações de regularização fundiária: Casca (RS); Invernada dos Negros (SC) e São Roque (SC). Os resultados das pesquisas foram entregues ao Incra no final de 2005. Ver publicação Boletim Informativo Nuer, n. 3, 2006.

¹¹⁷ A publicação do Relatório Técnico Identificação (RTI) da situação da Invernada dos Negros só foi realizada no Diário Oficial da União no ano de 2007 e indicava uma área de aproximadamente 8 mil hectares para titulação como área quilombola.

¹¹⁸ Em fevereiro de 2007, o superintendente da Abin/SC, antigo Serviço Nacional de Inteligência (SNI), Rogério Miranda, apresentou-se nas dependências Nuer – situado no Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina – com o objetivo de, segundo suas palavras, “obter informações com a antropóloga responsável pelo laudo sobre o estágio atual em que se encontrava o processo de regularização das terras da comunidade da Invernada dos Negros”, assim como, “entender as etapas dos procedimentos de um processo como esse”. As intenções do representante da Abin era, segundo informou, reunir informações para produzir um relatório, a pedido da Casa Civil da Presidência da República. Com grande estranhamento com relação a essa procura e, em função de outros acontecimentos do qual estava sendo acusada, entre eles, o de produzir um laudo enganoso, resolvi escrever um documento¹¹⁸ no qual notifiquei a situação vivenciada e solicitei um posicionamento específico da

avaliar o processo em curso. Paralelamente a esse cenário, o papel da antropologia e o trabalho do antropólogo aparecem no centro e são alvo de intenso questionamento no campo de disputas que envolvem o reconhecimento do direito territorial das comunidades quilombolas. Antes mesmo de todos os acontecimentos acima citados, o processo de regularização das terras já era tema de debate público desde a audiência realizada em março de 2004 pelo Ministério Público Federal por meio da Procuradoria de Joaçaba (SC), que acatou o pedido da Associação Comunitária e determinou a abertura de um Inquérito Civil Público¹¹⁹ para averiguação da situação fundiária das terras da Invernada dos Negros.

Um documento produzido pelo Nuer¹²⁰ foi apresentado durante a audiência pública, expondo as razões pelas quais solicitava-se ao Ministério Público o atendimento do pedido dos herdeiros da Invernada dos Negros para averiguação da situação fundiária das terras herdadas em 1877. A realização do evento significou para muitos herdeiros um momento de forte tensão, sobretudo porque o espaço aberto pela audiência possibilitava a inédita exposição pública dos conflitos fundiários e do racismo vivenciados ao longo dos anos por essa comunidade, diante do poder público e da sociedade local ali presentes. Ao mesmo tempo, o evento foi um momento raro e importante por iniciar um processo de deslocamento dos ‘lugares de enunciação’ ocupados frequentemente pelos negros.

O contexto da audiência possibilitava a enunciação dos discursos dos negros numa relação menos desigual e menos sujeitada ao discurso do branco. No entanto, para muitos herdeiros, a percepção dessa possibilidade continuava estranha e ameaçadora. Entre os dez herdeiros que se propuseram a dar o seu depoimento público durante a audiência, somente três deles conseguiram romper com o receio e superar o medo. A coragem desses sujeitos e o resultado positivo da audiência produziram um estado de

Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Em meu apoio, o Departamento de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC enviou uma carta ao Ministério Público Federal (MPF) do Estado de Santa Catarina reafirmando a seriedade do trabalho realizado. A ABA escreveu um artigo no qual acusa a imprensa de ser obscurantista e tratar de modo leviano os antropólogos, os povos indígenas e a regularização fundiária. Não se sabe ao certo os motivos pelos quais a nota não foi publicada em nenhum outro jornal. De qualquer forma, durante a Reunião de Antropologia do Mercosul, realizada em Porto Alegre, a situação de desmoralização da antropóloga e do papel da antropologia nesses processos foi relatada e as reflexões sobre a situação convergiram para a produção de um documento à ABA. Ver anexo no final da tese.

¹¹⁹ A audiência ocorreu em 27 de março de 2004 na Câmara de Vereadores de Campos Novos. Entre as autoridades presentes estavam o vice-prefeito da cidade, vereadores municipais, representante do Inca/SC, deputados estaduais, representantes de sindicatos, lideranças de movimentos sociais (MST, MNU, MAB etc) e representantes da procuradoria da Fundação Cultural Palmares.

¹²⁰ Documento publicado no Boletim Informativo do Nuer, Território Quilombola, v. 2, n. 2 de 2005, p. 144-149.

otimismo generalizado e um sentimento comum entre a comunidade de herdeiros de que o evento teria cumprido um papel significativo na publicização dos conflitos e das histórias de luta pela terra. Ainda que esse evento tenha sido breve, no sentido de que havia ainda muitas situações para serem retratadas ali e que poucos herdeiros tenham dado seus depoimentos, a realização da audiência significou um momento importantíssimo de rompimento com o silêncio histórico imposto às suas versões das histórias de expropriação e de racismo.

Para a comunidade de herdeiros, a audiência expressou um momento de “lavar a alma”, ou seja, um espaço em que pode-se dizer e revelar tudo aquilo que há muito tempo estava detido, escondido e ignorado por uma conjuntura histórica. Em julho de 2004, a comunidade Invernada dos Negros recebeu da Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura o documento de Certidão de Auto-Reconhecimento como “Comunidade Remanescente de Quilombos”¹²¹. A entrega da Certidão foi realizada por meio de um evento solene que contou com a presença e os discursos de representantes da própria FCP, de políticos e Ministério Público. Nessa solenidade houve, ainda, a apresentação teatral de uma peça organizada pelo grupo e representada pelas crianças contando a ‘história dos herdeiros da Invernada’. No roteiro da peça¹²², a doação das terras ao ex-escravos feita pelo fazendeiro recebeu destaque, assim como a minha inserção como antropóloga¹²³ na localidade para realizar estudos sobre a história dos herdeiros.

Esses dois eventos, a entrega da Certidão e a audiência realizada pelo Ministério Público, proporcionaram a projeção e a visibilidade da história e das reivindicações do grupo na sociedade local e também estadual, pois foi a primeira vez que uma comunidade negra do estado a pleiteou o direito quilombola. Mais de 300 pessoas assistiram à audiência e, aproximadamente 900 pessoas, participaram da cerimônia de entrega da Certidão. Se, na audiência pública, as representações públicas locais compareceram e se posicionaram de forma favorável à Invernada, argumentando que ‘sempre conviveram em paz e com muito respeito’¹²⁴, a ausência de representantes do

¹²¹ A entrega da Certidão de Reconhecimento de Comunidade Remanescente de quilombo ocorreu na sede da localidade da Corredeira em junho de 2004.

¹²² A responsável pelo texto da peça foi Nair de Sousa. A peça foi apresentada no campo de futebol, localizado atrás do pavilhão comunitário da Corredeira.

¹²³ A fala da criança que representou a antropóloga reproduzia o contexto da apresentação para uma das lideranças da comunidade, Teco Lima, quando do início das pesquisas antropológicas.

¹²⁴ Ver gravação da audiência pública de 27 de março de 2004/arquivo Nuer.

poder local na entrega da Certidão de Reconhecimento antecipava a postura de hostilidade institucional adotada diante desse processo.

A condição dos herdeiros de serem ouvidos nesse espaço público como o da audiência pública, não voltou a se repetir nos mesmos termos. Todas as audiências públicas realizadas posteriormente em que o direito quilombola estava em pauta ocorreram num tom contestatório e que procurava restringir as falas e as manifestações do grupo de herdeiros.

4.3 A territorialidade silenciada

No contexto do processo de reconhecimento do direito quilombola, é possível identificar a produção de uma frente de oposição formada por determinados segmentos sociais como a Empresa Iguaçu, os fazendeiros, os empresários, os representantes de órgãos públicos e os representantes políticos. A formação dessa frente ocorreu muito antes da publicação no diário oficial do edital do RIT, ocorrida em fevereiro de 2007. Dois anos antes, quando o relatório com os resultados dos estudos produzidos foram divulgados pelo Incra, representantes da Empresa Iguaçu de Papel e Celulose comunicaram para alguns membros da comunidade de herdeiros a contratação de “mais de 50 advogados” para atuarem na defesa de seus direitos à propriedade e, paralelamente, iniciavam um sistemático questionamento na rádio local¹²⁵ em torno da validade do Decreto 4.887/2003.

Um dos diretores da empresa emitiu a seguinte declaração à emissora de rádio Cultura sobre a situação: “não reconheço a validade do Decreto e vou esperar pela justiça”¹²⁶. Como uma outra forma de reação, a empresa Iguaçu intensificou a atenção às fazendas de *pinus*, construindo torres de vigilância e, num determinado momento, fechou com correntes algumas estradas de acesso à localidade da Corredeira¹²⁷. Os membros da Arquin denunciaram a situação junto ao processo em trâmite na Procuradoria Federal de Joaçaba. Em momento posterior, a Iguaçu impetrou uma ação jurídica contra uma das lideranças da comunidade¹²⁸ alegando invasão de propriedade, quando essa pessoa acompanhava técnicos do Incra-SC para fins de reconhecimento da área quilombola. Na ação, a empresa requeria uma indenização de 20 mil reais e proibia

¹²⁵ Emissora de Rádio Cultura de Campos Novos.

¹²⁶ Entrevista em 20/02/2007 na rádio Cultura de Campos Novos.

¹²⁷ Registro de denuncia feita pela Associação comunitária Invernada dos Negros ao ministério Público de Joaçaba.

¹²⁸ Trata-se de José Maria Gonçalves de Lima, o Teco Lima.

o trânsito da liderança e dos demais membros do grupo de circular em nas estradas existentes entre as áreas de cultivo de *pinus*. O veredicto final da ação, que contou com a atuação do Ministério Público Federal, isentou a liderança da indenização, mas a impediu legalmente de circular naquelas estradas¹²⁹.

Naquele mesmo ano foram tornadas públicas denúncias feitas pelo Movimento Negro Unificado (MNU), a partir de uma diligência formada pelo Ministério Público do Trabalho e pela Polícia Civil do Estado, que realizou uma vistoria em uma das fazendas de propriedade da empresa Imaribo (atual Iguazu), registrando mais de 40 graves irregularidades¹³⁰ com relação às condições de trabalho a que muitos herdeiros estavam submetidos. Entre as inúmeras irregularidades encontradas pela diligência, registraram-se¹³¹:

- a) inexistência de condições de conforto e higiene por ocasião das refeições sendo que os trabalhadores se alimentem ao ar livre, sem proteção contra intempéries;
- b) Deixar de garantir serviços privados por meio de fossas adequadas ou outro processo, que não afete a saúde dos trabalhadores e pública;
- c) deixar de garantir o fornecimento de água potável, em condições higiênicas e permitir o uso de recipientes coletivos, sendo a água fornecida obtida em fontes naturais;
- d) deixar de manter abrigo para proteger os trabalhadores contra intempéries nos trabalhos a céu aberto;
- e) deixar de oferecer alojamentos que apresentem adequadas condições sanitárias aos trabalhadores que residem no local de trabalho, sendo constatado que o alojamento utilizado pelos trabalhadores que residem no local de trabalho possuem beliches com duas camas na mesma vertical, não possuem armários individuais para guarda de objetos pessoais, não possuem recipiente e em um deles a parede divisória do dormitório é compartilhada com um chiqueiro, onde um porco de aproximadamente noventa quilos está preso para engorda.”

A reação dos poderes públicos locais com relação à atuação realizada pela diligência do Ministério Público do Trabalho não foi de manifestar apoio a essa ação e nem de reconhecer as indignas e desumanas condições de trabalho em que estavam submetidos aqueles trabalhadores nas fazendas de *pinus*. Ao contrário, seus discursos anunciavam o desdobramento provocado pela ação, ou seja, a ameaça eminente de muitos trabalhadores perderem seus empregos¹³².

¹²⁹ O processo transcorreu inicialmente pela Comarca de Campos Novos e, depois, foi repassado à esfera federal, sendo a defesa da liderança acompanhada pelo Ministério Público Federal, através da Procuradoria de Joaçaba.

¹³⁰ Processo MCI 644/2005.

¹³¹ Ministério Público do Trabalho, Auto de Verificação e Inspeção Judicial de 29/08/2005.

¹³² Uma das principais lideranças da comunidade, Teco Lima, teve que se desligar do emprego em função dos desdobramentos desses processos. Atualmente, trabalha como autônomo.

Os representantes dos poderes públicos locais têm se manifestado publicamente contrários ao processo de reconhecimento das terras da Invernada dos Negros. No mesmo período que a empresa afirma desconsiderar o Decreto 4.887, a Prefeitura Municipal, manifesta-se sobre a Invernada dos Negros, através de uma carta¹³³ direcionada ao Presidente da República. Nesta carta, vários argumentos contrários ao processo são relacionados e, um deles, seria o fato de que “ainda existem proprietários afro-descendentes que possuem imóveis naquela área, sendo que, a maioria das terras, são **totalmente improdutivas em face à falta de vocação agrícola de muitos deles**” (grifo meu). Os argumentos contrários apontam para os possíveis prejuízos econômicos ao município de Campos Novos, conforme demonstrado na citação a seguir:

O município [de Campos Novos] **sofrerá um retrocesso de muitos anos. A participação da empresa Iguazu Celulose e Papel Ltda., na vida do município, é de extrema importância.** Caso o Incra venha a proceder esta insana desapropriação, prestará a Campos Novos, um de serviço que será sentido por muitos e muitos anos, pois, a empresa deverá encerrar aqui suas atividades (*grifo meu*).

De fato, com a publicação da portaria declaratória deste território, as tensões sociais foram de sobremaneira agravadas, fazendo com que algumas pessoas do grupo perdessem seus postos de trabalho e algumas das casas concedidas pela Empresa Iguazu para a moradia de trabalhadores pertencentes a comunidade de herdeiros¹³⁴. Por se tratar de uma comunidade de descendentes de ex-escravos, tais tensões sociais são revestidas de intolerâncias étnicas e raciais, produzindo, no limite da convivialidade, agressões morais e racistas contra os “negros da Invernada”. A situação vivida pelos herdeiros até o presente momento é de constante cerceamento de suas atividades, de seus trânsitos e de controle de suas relações produtivas e de trabalho. A Iguazu não contrata funcionários que tenham vínculos ou que sejam da Invernada dos Negros.

Em novembro de 2006, a Arquin organiza um protesto contra o posicionamento público declarado em Ofício pelos órgãos municipais locais – Prefeitura de Campos Novos e Prefeitura de Abdon Batista, contra o processo instituído pelo Incra¹³⁵. Nesse Ofício, a prefeitura apresenta sua posição nos seguintes termos:

rejeitamos com veemência a pretensão do grupo afro-descendentes, tendo em vista a alegação dos mesmos pertencerem a um grupo remanescente de Quilombo, já que e não existem registros históricos

¹³³ Carta foi publicada em 17 de novembro de 2006 no Jornal “O Celeiro” com o título: Invernada dos Negros: prefeitura se posiciona e envia carta ao presidente Lula.

¹³⁴ Denúncia anexada ao processo de Inquérito Civil Público junto ao Ministério Público, Procuradoria de Joaçaba (SC).

¹³⁵ Ofício n. 182/06 de dezembro de 2006.

que comprovem a existência de um refúgio de escravos em nosso município.(...) o polêmico reconhecimento das terras causaria enormes prejuízos para centenas de famílias (...) assim como “não pode o Inca proceder unilateralmente e de forma precipitada, omitindo o direito a propriedade de centenas de pequenos agricultores em nosso município.

O conhecimento do conteúdo do documento levou a comunidade a realizar uma manifestação de repúdio em frente à Prefeitura Municipal de Campos Novos. Ao chegarem ao local os herdeiros observaram as portas fechadas e as cortinas puxadas, como se o expediente daquela tarde estivesse sido interrompido inesperadamente. Sentado em cadeiras dispostas na calçada, verificaram que o prédio era inacessível. Os moradores aguardaram por três horas, aproximadamente, sem que nenhum funcionário público os recebesse. Uma situação idêntica se repetiu quando os herdeiros decidiram realizar manifestação diante da Prefeitura municipal de Abdon Batista¹³⁶, de onde provinha a origem do documento.

As duas situações, avaliadas como de desrespeito e desconsideração para com a comunidade, levou seus representantes a registrar um Boletim de Ocorrência¹³⁷ por racismo, nas duas delegacias dos respectivos municípios. É preciso acrescentar que o registro do Boletim foi realizado somente após muita espera e discussão com os funcionários da delegacia, que resistiam em fazer a ocorrência.

O evento mais crítico em termos de acirramento das tensões de contestação dos direitos da Invernada dos Negros ocorreram durante a audiência pública realizada em 8 de março 2007¹³⁸. Nela, uma plenária foi organizada com o objetivo de contemplar majoritariamente os opositores ao processo de regularização das terras da Invernada dos Negros. Integrava ainda essa mesa um profissional que se autoapresentou como antropólogo e que teria sido contratado para defender os interesses dos fazendeiros e da Empresa Iguazu de Papel Celulose.

A audiência Pública realizada na cidade de Campos Novos foi organizada pelo Presidente da Assembléia Legislativa do Estado de Santa Catarina, pelo Presidente da Comissão de Constituição e Justiça, pelo Presidente da Comissão de Finanças e Tributação e por outros deputados. O texto do convite para a audiência já antecipava os

¹³⁶ Abdon Batista é município mais próximo ao de Campos Novos (SC) e parte das terras quilombolas identificadas localizam-se em áreas do município.

¹³⁷ O registro foi feito por José Maria Gonçalves de Lima. Verificar documento no anexo final da tese.

¹³⁸ A audiência ocorreu no dia 8 de março, no salão paroquial da cidade de Campos Novos (SC). Nela estiveram presentes o Presidente da Assembléia Legislativa do Estado de Santa Catarina, Deputado Julio Garcia, o Presidente da Comissão de Justiça Deputado Romildo Titon; o Presidente da Comissão de Justiça e Tributação, Deputado Jorginho Mello e o Vice-Presidente da Comissão de Finanças e Tributação, Deputado Gelson Marísio.

rumos e a posição de seus organizadores com relação à Invernada dos Negros: **“Debater os impactos causados na economia do Estado em virtude do impasse gerado pelos Quilombos”** (grifo meu). Um público de mais de três mil pessoas acompanhou a audiência através de sua projeção em um telão montado na praça pública central da cidade. O público assistiu, sobretudo, as opiniões emitidas pelos representantes dos poderes públicos locais e estaduais, fazendeiros e representantes da empresa, direcionadas à contestação e à impossibilidade da existência de quilombos, em decorrência dos prejuízos econômicos que o processo de regularização fundiária das terras da Invernada dos Negros acarretaria para a cidade. A tônica do debate foi de acusação aos quilombos, como algo que afetava e impactava negativamente a sociedade local, que, repentinamente, viu-se sobressaltada com as novas configurações produzidas pelo processo de reconhecimento étnico e territorial da Comunidade Quilombola Invernada dos Negros. Apenas um deputado estadual¹³⁹ se posicionou em defesa dos direitos dos quilombolas, ressaltando, porém, a sua preocupação com os direitos dos pequenos agricultores afetados pelo processo e a necessidade de reassentamentos e indenizações.

Através da transcrição parcial da audiência, pode-se destacar os argumentos contrários aos processos de reconhecimento de direitos territoriais das comunidades quilombolas, expressos numa aparente polarização, mas que são percebidos como resultado correlacionado imediatamente, o qual seja, o questionamento e a desconstrução da identidade quilombola (não há quilombos) e os prejuízos econômicos causados pela sua implementação.

O SR. PRESIDENTE (deputado Romildo Titon) - primeiramente fará o uso da palavra o senhor Luiz Carlos Manica, presidente da Associação dos Legítimos Proprietários de Terras da Antiga Fazenda São João, por até dez minutos. O SR. LUIZ CARLOS MANICA - Boa-tarde a todos. Gostaria de agradecer aos deputados essa aula de cidadania. Santa Catarina está dando um exemplo muito grande, e gostaria que todos os Estados o seguissem. Gostaria de entregar ao deputado Romildo um abaixo-assinado com mais de seis mil assinaturas, colhidas pelos nossos associados, reclamando o nosso direito à propriedade privada, o direito de ir e vir, um tratamento igual, como disse muito bem o procurador federal aqui presente. (O senhor Luiz Carlos Manica faz a entrega de vários documentos ao deputado Romildo Titon, presidente da audiência pública e da Comissão de Constituição e Justiça.). Quero entregar também algumas cartas que recebi de diversas entidades aqui de Campos Novos manifestando-se favoráveis à nossa associação: Rotary Clube de Campos Novos; Associação Rural e Cultural Camponovense; Cocam; Sindicatos de Produtores Rurais de Campos Novos; Lions Clube Campos Novos;

¹³⁹ Deputado Pedro Uczai (PT).

Lions Clube Centenário; Câmara de Dirigentes Lojistas de Campos Novos; ARLS Silêncio e Fraternidade; Cooperativa de Campo Novos, a Cooper Campos. Por fim, agrega-se a esses documentos todos uma nota de esclarecimento vinda dos Sindicatos dos Trabalhadores das Indústrias de Construção e Imobiliário de Campos Novos. Hoje estamos aqui não por vontade própria, estamos aqui porque fomos colocados nessa situação. Nós estávamos muito **tranquilos trabalhando em nossas propriedades**, e hoje estamos aqui vendo o nosso direito de propriedade privada... **São 192 escrituras que serão anuladas, ou melhor, desapropriadas. Onde está o direito à propriedade privada das pessoas aqui presentes?** Vocês gostariam que entrassem em suas casas e dissessem "meu amigo, saia daqui porque agora tem outro dono, e vou te pagar o que eu quiser"? Vocês não gostariam. Nem o pessoal da Associação da Invernada dos Negros gostaria. Quero dizer também, e falou muito bem o procurador federal aqui, que a Constituição, a lei máxima deste país, a lei que nos garante o direito à igualdade de tratamento... **Onde está o direito da nossa igualdade de tratamento?** O próprio João Paulo aqui faz praticamente um poema ao povo negro. Concordo com ele que o País tem que cumprir seus direitos sociais, mas não **podem passar por cima do direito das outras pessoas** (manifestação da plenária). **Não podemos suprimir o direito de uns em favor de outros.** Gostaria de citar algumas famílias que estão nessa localidade (e quero perguntar depois aos senhores presentes como vão chegar à casa dessas pessoas e dizer "agora não é mais de vocês"): a família Wilpert, que está há mais de cinquenta anos em cima da sua propriedade; a família dos Bortoli, há mais de setenta anos em cima da sua propriedade; a família do seu Graneman, há mais de setenta anos em cima da sua propriedade. Também temos aqui na nossa associação uma pessoa que é descendente de escravos, da família Garipuna, que está há mais de noventa anos em cima da sua propriedade. O que vocês vão dizer para essas pessoas? Saiam daqui porque a propriedade agora é nossa?! **Quero dizer a vocês que até hoje todos viveram de forma pacífica e se trataram muito bem. Não há registros de conflito com o pessoal da Invernada dos Negros nem com o nosso pessoal de associação. Porque agora a nossa associação só existe a partir de outubro de 2006 (grifos meus).**

O discurso anteriormente transcrito reúne uma série de argumentos que surgem nesse processo e podem ser analisados em termos da produção de um marco de divisão de mundos para esses grupos - os fazendeiros e os representantes da empresa. O termo 'legítimo' que faz parte da denominação da associação dos fazendeiros: "Legítimos proprietários das terras da Antiga Fazenda São João", não apenas quer reforçar para esses proprietários uma condição de maior legitimidade, como sintetiza um conjunto de noções, valores que se quer impor e reforçar.

O termo legitimidade diz respeito à 'legalidade' de uma ordem social e política, a partir da qual é 'legítimo' tudo aquilo que população interessada - os fazendeiros - acredita que seja legítimo¹⁴⁰. Esse pensamento, que predominou durante todo o século XX, está relacionado à discussão sobre a noção de autoridade legítima desenvolvida por

¹⁴⁰ Segundo definição do Dicionário do pensamento social do século XX (1996).

Max Weber. Embora a dominação ou a autoridade possa basear-se no costume ou no interesse, em motivos emocionais ou ‘racionais com relação a valor’, uma ordem segura, em geral, se caracteriza pela crença em sua legitimidade. Essa pode basear-se na tradição (carisma do governo) ou em uma ‘aceitação racional da legalidade e da ordem’, aceitação racional é feita através de leis, normas. Assim, pode-se afirmar que a noção de legitimidade reivindicada pelo grupo de fazendeiros representados por uma associação, por exemplo, surge unida à noção da crença ou da legalidade de uma dada ordem, na qual a propriedade privada não pode ser relativizada, ela é uma condição que deve ficar fora de qualquer discussão ou questionamento.

A noção de legalidade parece estar indissociavelmente vinculada ou quase sinônimo de direito à propriedade privada. O que é legal ou se apresenta como legalidade é considerado também como algo revestido de uma autoridade, pois representa a ‘aceitação racional’ de uma legitimidade – a propriedade privada. A autoridade representa também um sentido, uma capacidade de fazer valer as propostas, visões de mundo de um grupo (fazendeiros, Firma, etc) sobre outros grupos(Invernada dos Negros). O que se procura estabelecer, através da análise dos discursos da audiência, é a produção de um *continuum* entre os pólos da legalidade e o da propriedade privada. Um *continuum* que se configura pela associação com outras noções como a de progresso e desenvolvimento.

O reconhecimento ao direito territorial quilombola é visto como incompatível com o modelo de desenvolvimento econômico defendido por esses grupos. Nesse modelo, a noção de progresso possui também um sentido singular: é visto como ‘mito’, como uma ideologia, conforme explicação de Gilberto Dupas (2006, p. 43). No século XVIII, o progresso foi muitas vezes associado ao crescimento econômico. A crença no progresso, entretanto, ignorou o poder da memória social e das tradições. Em paralelo a essa noção surgiram outros conceitos como igualdade, justiça social e soberania popular. Neste período, à medida que ciência passa a se dissociar da religião, os termos evolução, desenvolvimento e progresso passaram a ter o mesmo sentido.

Assim, a legitimidade ali inscrita, estaria próxima à noção de legalidade no sentido de estender-se a um requisito ou atributo de poder. Legalidade é o exercício de poder e de legitimidade, é uma qualidade legal. Um poder legítimo é aquele que encontra-se alicerçado juridicamente, enquanto o poder legal é aquele exercido de

conformidade com as leis¹⁴¹. Uma ordem política e de poder (que tipo de poder?) estariam sendo requeridas por esse grupo de fazendeiros, que até o momento, as percebiam como exercidas dentro de uma estrutura ‘pacífica’ e ‘sem conflitos’. O encontro com uma nova ordem: “estávamos trabalhando tranquilos em nossas propriedades”, “não podem passar por cima de nossos direitos”, “até hoje todos viveram de forma pacífica e não há registro de conflito com o pessoal da Invernada”, anuncia a possibilidade de revisão de uma certa legitimidade, ou seja do poder exercido até o presente. Os frequentes questionamentos em relação ao direito que a comunidade de herdeiros reivindica são vistos de forma a representarem uma ameaça e um perigo a uma ordem vigente do qual não deve ser abalada ou revista.

As acusações em torno do processo enquanto algo que produz a discórdia racial estão vinculadas às narrativas sobre a identidade nacional brasileira. O questionamento permanente da existência de quilombos traduz-se como uma nova forma de recusar a existência do negro e do seu papel na formação do estado-nação. Há que se considerar uma estreita relação entre a suspeição da identidade quilombola e a democracia racial no Brasil. A facilidade com que se desconstitui a identidade quilombola ou negra está associada às estratégias de dominação, que acionam o perigo e o medo da ‘onda negra’, tem correspondência no ideal de mistura das raças, fortemente difundido no Brasil. A retórica em torno da mestiçagem, que serviu para afastar a diferença ameaçadora representada pela presença da ‘raça’ e da cultura negra, marcou o imaginário coletivo da nação, conforme Kabengele Munanga (2006, p.38): “não devemos sustentar a idéia de uma identidade mestiça que seria uma espécie de identidade legitimadora, ideologicamente projetada para recuperar o mito da democracia racial. Para construir uma unidade nacional não é preciso a unidade cultural.”

O ideal de mestiçagem permanece presente na retórica oficial e não oficial fomentando um modelo de racismo universalista. Os argumentos contrários ao reconhecimento de direitos tradicionais, expressos nas mais diversas arenas: manifestos, debates, jornais, audiências e entrevistas, evidenciam a forma como são interpretadas as relações raciais no Brasil, até então percebidas como tranquilas e sem conflitos. Assim, vê-se a reatualização de um outro mito, o da superioridade de determinados grupos sobre outros, como sendo o ‘natural’, portador de uma racionalidade e único capaz de produzir desenvolvimento e progresso econômico. Em correspondência, o

¹⁴¹ A distinção está no Dicionário de Política de Norberto Bobbio (1996).

‘reconhecimento do território quilombola implica num retrocesso aos projetos de desenvolvimento econômico. A retórica da mestiçagem é então acionada enquanto o argumento central à contestação dos direitos das comunidades quilombolas.

O contexto construído nessa audiência possibilitou a condução dos debates de forma a levar o público a construir uma imagem dicotomizada em torno do processo de regularização, sintetizado entre aquelas pessoas ou instituições identificadas como “favoráveis” e aquelas “contrárias aos quilombos”. Os representantes do Incra e do MPF procuraram esclarecer as etapas e os procedimentos referentes ao processo de implementação do Decreto 4.887/2003, porém, sem muito sucesso. Da mesma forma, foi à reação à intervenção do Movimento Negro Unificado (MNU) e do único representante da Associação Comunitária da Invernada dos Negros, que conseguiu realizar uma rápida intervenção na audiência pública.

Além disso, a presença de um profissional ¹⁴² que se apresentou como “mestre em história e antropólogo pela Universidade de Campinas (Unicamp)”, contratado pela empresa e pela “Associação dos Legítimos Proprietários das Terras da Invernada dos Negros”, serviu para consolidar os rumos e a direção do debate sobre o tema, dos quais o convite da audiência já antecipava. Ao mesmo tempo em que anunciava a produção de outros estudos para comprovar a “inexistência de quilombos na região” realizados em uma semana de pesquisa na região, com o objetivo de produzir um contra-laudo como desqualificar as pesquisas antropológicas realizadas pela Ufsc, julgando-as como não verídica, diante da impossibilidade da existência de quilombos naquela região. As

¹⁴² Na audiência, Hilário Rosa se apresentou como mestre em História e em Antropologia. O professor Silvio Coelho dos Santos publicou uma nota no dia posterior à audiência, denunciando a identificação profissional desse senhor nos seguintes termos: “O antropólogo e professor emérito da Universidade Federal de Santa Catarina (Ufsc), Silvio Coelho dos Santos, mantém tudo o que disse: que Hilário Rosa, que está opinando sobre a discutida propriedade de oito mil hectares entre quilombolas descendentes de escravos não-quilombolas, em Campos Novos, não é antropólogo que a Escola livre de Sociologia e Política de São Paulo não tem curso de mestrado e doutorado em Antropologia reconhecidos pela Capes CNPq”. Afirma ainda, que a referência ao prestígio da ELSP dos anos 30 aos 50 do século passado não muda a situação e completa: “O fulcro de minha manifestação é a ética profissional, que parece ser continuamente inobservada pelo Sr. Hilário em suas atividades”. Jornal “A notícia” 19/03/2006.

No outro dia, Hilário apresentou uma nota explicando o equívoco que cometeu na audiência com relação as suas credenciais profissionais. Ele publicou a seguinte nota: “Fiz especialização e mestrado em Sociologia e antropologia na Instituição Auxiliar da Universidade de São Paulo, exatamente onde se graduaram e pós-graduaram dois dos maiores antropólogos do mundo na atualidade, como Georg Grunberg e David Maybury Lewis. Jamais me filiaria a uma instituição obscurantista que proíbe aos seus membros associados de assinar laudos contra índios, ou contra produtores rurais. Lá também se graduou um dos maiores sociólogos brasileiros da atualidade, de renome internacional, que foi o ex-presidente da República, Fernando Henrique Cardoso”. Jornal “A Notícia”, de 13/03/2007.

críticas se estendiam também a outras instituições, como ao Ministério Público, ao Incra, a Fundação cultural Palmares, envolvidas com o processo.

Os desdobramentos decorrentes dessa audiência foram múltiplos e tiveram uma repercussão negativa para a comunidade, que ficou exposta a uma situação que visava contestar não somente o direito previsto na constituição, mas o direito de acessar sua autoidentificação como comunidade quilombola. Nessa audiência, não apenas a Comunidade foi alvo de ataque contra o seu direito, como o seu reconhecimento naqueles termos, significaria uma ameaça ao desenvolvimento econômico da cidade, sobretudo porque na avaliação desses segmentos sociais, implicaria na demissão de muitos funcionários da empresa. No dia seguinte à realização da audiência, foi formada uma comissão composta por representantes públicos, Incra, MPF e lideranças políticas, com o objetivo de ir à localidade da Corredeira para observar *in loco* as condições de vida dos moradores da comunidade Invernada dos Negros. Alguns meses depois, um deputado que havia acompanhado tal diligência na ocasião, afirmou não imaginar a existência da e nem mesmo a difícil realidade em que viviam aquelas famílias¹⁴³.

Na tentativa de deslegitimar o direito quilombola, várias estratégias são utilizadas para a comprovação da tese previamente formulada da “inexistência dos quilombos”. Entre essas, a realização de entrevistas junto a um grupo de famílias pertencentes a um dos troncos¹⁴⁴ de herdeiros com o objetivo de compor o contra-laudo financiado pela empresa e pela associação dos fazendeiros. Tal intervenção acabou produzindo um grande desconforto e insegurança junto à comunidade, já que aquelas famílias integravam a Associação Comunitária (Arquin) e estavam cadastradas¹⁴⁵ junto ao Incra como quilombolas. Embora nenhuma dessas famílias tenha se descadastrado, seus depoimentos estavam sendo apropriados de forma a sustentar ou contestar a identidade quilombola requerida pelo grupo.

Esta situação provocou um desgaste político junto à organização da Arquin e o acirramento dos conflitos e das tensões vivenciadas desde o início do processo de regularização fundiária das terras da Invernada dos Negros. Por outro lado, a experiência ensinou que no atual contexto, o acolhimento de pessoas desconhecidas em suas casas ou na Comunidade, pode se configurar em mecanismos de ameaça e de

¹⁴³ Comentário produzido por Pedro Uczai (PT), quando da organização da terceira audiência para tratar do tema em Santa Catarina

¹⁴⁴ Trata-se do tronco familiar Garipuna, moradores na área de Arroio Bonito. Os terrenos dessas famílias são vizinhos aos de um dos fazendeiros que organiza a Associação dos Fazendeiros.

¹⁴⁵ Trata-se de membros do tronco familiar da família Caripuna, moradores da área conhecida como Arroio Bonito.

desconstituição de seus direitos culturais e territoriais. Uma das medidas tomadas pela associação foi a de reforçar para os membros da comunidade a probabilidade desse fato ser recorrente diante da atual conjuntura.

Os ataques ao processo de reconhecimento legal das terras da Invernada dos Negros permaneceram sendo reproduzidas nos dias posteriores à audiência, através de notas em jornais locais que traziam informações sobre o debate travado na audiência. Entre as notas publicadas no jornal ¹⁴⁶, reforçam-se as tentativas de questionamento dos resultados das pesquisas antropológicas produzidas pela Nuer/Ufsc e sua desqualificação, acusando o estudo de ‘enganoso’, ‘tendencioso’ e não confiável devido a vinculação institucional dos pesquisadores e o suposto ‘atrelamento’ desses aos interesses políticos partidários vinculados ao governo da presidência da República. As acusações se estenderam ao ponto de acusar as políticas do Governo Federal como se fossem uma espécie de “verdadeira indústria de quilombos no Brasil”¹⁴⁷. A formação dessa “indústria” só seria possível com a existência de intelectuais ‘atrelados’ a essa máquina de produção de quilombos, cujo Decreto 4.887/03 é a sua maior expressão por ter sido gerado a partir de conceitos técnicos formulados em Ponta das Canas em 1999 na Oficina de Laudos Antropológicos organizados pelo Nuer da Ufsc”¹⁴⁸, assim dizia uma das notas publicadas na mídia impressa.

Como se não bastasse a contestação da identidade quilombola, o próprio fazer ciência entra em discussão. As pesquisas antropológicas são analisadas como um conhecimento distante dos parâmetros julgados confiáveis, como aquele da neutralidade e da objetividade científica. A ciência ou a forma pela qual se produziu um conhecimento ou um entendimento de realidade passa distante desses requisitos. A ciência, antes de produzir um conhecimento fidedigno, traz um estado de ‘destranquilidade’ e ‘instabilidade’¹⁴⁹ a sociedade local. A dimensão política intrínseca do exercício científico é submetida ao jargão da objetividade científica. Os desdobramentos decorrentes desses processos com relação ao exercício e à atuação dos antropólogos têm sido objeto de preocupação e discussão entre alguns antropólogos, de forma a exporem as principais questões enfrentadas no campo do reconhecimento dos direitos tradicionais.

¹⁴⁶ Jornal “A Notícia”, de 16 de março de 2007.

¹⁴⁷ Jornal o Celeiro de Campos Novos (SC)

¹⁴⁸ Jornal “A Notícia” de 21/03/2007: “O outro lado da ‘Guerra de Versões’”.

¹⁴⁹ Carta escrita para o jornal O Celeiro de Campos Novos(SC)

As repercussões negativas advindas dessa audiência pública realizada em março de 2006, especialmente para os herdeiros, junto à sociedade local, levaram à necessidade de organização de um outro espaço em que a discussão ocorresse de forma menos parcial e em tom contestatório, em torno dos direitos quilombolas reivindicados. O MNU articulou-se com o objetivo de organizar uma outra audiência pública com a intenção de tentar reverter os ‘constrangimentos morais’ produzidos na audiência realizada em março de 2006, em que a comunidade de herdeiros não obteve espaço para se pronunciar e se defender. Somente em julho de 2007¹⁵⁰, depois de mais de um ano, isso foi viabilizado pela organização de uma nova audiência. Essa audiência foi realizada a partir do apoio e da solicitação de um deputado Federal¹⁵¹ à Assembléia do Estado de Santa Catarina e à Presidente da Comissão de Direitos e Garantias Fundamentais de Amparo à Família e à Mulher, Deputada Ada Faraco de Luca. O convite para essa audiência anunciava uma outra perspectiva: “Regularização de Terras Indígenas, Quilombolas e a Indenização dos Pequenos Agricultores”. A audiência, que tinha como intenção “pacificar um pouco os conflitos em torno da questão do direito à terra”, iniciava-se, no entanto, com a leitura¹⁵² do verbete quilombo retirado de um antigo dicionário de língua portuguesa, cujo conteúdo inspirava-se na definição do Conselho Ultramarino da Coroa Portuguesa como: “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”.

O ato inicial expressava, por alguns representantes que compunham a mesa, a mesma perspectiva colonial que implementou o sistema escravista no país. A tentativa

¹⁵⁰ A audiência foi promovida pela Presidente da Comissão de Direitos e Garantias Fundamentais de Amparo à Família e à Mulher, Deputada Ada Faraco de Luca; pelo Presidente da Comissão de Agricultura e Política Rural Deputado Moacir Sopelsa, atendendo ao requerimento do Deputado Pedro Uczai. Foi realizada no dia 9 de julho, no Plenarinho Paulo Stuart Wright da Assembléia Legislativa. Presidente da Comissão de Direitos e Garantia Fundamentais de Amparo à Família e à Mulher, Deputada Ada Faraco de Luca. O presidente da mesa foi o deputado Moacir Sopelsa. Fizeram parte da mesa também o deputado Pedro Uczai, proponente desta audiência pública e vice-presidente da Comissão de Direitos e Garantias Fundamentais, de Amparo à Família e à Mulher; o deputado Romildo Titon, presidente da Comissão de Justiça; os deputados Onofre Santo Agostini, Dirceu Dresch, Herneus de Nadal, Gelson Merísio; o deputado federal Valdir Colatto; João Paulo Strapazzon, superintendente do Inbra em Santa Catarina; doutor Maurício Pessutto, procurador da República do município de Joaçaba; a doutora Maria Rezende Capucci, procuradora da República em São Miguel do Oeste; o doutor Filipe Mello, representando neste ato o presidente da Ordem dos Advogados de Santa Catarina; o doutor Odilon Silva, delegado da Delegacia Regional do Trabalho em Santa Catarina.

¹⁵¹ Trata-se de Pedro Uczai (PT), deputado estadual com uma trajetória política de atuação junto aos segmentos do Movimento dos Sem Terra e dos Atingidos pelas Barragens do Estado Catarinense.

¹⁵² Leitura do Presidente da casa e coordenador da mesa, Romildo Titon,

não passou impune e foi duramente questionada por uma das lideranças¹⁵³ do MNU, que a classificou de inaceitável e de cunho racista. “Falar em quilombo a partir de um dicionário antigo de língua portuguesa é uma postura racista, não é possível ouvir isto, senhor deputado. E eu pergunto: porque não recorrer ao dicionário africano que trabalha com significado de luta e resistência do quilombo? É racismo isso, não podemos admitir”, diz a liderança do MNU. Os pequenos agricultores ou denominados colonos¹⁵⁴, presentes na audiência, lotaram a maior parte das cadeiras do auditório e chegaram portando vários cartazes e vestidos com camisetas com as seguintes frases: “Queremos permanecer nas nossas terras”. Numa clara declaração de hostilidade para com aqueles que estavam sendo considerados seus adversários, os índios Kaingang, que disputam com eles o direito à terras na região de Arvoredo no oeste catarinense. O representante indígena guarani presente, o cacique Pedro Barbosa, também não se sentiu muito à vontade naquele espaço para se expressar sobre o conflito, No seu pronunciamento afirmou: “que o problema está no Estado que não paga as indenizações aos colonos. Eu não quero discutir ano porque temos 500 anos para falar.”



Foto 15

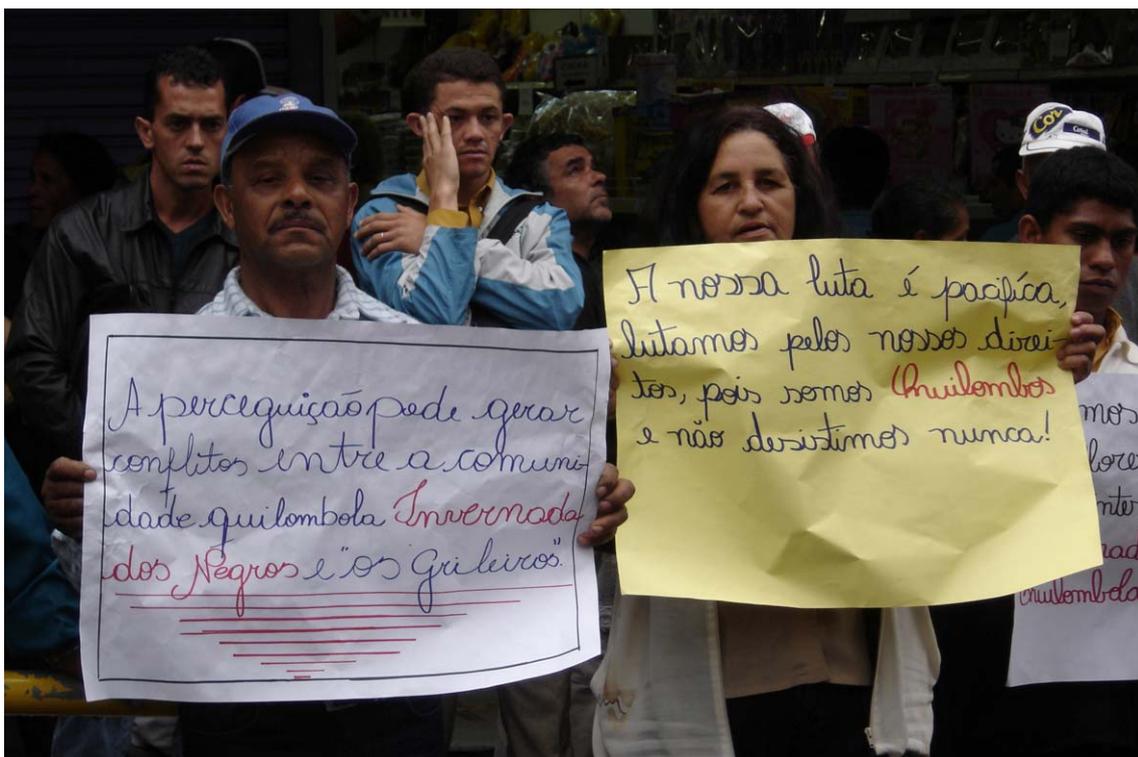
Manifestação dos pequenos agricultores na Assembléia Legislativa de Santa Catarina.

¹⁵³ Vanda Gomes, líder do MNU.

¹⁵⁴ O termo colono é a forma pela são designados os pequenos proprietários agrícolas da região sul do Brasil. O termo está também associado a aqueles agricultores identificados como ‘de origem’, ou seja, que são descendentes de italianos ou alemães que chegaram no Brasil na condição de imigrantes e aqui instalaram-se em áreas de terras adquiridas através de compra de aproximadamente 25 alqueires.

Os representantes públicos, com exceção daqueles do Incra Nacional Regional, Ministério Público, organizaram suas falas com o objetivo de questionar os direitos dessas minorias, em especial, a Comunidade Invernada dos Negros. Pois, muitos dos agricultores ali presentes foram levados pelas associações dos fazendeiros organizados em torno da associação denominada ‘Legítimos proprietários das terras da Invernada dos Negros’. Um dos deputados, Waldir Colatto, defendeu essa associação e manifestou-se de forma a evidenciar a sua condição que avaliava como ‘humilhação’ pelo fato de que ele, assim como seus antepassados, trabalharam na agricultura e não estavam sendo desconsiderados, comentário que fez nos seguintes termos “humilhado estou eu aqui. Nossos antepassados trabalharam (...) Fomos discriminados Não se pode corrigir um erro com outro erro. Compre de quem quer vender. Agora que tá tudo pronto, tem que sair.” O comentário do deputado foi questionado por um jovem do movimento Hip Hop de Florianópolis, chamando a atenção desse para a grande diferença étnica e também de condições históricas entre os dois grupos e dirige-se para esse dizendo: “eu quero ver você vestir a minha pele e aí você ver o que é discriminação. Eu não tive a chance de ser agricultor.”

Na seqüência dos representantes do poder públicos, o representante da OAB/SC se manifestou no sentido de tentar convencer o público de que fazia uma defesa dos direitos do conjunto da sociedade. No entanto, ao se expressar, já manifestou o seu posicionamento escamoteado na reivindicação de uma pretensa neutralidade da ação institucional com relação ao direito em pauta, sobretudo com relação a Invernada dos Negros, disse ele: “a OAB não defende ninguém, mas defende a ordem constitucional brasileira. Não se corrige um erro histórico com outro erro histórico. São princípios constitucionais conflitantes. Tem que respeitar o direito a propriedade, que é o direito fundamental. O decreto é inconstitucional.” A defesa da propriedade privada é interpretada, portanto, como algo primordial e vista como pressuposto maior à defesa da ordem constitucional brasileira.



Fotos 16 (alto) e 17

Protesto dos herdeiros em frente ao Incra-SC, em Florianópolis, pela demora no processo de titulação das terras.

Por outro lado, diante desse comentário de seu representante, pode-se pensar também que para a OAB, a defesa de uma outra ordem que não seja essa, é considerada inconstitucional. Quase ao término da audiência, a senadora Ideli Salvati (PT), representante do Governo Federal, expressou-se emitindo uma avaliação da situação como algo inserido dentro de outras questões mais gerais como a do conflito de interesses entre distintas classes sociais e argumentou no seguinte sentido: “Pequeno contra pequeno é algo lamentável – para poder ter o direito de trabalhar na terra. Quem leva vantagem é o grande. Todos têm o direito e esta briga tem que ter uma solução. O governo deve encontrar uma solução e beneficiar os três”.

Como se pode relembrar, a proposta da organização da audiência era a de abordar a situação dos quilombolas conjuntamente com a situação de outros grupos sociais, com relação à questão do direito as terras, tais como, os índios e os pequenos agricultores do estado catarinense. Se, na audiência anteriormente realizada, em março de 2006, havia uma evidente dicotomização identificando ‘os favoráveis’ e os ‘não favoráveis’ aos direitos dos negros, a atual configuração dessa última audiência assumiu outro contorno. Nela, a questão quilombola foi abordada numa perspectiva de nivelamento, equiparada à questão indígena e dos pequenos agricultores do estado catarinense. As especificidades étnicas e históricas de cada uma dessas situações foram estrategicamente diluídas e colocadas como um caso a mais de conflito pela terra. Nessa perspectiva, a especificidade das reivindicações da Invernada dos Negros se dissolveu pela abordagem de cunho generalista recebida. Ora equiparavam-na à situação de outros grupos e ora inserindo-a numa outra dicotomia, qual seja, a de conflito entre duas classes sociais portadoras de interesses opostos: a “dos pequenos proprietários contra os grandes latifundiários”.

Com exceção da audiência pública para abertura de Inquérito Civil Público promovida pelo Ministério Público de Joaçaba, ainda em 2004, nenhuma outra ação ou encaminhamento concreto foi proposto pelos órgãos públicos no sentido estabelecer fóruns de discussão ou de resolução de conflitos, como já havia sido proposto na audiência de julho de 2007. Ao contrário, o que parece se reforçar são mecanismos de desviar o foco do processo. No mesmo ano o INSS promoveu um encontro¹⁵⁵ denominado ‘I Seminário Catarinense sobre Previdência e Trabalho para as

¹⁵⁵ I Seminário Catarinense sobre Previdência e Trabalho para as Comunidades Quilombolas, seria realizado nos dias 15 e 16 de maio de 2007.

Comunidades Quilombolas’, em que trataria sobre o acesso ao benefício à aposentadoria para as comunidades quilombolas, com a participação de diferentes representantes públicos, Fundação Cultural Palmares, Incra, Ministério Público, pesquisadores e representantes das comunidades quilombolas do Estado. Um dia antes do evento uma ordem foi emitida para que o mesmo fosse suspenso, sem uma justificativa oficial fosse transmitida aos convidados e palestrantes¹⁵⁶. Posteriormente, soube-se informalmente, através de um dos organizadores do evento, que a medida foi tomada por determinação de segmentos sociais que teriam percebido a “arapuca” promovida pelo encontro, uma vez que a liberação do benefício de aposentadoria está condicionada à efetivação da titulação das terras quilombolas do estado catarinense.

4.4 Terra privada *versus* terra coletiva

Em Santa Catarina, a situação da Invernada dos Negros ganhou repercussão na mídia local, por ser a primeira Comunidade Quilombola a reivindicar a regularização fundiária nos termos do Decreto 4.887, mas, sobretudo, porque os estudos produzidos indicavam uma área de terra - como terra quilombola - constituída por propriedades privadas: fazendas de *pinus*, fazendeiros e pequenos agricultores. Essa situação desencadeou uma acirrada discussão em torno do direito à propriedade privada *versus* o direito à propriedade coletiva. Na prática, essa disputa resultou na apresentação de vários documentos de contestação ao INRT Invernada dos Negros, entre esses: são 64 ações de contestações de pequenos agricultores; dois contra-laudos, um elaborado em nome da Empresa Iguazu de Papel e Celulose e, outro, pela “Associação dos Legítimos Proprietários das Terras da Invernada dos Negros”, formada por fazendeiros e proprietários de terra que ocupam as áreas de terra reivindicadas como quilombolas¹⁵⁷. Além disso, houve o pedido de sustar o Decreto 4.887/2003 e todos os atos administrativos dele decorrentes, proposta pelos Deputados Federais Valdir Colatto (PMDB-SC) e Waldir Neves (PSDB-MS), em 2007, de um (Projeto de Decreto

¹⁵⁶ Texto enviado por e-mail justificando o cancelamento da reunião pela organização do evento: “O I Seminário Catarinense sobre Previdência e Trabalho para as Comunidades Quilombolas, que seria realizado nos dias 15 e 16 deste mês, foi lamentavelmente adiado. Uma reunião deverá ser convocada com as entidades parceiras para marcar nova data. Pedimos que comuniquem seus grupos de informação para evitar inconvenientes. Ao mesmo tempo, solicitamos que continuem vigilantes acompanhando essa movimentação por uma rede de solidariedade aos quilombolas de Santa Catarina, ameaçados em seus direitos básicos de cidadania.”

¹⁵⁷ Ao todo são 64 ações de contestação, incluindo famílias cadastradas como quilombolas pelo Incra/SC. Informações fornecidos pelo Incra/SC.

Legislativo (PDL) 44/07¹⁵⁸, na Câmara Federal. Uma outra ação¹⁵⁹ proposta por esse mesmo deputado contra a portaria nº 419 de 19.12.2008 que delimita uma área terra de 7.952,9067 ha como quilombola, alegando inconstitucionalidade da mesma por estar instruída na Instrução Normativa anterior e não na atual Instrução Normativa n. 49. Todas as ações foram indeferidas pelo Incra/SC, e dos contestantes, 63 apresentaram novos recursos, todos também sendo indeferidos pelo Incra/SC e Incra/Brasília. Além disso, em 23 de janeiro de 2009, foi encaminhado ao Incra/SC um parecer da OAB/SC, solicitando a "suspensão de quaisquer reivindicações de terras para fins de desapropriação em prol das comunidades quilombolas onde não exista posse direta, nos termos da lei.". Esse documento também foi respondido negativamente pelo Incra/SC, "pela intempestividade e descabimento da solicitação"¹⁶⁰. Existe ainda um outro processo na OAB/SC, nº083/07 - CEJL (Comissão de Estudos Jurídicos e Legislativos), aberto ainda em setembro de 2007, pela Associação dos proprietários não-quilombolas, requerendo intervenção e reivindicação de posse ao Incra e à Fundação Palmares.

No plano nacional, o direito quilombola encontra-se ameaçado pela ADIN (Ação Direta de Inconstitucionalidade) nº. 3.239/04, proposta em 2004, pelo extinto PFL (Partido da Frente Liberal), atual Democratas. Esse partido entrou junto ao STF (Supremo Tribunal Federal), pedindo julgamento de inconstitucionalidade do Decreto 4.887/03. Além dessa ação, recentemente, o Senador Lúcio Alcântara (PSDB/CE) entrou no Senado Federal com um Projeto de Emenda Constitucional (PEC), nº. 190, com o objetivo de propor uma revisão no próprio dispositivo constitucional – o artigo

¹⁵⁸ No projeto, os deputados alegam que: o decreto regulamenta o art. 68 e não poderia, por isso, transbordar os limites da CF/88; disciplina direitos e deveres entre particulares e a administração pública, o que só poderia se dar por lei;- define os titulares das terras onde se localizam os quilombos; - cria o que só poderia se dar por lei; - define os titulares das terras onde se localizam os quilombos; - cria nova forma de desapropriação(matéria restrita a lei); - aumenta as despesas, sem previsão constitucional ou legal; os dispositivos questionados ferem os Princípios Constitucionais do devido processo legal para a apuração dos fatos (CF, art. 5, LV); - inovaram a ordem jurídica, pois criam direitos novos ao estabelecer privilégio a determinado grupo de pessoas, obrigações novas, ofensa ao Princípio da Separação dos Poderes, numa usurpação do Poder Legislativo(CF, art. 2, caput) ao legislar mediante Decreto executivo, faz tábula rasa do direito à propriedade (CF, art. 5, XXII) e cria nova forma de desapropriação; - alarga os limites constitucionais ao direito de propriedade, sem previsão constitucional; ou legal (CF, art. 5, XXIV); - maltrata o princípio segundo o qual só a lei formal pode criar direitos e impor obrigações, positivas ou negativas(CF, art. 5, inciso II);- despreza o Princípio da Legalidade ao qual deve obediência(art. 37, caput), por se tratar de Princípio da Administração Pública; - usurpa a competência da Presidência da República(CF, art. 84, inciso IV e VI), numa inovação exorbitante de suas atribuições incorrendo em abuso do poder regulamentar pelo Executivo com graves implicações no plano jurídico-constitucional. desapropriação; - alarga os limites constitucionais.

¹⁵⁹ Segundo processo 54210000354/2004-40 Incra/SC. A advogada Andreza Winkler Colatto, em nome dos proprietários não-quilombolas, elabora um requerimento de 22/01/2009, pedindo a suspensão e.

¹⁶⁰ Informações obtidas junto ao Incra/SC.

68 do ADCT (Atos das Disposições Constitucionais Transitórias) da Constituição Federal.

O processo de desconfiança da afirmação quilombola, assim como o questionamento contínuo das normas que tratam a regularização fundiárias dos territórios, com o questionamento dos trabalhos executados pelo Incra, FCP dos pesquisadores, o questionamento veiculado pela mídia, são tentativas de deslegitimar os grupos negros e suas demandas por reconhecimento de seus direitos territoriais. Além dessa questão, é preciso chamar a atenção para o fato de que não se está diante de uma “configuração de conflitos entre direitos igualmente protegidos pela lei que se opõe”. Como aponta Cíndia Brustolin (2009, p. 211), “uma relação hierárquica se impõe entre direitos constitucionalmente reconhecidos e respeitados (direitos ambientais, ou ligados ao desenvolvimento econômico, ou a propriedade individual das terras) *versus* o pleito por direitos pelas comunidades quilombolas constantemente reduzido a um problema, perigo, fraude”. As demandas dos grupos organizados como quilombolas não conseguem entrar para o rol das coisas indiscutíveis, como parece ser o direito à propriedade privada no país. Nesse sentido, as reivindicações por direitos territoriais com base na identidade quilombola estiveram sempre associada à necessidade de “justificar e fundamentar incessantemente a reivindicação, de acionar sempre mais provas de veracidade, documentos, instrumentos jurídicos”.

4.5 Visagens, profecias e verdades históricas

“Tava vivo na família o conhecimento dessa história, mais ou menos tarde, isto vinha à tona.”¹⁶¹

As narrativas sobre as visagens e sobre São João Maria, quando analisadas pela perspectiva do patrimônio nos termos que propõe Canclini (1994), podem produzir verossimilhanças históricas. Elas podem tornar inteligíveis para ‘os de fora’, aqueles que não pertencem ao grupo de herdeiros, aspectos sobre seu modo de vida, sobre sua forma de ser e de estar no mundo, antes vistos como estranhos ou estigmatizados pelo preconceito racial. E mais, através dessas narrativas é possível acionar uma memória ética, ainda não realizada. Para Canclini, a função do patrimônio definido como uma meta-linguagem, é trazer uma verossimilhança histórica, isso significa dizer que a sua

¹⁶¹ Teco Lima, liderança da Invernada dos Negros.

função não se resume a perseguir uma autenticidade de um objeto ou de uma cultura. Assim, o interesse central do patrimônio seria o da investigação dos processos que “representam certos modos de conceber e viver o mundo e a vida própria de certos grupos sociais”. Nessa perspectiva, a questão da valorização estética e filosófica, centrada no critério da autenticidade dos bens a ser preservado e estudado adquire um outro significado. O objetivo não seria o de restaurar apenas objetos autênticos de uma determinada sociedade, mas trazer aqueles que são culturalmente representativos. A atenção da investigação¹⁶² estaria centrada nos processos do que nos objetos e sua capacidade de manter ‘puros’ e iguais a si mesmo¹⁶³. O patrimônio teria como função falar sobre as coisas e não sobre coisas. Nessa perspectiva, os processos culturalmente representativos poderiam alcançar o fim último do patrimônio: uma verdade histórica, uma ‘verossimilhança histórica’. Se assim é, as narrativas registradas sobre as visagens e sobre São João Maria, quando analisadas nessa perspectiva, poderiam estabelecer ou reconstituir uma verossimilhança histórica. O patrimônio analisado nessa perspectiva poderia acessar cidadanias, como levar a expansão e a politização da própria noção de patrimônio.

Se há uma memória dos conflitos reproduzida pela comunidade de herdeiros, que mantém acessa a coesão do grupo e demarca uma fronteira e diferenças com ‘os de fora’, essa memória estaria em processo de expansão devido às atuais situações desencadeadas com o processo legal de reconhecimento das terras da Invernada. Uma das reflexões possíveis diante desse processo é de que estamos diante de uma comunidade detentora de uma grande capacidade de resistência, que se revela diante dos enfrentamentos das tentativas de deslegitimação de seus direitos, de forças tão poderosas de empresas e poderes públicos que insistem em ignorá-los ou defender vias de desenvolvimentos baseado em fundamentos questionáveis. Esse patrimônio intercultural (Canclini, 2005)¹⁶⁴ do qual os herdeiros da Invernada dos Negros é detentora, precisa ser reconhecido e respeitado. A comunidade de herdeiros deseja

¹⁶² Tal forma de análise para o autor traria as seguintes vantagens: a) Possibilidade de romper com o realismo ingênuo atribuído a capacidade do patrimônio; b) Abolir a distância entre realidade e representação; c) Produzir uma outra forma de conhecimento científico.

¹⁶³ Canclini (1994, p. 113) está citando Cirese, Alberto M. Ensayos sobre las culturas subalternas. Cuadernos de la Casa Chata 24, México, 1979, p. 50

¹⁶⁴ O conceito elaborado pelo autor para analisar ‘o choque de civilizações’ ocorrido nos anos 50, no México. Esse choque foi provocado por intensos processos de globalização e de desenvolvimento da indústria cultural, pelos massivos processos de imigração entre países e continentes e pelas intensas comunicações planetárias. Esses momentos, por outro lado, seriam propícios para captar os muitos modos da diversidade, já que a formação de contextos diversos levaria à conexão entre diferentes grupos que não poderiam ser pensados isoladamente, mas, a partir de uma perspectiva intercultural. (Canclini, 2005)

entrar na modernidade, quer luz, quer habitação decente, mas sem que isso significa atropelar a sua diferença, sem esquecer aqueles aspectos de sua cultura que são inegociáveis ou inassimiláveis. Trata-se de construir campos de cidadanias possíveis, onde essa comunidade possa efetivamente falar e achar que vale a pena falar e escutar os outros. Para isso, é necessário que o território almejado pela comunidade de herdeiros seja efetivamente reconhecido através da titulação de suas terras.

Capítulo V

5. Políticas de proteção do território e da cultura: questões normativas

Esse capítulo tem como principal objetivo analisar a inserção das narrativas sobre visagens e de São João no Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). O INRC se constitui enquanto uma metodologia especificamente criada com o objetivo de ampliar o registro de bens culturais imateriais ou intangíveis.

A análise da metodologia do INRC torna-se uma das questões-chaves desse processo, sobretudo pela forma pela qual está estruturada, impondo ao antropólogo uma adequação da etnografia produzida a outras categorias analíticas presentes no INRC. Embora o Manual do INRC sugira preferencialmente que o inventário seja realizado por equipes formadas por pessoas com conhecimentos nas áreas de ciências sociais (em especial na antropologia)¹⁶⁵, a tradução da etnografia nos termos classificatórios que exige a sua metodologia, evidencia a complexidade em torno desse processo. Pois, se aparentemente parece defender uma estreita relação entre a etnografia e o sucesso da realização do inventário, a noção de cultura que a orienta revela os propósitos distintos que cada uma desses ofícios se propõe. Ao exercer o papel de ‘antropóloga inventariante’¹⁶⁶, é possível assinalar algumas questões que são defrontadas e acentuam essas distinções, iniciando pelo conceito central utilizado pelo INRC de referências culturais.

O termo referência cultural é central na orientação da metodologia do INRC. Segundo informa o próprio manual de aplicação do INRC, o termo surge em 1970, proposto por agentes vinculados à área do design, indústria e informática quando a instituição resolve ampliar as políticas de preservação do patrimônio pelo Estado, vigentes desde 1937. O uso de tal termo pela instituição se consolida com a criação, em 1975, do Centro Nacional das Referências Culturais que tinha como objetivo “o traçado de um sistema referencial básico para a descrição e análise de dinâmica cultural brasileira” a partir de “recurso nas tecnologias e na informática para recuperar e proteger as raízes autênticas da nacionalidade – com o objetivo de fornecer indicadores para um

¹⁶⁵ O manual foi elaborado pelo antropólogo Antonio Augusto Arantes Neto. Sugere ainda profissionais da área de história, arqueologia, letras, museologia, arquitetura e geografia.

¹⁶⁶ Termo criado por Izabela Tamasso (2006) ao discutir sobre o papel do antropólogo nos processos de inventários culturais.

desenvolvimento apropriado”¹⁶⁷. A partir de uma apropriação mais instrumental do que crítica do termo, naquele momento, ela passou a ser “marca de uma postura inovadora em relação ao patrimônio histórico e artístico, na medida em que, naquele momento, remetia anteriormente, aquilo que identificavam como ‘patrimônio não consagrado’”¹⁶⁸, ou seja, abrangendo aqueles bens que fugiam dos critérios até então considerados prioritários como o de monumentalidade, riqueza e peso material e simbólico na constituição do patrimônio histórico e artístico nacional.

No entanto, houve uma formulação conceitual e metodológica do INRC e da definição de referência cultural, provocada pelo marco da Constituição Federal de 1988, em decorrência dos artigos 215 e 216 que tratam da ampliação da noção de patrimônio cultural brasileiro e da proteção das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras. Entretanto, a definição sobre aquilo que constituía os bens de natureza imaterial e as formas de registro só começa a ser alvo de discussão intensa a partir de 1995. Nesse período ocorre a comemoração do tricentenário da morte de Zumbi de Palmares e também debates sobre a conceituação e regulamentação do artigo 68 da ADCT. Este hiato entre o surgimento da lei constitucional e a discussão sobre a sua operacionalização se deve em grande parte ao sucateamento dos órgãos estatais que deveriam implementar esta política pública¹⁶⁹ na área cultural.

Entre os eventos que contribuíram diretamente para operacionalização da metodologia do INRC estão: a) Encontro de Inventários do Conhecimento, realizado no Rio de Janeiro, pelo Departamento de Identificação e Documentação (DID), ligado ao Iphan, onde foram apresentados trabalhos de experiências de inventário do próprio

¹⁶⁷ Manual do INRC (2000).

¹⁶⁸ Trata-se do texto de apresentação de Cecília Londres ‘Referências Culturais: Bases para as novas políticas do patrimônio. (2000, p. 12)

¹⁶⁹ Durante o governo Fernando Collor, o Iphan sofreu um processo de desmonte com a demissão de funcionários, falta de verbas e de uma política clara para o setor. Além disso, mudou de nome passando a se chamar Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural, evidenciando que a tendência culturalista continuava a se insinuar em oposição à vertente histórica e artística. (Filho e Abreu, 2007) Em 1990, o Ministério da Cultura, ao qual a instituição era vinculada, foi transformado em Secretaria diretamente vinculada à Presidência da República, situação que foi revertida pouco mais de dois anos depois. Nos anos do governo Fernando Henrique Cardoso, a instituição retomou a sua sigla original e passou a se chamar Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, mas continuava a sofrer com o sucateamento institucional. Neste período, foi criado o Programa Monumenta, executado no âmbito da administração direta do MinC, financiado pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento e tendo a Unesco como a responsável pela alocação de consultores para o gerenciamento do programa, a Caixa Econômica Federal como agente financeiro, os municípios e os estados como executores finais do programa e o Iphan como responsável pela orientação técnica e fiscalização dos projetos de intervenção nos bens patrimoniais. O programa adquiriu uma dimensão própria na administração direta do ministério, passando a desempenhar atividades similares ao IPHAN, gerando uma duplicação de funções e evidenciando a necessidade de reestruturar o órgão deficitário de recursos humanos e financeiros.

Iphan e de instituições estaduais e municipais; b) A realização pelo instituto de experiências de Inventários de Referências Culturais em municípios de Minas Gerais e Goiânia que possuíam edificações tombadas; c) O Seminário do Patrimônio Imaterial, ocorrido em Fortaleza em 1997.

Esse último encontro resultou na produção da Carta de Fortaleza, propondo a formulação de uma política voltada ao patrimônio imaterial. Uma das recomendações deste documento é o aprofundamento dos estudos sobre o tema e a criação de um novo instrumento legal capaz de proteger os bens de natureza imaterial. Em 1998 o governo federal criou duas instâncias – a Comissão e o Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial (GTPI) – para realizar um amplo estudo sob a matéria nos âmbitos nacional e internacional, avaliando o estágio atual da questão e sugerindo novas formas de proteção e apoio ao patrimônio imaterial.

Um dos resultados dos trabalhos realizados pelo GTPI é o Decreto nº. 3.551, de 4 de agosto de 2000, que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro e que cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. O registro consiste na inscrição de um bem cultural no livro de sua respectiva categoria e na concessão do título de “Patrimônio Cultural do Brasil”. Este procedimento, que deve ser instruído por meio de um dossiê de informações coletadas por pesquisas como o inventário, implica a ampla divulgação e promoção de informações sobre o lugar, bem como a sua reavaliação, após dez anos, para decidir sobre a revalidação do referido título.

Essas discussões que ocorreram no Brasil foram desencadeadas por discussões e políticas internacionais da área do patrimônio. Um das recomendações da Unesco¹⁷⁰ em 1989 é a salvaguarda das culturas tradicionais e populares, enquanto expressões populares, assim como sua difusão de forma a sensibilizar a população para a importância desses como elementos da identidade cultural de um País. Ela também recomenda que os Estados-membros da ONU realizassem inventários, criassem sistemas de identificação, registro, conservação, difusão e proteção das culturas tradicionais e populares. O que foi feito no Brasil, sob responsabilidade, dentre outros, do antropólogo Antonio Augusto Arantes.

¹⁷⁰ 25ª Reunião da Unesco, realizada em 1989.

A criação de uma metodologia de inventário surge por ocasião dos festejos dos 500 anos do descobrimento do Brasil¹⁷¹, a partir da experiência piloto no sul da Bahia, em torno da organização de um Museu Aberto do Descobrimento. Nesta nova experiência foi aprimorada a sua base conceitual do INRC, criados, testados e aperfeiçoados formulários, metodologias e a criação de um banco de dados.

O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) é concebido e surge como um mecanismo de conhecimento e aproximação do objeto de trabalho do Iphan, com o objetivo de identificar e documentar bens culturais de qualquer natureza. A própria noção de referência cultural reaparece nesse processo, como um instrumento central, com condições de fazer alusão ou uma identificação indireta de algo, objeto ou personagem conhecido, mas também como algo possível de balizar ou estabelecer comparações ou diferenciações, sendo assim definido:

Referências são edificações e são paisagens naturais. São também as artes, os ofícios, as formas de expressão e os modos de fazer. São as festas e os lugares a que a memória e a vida social atribuem sentido diferenciado: são as consideradas mais belas, são as mais lembradas, as mais queridas. São fatos, atividades e objetos que mobilizam a gente mais próxima e que reaproximam os que estão longe, para que se reviva o sentimento de participar e de pertencer a um grupo, de possuir um lugar. Em suma, referências são objetos, práticas e lugares apropriados pela cultura na construção de sentidos de identidade, são o que popularmente se chama de raiz de uma cultura¹⁷².

Para além dessa definição, etimologicamente o termo referência vem do verbo latino *referre*, que significa “levar”, “transferir”, “remeter” e pressupõe uma relação entre dois termos, um movimento em determinada direção. O termo “referências culturais” quer evocar para um encontro, um ponto de apoio e, “por extensão, uma ‘verdade’ consensualmente aceita por um determinado grupo, ou uma autoridade coletivamente reconhecida”. Pretende assegurar dessa forma, a possibilidade de uma convergência de pontos de vista. O inventário das referências culturais tem ali esse papel o de ‘encontrar’, ‘identificar’ e ‘tornar conhecido’ cada bem cultural considerado relevante para posterior classificação a partir de critérios de aplicação universal. A sua meta fundamental é a instrumentalização da ação institucional para a produção de políticas de patrimônio. O seu papel seria alçar bens de natureza material ou imaterial que possam ser levados à condição de patrimônio nacional.

¹⁷¹ Sobre as comemorações dos 500 anos de Descobrimento do Brasil ver Pinto (2008).

¹⁷² Manual do INRC (2000, p. 29).

Essa constatação é importante no caso em estudo nesta tese, pois se reflete os mecanismos pelos qual uma cultura afro-catarinense está sendo reconhecida e incluída nas agendas dos órgãos oficiais do estado e do país. Se inventariar nos termos do INRC significa um passo importante em direção à inclusão e ao reconhecimento cultural antes desconsiderado pelas políticas oficiais, tal ato constitui por sua vez uma forma de ‘capturar’ determinadas expressões culturais nos moldes antes preteridos pelo Estado. Se de um lado esse movimento insere uma cultura por outro ela passa a ser parte de uma agenda estatal de patrimonialização da cultura.

O Projeto Comunidades Negras em Santa Catarina, realizado pelo Iphan surge como um passo importante em direção ao reconhecimento da existência de uma cultura negra no estado catarinense pela instituição, já que os projetos nessa área eram até 2005 inexistentes. Porém, é uma ação institucional tímida se comparada com as diversas manifestações culturais da população negra existentes no estado catarinense, que permanecem na condição de desconhecidas ou desconsideradas pelos órgãos oficiais relacionados à preservação e valorização da cultura.

O interesse pela realização do projeto de realização do INRC, partiu do próprio Iphan, que convidou o Nuer para executar o trabalho em 2006, quando as comunidades quilombolas de Invernada dos Negros e de São Roque estavam em processo de reconhecimento legal. Em 2005, o Iphan já havia iniciado um projeto de pesquisa em Valongo¹⁷³, uma comunidade negra localizada no município de Garopaba (SC). Antes disso, a direção de pesquisas da instituição centrava-se principalmente no registro do patrimônio material (o arquitetônico e o arqueológico). No que tange especificamente a questão do registro do patrimônio imaterial, prevaleciam àqueles ligados a matriz cultural associada à imigração européia no sul do Brasil. Isso não é diferente com o que se registra no restante do país. Márcia Santa’Ana (2003), ao realizar uma análise crítica do Livro Tombo do Iphan, revela uma sistemática exclusão de tipos de bens culturais, revelando que “essa estratégia produziu um ‘retrato’ da nação que termina por se identificar à cultura trazida pelos colonizados europeus, reproduzindo a estrutura social por eles aqui implantadas”¹⁷⁴. Dessa forma, defende a autora, é necessária uma revisão radical na condução do processo para que a função do patrimônio se realize no sentido de que diferentes grupos sociais possam se reconhecer nesse repertório. Ademais, o ato

¹⁷³ A primeira comunidade negra em que foi realizado o INRC foi a Comunidade Negra de Valongo, localizada em Porto Belo. O projeto foi coordenado pela professora Alicia Castells (Navi/Ufsc).

¹⁷⁴ A crítica é feita por Fonseca, 2003, p. 64.

aponta para a necessidade de uma mudança nos procedimentos das políticas de proteção dos patrimônios culturais que garantam a efetiva participação da sociedade no processo de construção e de apropriação desse patrimônio. Pode-se afirmar que o patrimônio no Brasil seguiu uma política de exclusão em que nem todos os grupos foram contemplados na representação da formação da diversidade cultural brasileira.

Para Maria Cecília Fonseca (2005), as formas de registro e de classificação do patrimônio nacional passam a ser modificados na década de 1980 a partir das discussões provocadas pela “nova história” em que se colocava como questão central a incorporação de testemunhos da ocupação de diferentes grupos étnicos na evolução das do território brasileiro. Os inventários e registros de bens culturais passam a procurar ‘ler os desertos deixados pela historia factual’ e não somente naqueles vinculados a fatos memoráveis da história do Brasil ou naqueles considerados de seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico.

Para a autora, o valor cultural atribuído a um bem material ou imaterial por um determinado grupo é o critério para justificar o seu reconhecimento como patrimônio e a sua proteção pelo estado brasileiro.

Pelo Decreto 3.551 de 2000¹⁷⁵, o registro e a proteção de bens de natureza material e imaterial são previstos da seguinte maneira: “I Livro de Registro de Saberes, onde serão inscritos conhecidos e modos de fazer enraizado no cotidiano das comunidades; II Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social; III Livro de Registro das formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; IV Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas”.

Um ícone representativo dessas ações de registro voltadas à cultura afro-brasileira é o tombamento da Serra da Barriga¹⁷⁶, em Alagoas, área de localização do antigo Quilombo dos Palmares. A reivindicação pelo tombamento da área era antiga e iniciou ainda nos de 1970, liderada por Olympio Serra, ativista e pesquisador negro, com o propósito de incluir o sujeito negro na história oficial da nação. O reconhecimento através do tombamento foi somente efetuado em 20 de novembro de

¹⁷⁵ Decreto publicado no dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. O registro do Patrimônio Imaterial (2003).

¹⁷⁶ Localizada em Alagoas, no município de União dos Palmares.

1985¹⁷⁷, pelo então ministro da cultura Aluisio Pimenta, homologando uma área de 283 hectares na Serra da Barriga.

Nesse período também o tombamento dos terreiros entram na pauta das políticas de preservação. O primeiro terreiro tombado foi o da Casa Branca de Alaketu, em Salvador, em 1984¹⁷⁸. A ação envolveu muitos conflitos, inclusive dos próprios especialistas da instituição, que a julgavam inapropriada pelo fato do terreiro sofrer inúmeras alterações em função do seu uso para os rituais¹⁷⁹. Mas devido à mobilização popular, o tombamento do terreiro conseguiu impedir a construção de um posto de gasolina na área. No entanto, a homologação do tombamento do terreiro do Alaketu só foi homologada¹⁸⁰ 20 anos depois, em 2005, pelo então Ministro da Cultura, Gilberto Gil. Nesse mesmo ano outros terreiros são tombados, sobretudo na Bahia, onde cinco terreiros¹⁸¹ de candomblé foram inscritos no Livro de Tombos e reconhecidos como patrimônio histórico nacional. Um outro terreiro inscrito no Livro de Tombo é a Casa de Minas - Querebentam de Zomadônu¹⁸², em São Luis do Maranhão, tombada em 2002.

Interessante chamar a atenção para o fato de que o tombamento da Serra da Barriga assim como o terreiro Casa Branca são ações que marcaram a inclusão da cultura afro-brasileira como parte da cultura nacional. Se no caso da Casa Branca, a

¹⁷⁷ Três anos depois, em 21 de março de 1988, foi declarado monumento nacional pelo Decreto 95855/88.

¹⁷⁸ Fonte: <http://www.revista.Iphan.gov.br/materia.php?id=44>. A pesquisa que fundamentou a realização do tombamento foi realizada pelo antropólogo Gilberto Velho, na época exercia também a função de conselheiro na instituição. Segundo Ordep Serra, antropólogo da Universidade Federal da Bahia (UFBA), o processo de tombamento começou com o Projeto Mamnba (Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia) coordenado por ele e o antropólogo Olympio Serra. A partir de um convênio entre a antiga Fundação Nacional Pró-Memória e a Prefeitura Municipal de Salvador, o levantamento foi realizado entre os anos de 1982 e 1987, contabilizando-se, ao final, cerca de duas mil sedes de cultos afro-brasileiros somente na cidade de Salvador. Embora o terreiro existisse há mais de 100 anos na mesma região, a posse legal do terreno até 1984, ano do seu tombamento, era de um grande proprietário de terras. Oriundo do primeiro terreiro brasileiro, localizado no antigo bairro da Barroquinha, no Centro Histórico de Salvador, ele foi deslocado para a região da atual Avenida Vasco da Gama em meados do século XIX, devido às perseguições policiais que sofria na época.

¹⁷⁹ Quanto à votação para a ação de tombamento do terreiro: três conselheiros votaram a favor, um votou contra, dois se abstiveram e um pediu o adiamento da votação. Coube ao então secretário de cultura do Ministério da Educação, pois o Ministério da Cultura nem havia sido criado ainda, Marcos Vinícios Vilaça, o voto de minerva. A ação para tombamento foi aprovada. Fonte: Cantarino, Carolina. Quando os deuses se materializam. Revista eletrônica do Iphan.

¹⁸⁰ O tombamento é homologado em 19 de abril de 2005.

¹⁸¹ Casa Branca, Ilê Axé Opô Afonjá, Gantois, Bate-Folha e o Alaketu.

¹⁸² Sua história despertou a atenção de Pierre Verger, fotógrafo e etnógrafo francês que, juntamente com Roger Bastide, Edison Carneiro e Vivaldo da Costa Lima são importantes referências nos estudos sobre religiões afro-brasileiras. O terreiro é originário do povo fon, chamados jejes, do antigo Reino do Daomé (atual Benin). Uma das particularidades desse terreiro está no fato de guardar uma tradição em que as mulheres chamadas de vodunsi – são as autoridades máximas da casa sendo responsáveis pela manutenção de determinadas regras e costumes, alguns consideradas segredos e que não podem ser repassados a estranhos. Assim, as vodunsi vêm resistindo ao registro de algumas práticas rituais, sobretudo dos cânticos jeje, língua arcaica falada no Daomé antigo, na atual região do Benin. (<http://www.pierreverger.org/br/index.htm>)

ação assegurou a permanência e a continuidade do espaço do terreiro, atuando como uma forma de reconhecimento e ao mesmo tempo de garantia e direito ao exercício religioso, a Serra da Barriga buscava o reconhecimento de uma história de relevância e de combate ao racismo para a população negra. O quilombo dos Palmares é considerado um signo da luta e resistência dos negros no Brasil. No entanto, as políticas públicas para o lugar parecem se encaminhar para transformar a área em que foi o quilombo numa área de atração turística e cultural de Alagoas, com a implantação de um museu vivo no platô da Serra da Barriga, distanciando-se do projeto original em que se previa a inclusão do povo negro por ações de reconhecimento e valorização da cultura afrodescendente. E isso tem gerado uma série de conflitos entre diversos interesses com relação ao uso e ao significado daquela área quer para o estado, quer para o movimento Negro ou para moradores da Serra da Barriga. (Correia, 2007)¹⁸³

Conforme visto no Capítulo II, em setembro de 2005, é lançado o primeiro edital do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Entre 2004 e 2007, alguns bens culturais, relacionados com a população negra, foram registrados como patrimônio cultural brasileiro: o Samba de Roda do Recôncavo Baiano (forma de expressão); o Ofício das Baianas de Acarajé (saberes), Jongo do Sudeste (forma de expressão); o Samba de terreiro, partido alto e samba-enredo (forma de expressão).

A questão que se coloca é sobre o significado da realização de inventários para fins de inclusão de determinados bens culturais ao patrimônio artístico histórico nacional. Quais seriam os critérios de seleção dos bens merecedores desse reconhecimento? No caso das chamadas comunidades de quilombo, quais seriam as referências culturais selecionadas para fins de inclusão a condição de patrimônio histórico e artístico nacional? Em que termos os critérios de excepcionalidade, valor artístico ou historicidade estariam a orientar e determinar os processos dos inventários?

5.1 O registro oficial do quilombo como patrimônio

A proposta do Iphan¹⁸⁴ de iniciar um registro do patrimônio imaterial das comunidades negras em Santa Catarina surge num contexto de publicização das questões que envolvem a regularização das terras das comunidades remanescentes de

¹⁸³ Espaço Aberto, janeiro/março de 2007. http://ibase.br/userimages/DV4_espaço_aberto.pdf

¹⁸⁴ O convite para a realização de uma parceria para fins de realização do INRC chegou através de convite da arquiteta e servidora do 11ª Iphan SC, Maria Regina Weissheimer.

quilombos no Estado. A forma como este interesse institucional surge, através de determinados projetos, e os desdobramentos em decorrência destas ações, são questões para reflexões.

A realização do projeto na área de patrimônio cultural em 2006, com o objetivo de iniciar um processo de Inventário de Referências Culturais (INRC)¹⁸⁵ junto à Associação Quilombola Invernada dos Negros, suscitaram uma série de questões teóricas concernentes ao próprio significado do trabalho de inventariar a cultura imaterial e a metodologia do Inventário Nacional das Referências Culturais (INRC) utilizada para esta finalidade. O propósito do INRC é o de produzir um conhecimento sobre a heterogeneidade constitutiva da identidade nacional, de identificar, descrever e coletar informações detalhadas e socioespacialmente referenciadas a respeito de bens culturais imateriais de comunidades, regiões, etnias ou outras temáticas concernentes à diversidade cultural brasileira. Este projeto pode ser considerado como algo pioneiro dentro dos tradicionalmente desenvolvidos pelo 11^a Iphan Regional de Santa Catarina, que tem investido em pesquisas na área de patrimônio material envolvendo estudos sobre arquitetura relacionada à imigração européia e portuguesa no sul do país e a outra em torno do “Caminho das Tropas”.

A definição de patrimônio imaterial surge a partir de discussões que resultaram na criação do Decreto 3.551, de 2000, que instituiu o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial. O INRC adota uma metodologia que tem por objetivo o mapeamento e a valorização do patrimônio imaterial definido como o conjunto de práticas, representações, conhecimentos e técnicas – assim como os instrumentos, artefatos e lugares a ele associados – que dão identidade a uma região cultural. Para fins metodológicos o INRC classifica esses bens em cinco categorias:

- a) Celebrações: comemorações e festividades de cunho religioso ou profano.
- b) Formas de expressão: manifestações e performances culturais de finalidade comunicativa, mas de natureza não-lingüística como, por exemplo, artesanato, danças, artes plásticas, músicas etc.

¹⁸⁵ O projeto faz parte do Projeto “Comunidades Negras de Santa Catarina” ligado ao campo de pesquisas do Iphan de Relações Interétnicas sob a responsabilidade do setor de Humanidades. O projeto “Patrimônio da Comunidade Invernada dos Negros e sua relação com outros grupos similares”, foi realizado de agosto a novembro de 2006 em concomitância com o projeto da comunidade de São Roque, município de Pedra Grande (SC).

- c) Ofícios e modos de fazer: atividades e processos afeitos aos conhecimentos tradicionais vinculados à produção de bens ou serviços de sentido prático ou ritualístico, como por exemplo, as benzeduras, técnicas construtivas tradicionais, os modos de fazer artesanal e o etnoconhecimento.
- d) Lugares: locais de significação histórica ou cultural para as populações que deles se apropriam simbólica, prática e/ou territorialmente. Não necessariamente edificadas pelo homem (cachoeira, paisagens, quadras de escolas de samba etc).
- e) Edificações: Estruturas físicas construídas por grupos sociais associadas à memória social ou a práticas cotidianas, sagradas ou profanas, tais como igrejas, mercados etc.

O INRC prevê três fases de realização:

a) Fase de Levantamento Preliminar: Definição da área a ser inventariada por meio de critérios sociopolíticos, jurídicos ou temáticos. Prevê a reunião e a sistematização de conhecimento prévio existente a respeito da área (bibliografia, registros audiovisuais) e eventuais visitas preliminares para a observação direta, a coleta de dados de contato e o relacionamento com a comunidade.

b) Fase de Identificação: com base no conhecimento adquirido na Etapa de Levantamento Preliminar, procede-se ao aprofundamento do conhecimento sobre as referências culturais da área, através da realização de um inventário exaustivo e pormenorizado. Esta fase pressupõe o planejamento de visitas constantes à localidade cuja finalidade é a de identificar os bens culturais por meio do registro de entrevistas e de vídeos a respeito desses bens.

c) Fase de Documentação: Sistematização, para fins de divulgação e de publicização, do conhecimento produzido nas etapas anteriores. Envolve a produção de artigos ou livros de cunho autoral, de registros audiovisuais e documentários etc.

A primeira etapa do INRC iniciou em 2006, quando foi realizado um levantamento preliminar para identificação dos bens culturais dessa comunidade¹⁸⁶. A

¹⁸⁶ Trata-se do projeto Invernada dos Negros e sua relação com outros grupos similares, realizado através do Nuer em parceria com o Iphan, entre agosto e novembro de 2006. Neste período, foi realizado em concomitância a este, o mesmo projeto junto à comunidade de São Roque (SC), coordenado por Ricardo Cid Fernandes.

segunda etapa do INRC¹⁸⁷ ocorreu no ano seguinte e foram selecionadas como referências culturais as narrativas associadas a São João Maria e as sobre as visagens, o postinho e a criação do gado solto. As referências culturais assim definidas foram entendidas enquanto um conjunto de repertórios identificados como capazes de acessar o universo cultural de uma coletividade, de sua trajetória histórica, noções de tempo e saberes tradicionais. Além disso, elas apontam para noções de pertencimento, de modos de ser, de fazer e de pensar sobre o mundo.

É importante sublinhar que a identificação e seleção dessas referências culturais e não de outras para fins desse inventário foi possível devido aos conhecimentos antropológicos produzidos em pesquisas realizadas anteriormente¹⁸⁸ junto ao grupo. Outras referências culturais poderiam ter sido selecionadas. No entanto, a etnografia produzida foi fundamental para a definição dessas por serem capazes de revelar quadros interpretativos mais apropriados e aproximados à representação do universo dos bens materiais e imateriais que se manifestam no mundo cultural do grupo.

O critério de seleção dessas referências culturais procurou cercar a identificação de certos aspectos da cultura que pudessem apontar para estreita relação da comunidade negra com as terras herdadas há mais de um século, ou seja, garantir através delas a relação entre os usos e usufrutos da terra - 'a narrativa da terra' - e sua relação com as referências culturais identificadas¹⁸⁹. Nesse sentido, as referências culturais selecionadas visavam fornecer elementos à compreensão da identidade e da memória social, as formas de atualização e reprodução cultural assim como as perspectivas para o futuro. A proposta de realização do INRC¹⁹⁰ foi apresentada em reunião a Arquin. O INRC contou ainda com a colaboração de um membro da associação comunitária¹⁹¹, conforme recomendação do próprio manual de aplicação da metodologia. Ao contrário do que sugere o Manual do INRC, as referências culturais a serem selecionadas e

¹⁸⁷ As duas etapas foram realizadas através do Nuer/UFSC em parceria com o Iphan.

¹⁸⁸ O Nuer /UFSC iniciou pesquisas na comunidade de Invernada dos Negros em 1998 através do projeto Pluriethnicidade e intolerâncias étnicas no sul do Brasil (Fundação Ford/Cnpq). Em 2004/2005, firmou convênio com o Inca (SC) para a produção de um laudo histórico antropológico para fins de regularização fundiária das terras da comunidade da Invernada dos Negros. Em 2006, realizou em parceria com o Iphan, o levantamento preliminar referente à primeira etapa do INRC.

¹⁸⁹ Termo de Referência Execução das Etapas de Identificação e Documentação do Inventário Nacional das Referências Culturais (INRC) Invernada dos Negros – Campos Novos (SC) e São Roque – Praia Grande (SC). Abril/2007.

¹⁹⁰ Reuniões para apresentação dos técnicos do Iphan e dos objetivos do projeto foram realizadas pelos antropólogos responsáveis.

¹⁹¹ A pessoa que acompanhou o processo de pesquisa foi Eli de Souza, na época secretária da Associação Comunitária Remanescente de Quilombo Invernada dos Negros (Arquin).

inventariadas não resultaram de um processo de simples decisão. A seleção dos bens foi objeto de discussões envolvendo diferentes interesses e perspectivas dos agentes envolvidos (técnicos, pesquisadores e comunidade), evidenciando o caráter de negociação que se estabelece no processo. A antropóloga Izabela Tamazo (2006, p. 14) alerta para o fato de que as políticas de preservação às vezes tendem a redefinir e a legitimar certos bens culturais enquanto silencia outros. Ao realizar o INRC sobre a Procissão do Fogaréu e a Casa de Cora (em Goiás), a autora constatou que ambas ‘referências culturais’ foram construídas pelas agências governamentais, sendo pouco citadas nas representações da população local como as mais importantes¹⁹².

No caso da Invernada dos Negros, uma das orientações da instituição era de que o objeto do INRC pudesse contemplar três dos cinco critérios de descrição dos bens imateriais. Além disso, sugeria a atenção para a realização de entrevistas com as pessoas e os jovens de forma a garantir os mecanismos pelos quais ocorriam as formas de transmissão desses bens, ou seja, dos saberes, das práticas sociais e dos modos de vida ¹⁹³ do grupo. Uma questão muito considerada pela instituição, justificada em função das perspectivas de ação na área de educação patrimonial.

No entanto, entre o conceito de referência cultural e a metodologia utilizada para a realização do INRC há diferentes graus de adequações a serem feitas. A complexidade parece ser justamente o de ajuste da etnografia nos moldes de classificação para o registro, como será visto a seguir.

5.2 O inventário dos bens culturais da Invernada dos Negros

Com a intenção de garantir a relação entre a etnografia e o registro das referências culturais para a realização do INRC partiu-se de um conceito chave que contemplasse a dimensão do significado da terra-território na Comunidade Invernada dos Negros. Neste sentido, o Termo de Referência¹⁹⁴ estabeleceu como parâmetros do conceito-chave ‘narrativas da terra’, definido nos seguintes termos:

¹⁹² Escreve a autora que a perguntar que os entrevistados escolhessem uma procissão importante raramente obteve como resposta a Procissão do Fogaréu.

¹⁹³ Além do INRC das referências culturais foram produzidos dois documentários de 25 minutos cada: Comunidade Invernada dos Negros (SC): referencias culturais quilombolas e Comunidade São Roque (SC): referencias culturais quilombolas.

¹⁹⁴ Termo de Referência Projeto “Comunidades Negras de Santa Catarina”. Execução das etapas de Identificação e Documentação do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) Invernada dos

- O conjunto de saberes e práticas que expressam as relações entre comunidade-terra-território.
- O conjunto de narrativas mítico-históricas que versam sobre as origens e os vínculos intra e inter comunitários.
- O conjunto de marcos e modos de ocupação, vigentes ou presentes na memória coletiva, que informam sobre os vínculos de pertencimento socioterritorial.

O conceito ‘narrativas da terra’ foi formulado para orientar a condução e análise das referências culturais da Invernada dos Negros, considerando prioritariamente a questão da identidade e da territorialidade. Antonio Augusto Arantes (2001, p. 131) define a noção de referências das identidades sociais enquanto práticas ou os meios pelos quais os grupos representam, realimentam, redefinem e modificam a sua identidade e localizam a sua territorialidade. Assim as referências culturais e o patrimônio cultural de um determinado grupo estão sempre relacionados à representação de uma identidade cultural. Diversos autores¹⁹⁵ têm demonstrado a impossibilidade de desvincular a identidade cultural da noção de território, uma vez que é algo que "inscreve limites, não propriamente das terras, mas de tudo aquilo que representa e expressa noções de pertença, sendo, portanto reconhecido pelo coletivo. É o que torna visível o grupo na dimensão espaço/tempo, indicando a unidade na diversidade" (Leite 1990). Mesmo considerando tal dimensão, quando levadas a termo nos critérios que compõem as fichas do INRC, as referências culturais selecionadas recebem um modo de inscrição diferenciado. São cinco fichas que compõe o INRC correspondem as formas de classificação dos bens culturais: Fichas Formas de Expressão, Fichas Celebrações, Fichas Ofícios e Modos de fazer, Fichas Edificações e Fichas Lugares.

Para fins desta tese, e considerando as especificidades da Comunidade Invernada dos Negros, a análise se concentra em três fichas, organizada nos seguintes termos:

- Ficha Formas de Expressão: ‘Narrativas associadas a São João Maria’ – narrativas sobre profecias e crenças atribuídas ao personagem São João

Negros – Campos Novos/SC, São Roque – Praia Grande/SC. Especificações Técnicas. Iphan, abril de 2007.

¹⁹⁵ Bandeira (1991), Leite (1990), Godoy (1999), Arruti (1997).

Maria, considerado santo e profeta e que teria peregrinado pelas terras da Invernada dos Negros; e as ‘Narrativas associadas às visagens’ – aquelas vinculadas a situações de visões, aparições, encantamentos, e manifestações de seres sobrenaturais.

- Ficha Lugares: ‘ O Postinho’ – lugar de antigo posto de controle da criação do gado e da antiga igreja de São Sebastião da Comunidade.
- Ficha Ofícios e Modo de Fazer: ‘Criação de gado solto’ – prática tradicional desenvolvida pelos membros da comunidade há mais de um século em suas terras.

Se a organização das referências culturais selecionadas nesses termos parece ser relativamente apropriada para o caso em estudo, os preenchimentos dos campos das fichas denunciam a inadequação das classificações. A questão é a incompatibilidade dessas referências culturais nos moldes delimitados e enquadrados nos termos exigidos pelas fichas. Além disso, é preciso ainda considerar as diferenças conceituais que orientam os inventários, inclusive o próprio entendimento do conceito de quilombo e a noção de cultura refletida nas categorias utilizadas na metodologia do INRC.

5.3 As categorias de classificação do quilombo

Se parece haver um esforço nos últimos anos do Iphan no sentido de alterar a representação da nação a partir do registro de determinados ‘tipos de bens culturais’ é importante perceber de que forma isso está se processando e a partir de que termos, sobretudo com relação à inclusão do registro do patrimônio afro-brasileiro, que na percepção do IPHAN, incorporaria as comunidades quilombolas do país. É o que argumenta Castro (2006)¹⁹⁶, ao dizer que a instituição desde a década de 1980 se interessa pela valorização e proteção da história dos grupos que resistiram a opressão da escravidão – os quilombolas. E segundo afirma, um dos trabalhos nesse sentido foi o trabalho realizado pelo antigo Sphan/Pró-memória, quando em 1986 realizou o tombamento de alguns bens materiais ligados à cultura negra no Brasil, como o caso da Serra da Barriga.

¹⁹⁶ Disponível no site www.iphan.gov. Notícia publicada em julho de 2007.

Castro avalia que o Iphan faz uma evidente distinção entre os objetos tratados pelo artigo 68 e pelo artigo 216 da CF. De acordo com ele, o primeiro trata de coisas permanentes, existentes. Contudo, argumenta, ao Iphan não interessa propriamente a questão da titulação da propriedade das terras, mas sim cumprir o determinado no § 5o do artigo 216 da Constituição¹⁹⁷, o que se torna em um elemento complicador para a instituição na medida em que:

o segundo dispositivo constitucional, além de sofrer das restrições legais do instrumento usado para o tombamento - o Decreto Lei 25/37 -, deve obedecer a critérios que divergem da questão das comunidades. O § 5º do artigo 216 foi bem específico, tratando dos antigos quilombos colocando, portanto, uma dimensão cronológica no assunto, dimensão que não está presente no artigo 68. Além disso ele trata, como já dissemos, de objetos materiais, não vivos, isso ficando bem claro quando se lê que os bens protegidos são os documentos e sítios. Portanto há uma diferença básica nas coisas tratadas, assim como na forma como deverão ser abordadas (Castro, 2006).

Nesse depoimento de Castro fica evidente o papel que a instituição fica reduzida a proteção do sítio e dos documentos, portanto para a dimensão material dos bens. No entanto, segundo afirma Castro, a instituição tem usado o que acredita ser um referencial conceitual ampliado de quilombo, o que tem levado ampliar a sua ação em casos como o INRC da área dos Porongos, em Pinheiro Machado (RS), em torno dos descendentes dos Lanceiros Negros que lutaram na Revolução Farroupilha, e na denominadas comunidades ou grupos negros urbanos, como o Ofício das Baianas do Acarajé, do Samba-de-Roda baiano e das Paneleiras de Goiabeiras.

Se a identificação do papel da instituição com relação às comunidades quilombolas está centrada na questão dos tombamentos dos sítios e documentos, conforme prevê o artigo 216 da Constituição, do outro lado sugere estar ampliando o seu papel ao contemplar as ‘comunidades quilombolas’ vinculadas às expressões identificadas como cultura afrobrasileiras (história, música, ofícios). Isso é interessante à medida que se observa uma inclusão das ‘comunidade quilombola ou quilombo’ pelo critério documental e material, ou seja, histórico, ou por vestígios arqueológicos, em que a proteção aos sítios e documentos é prioritária como cultura viva, onde o critério

¹⁹⁷ Até o momento, nenhum quilombo foi tombado nos termos do parágrafo 5º do artigo 216 da Constituição. O único tombamento desse tipo feito após a promulgação da Constituição foi o quilombo do Ambrósio, em Ibiá, Minas Gerais. Entretanto, este foi inscrito nos livros do tombo usando os antigos critérios de avaliação de valor histórico e arqueológico.

étnico se junta às manifestações culturais identificadas com certo segmento da sociedade: a população negra.

5.4 As categorias do registro oficial

Uma das questões que chama a atenção são as categorias que orientam a organização e o estabelecimento dos campos presentes nas Fichas que compõem a metodologia do INRC. Nem sempre os campos requisitados para preenchimento são apropriados para descrever um determinado fenômeno. Estas situações ficam evidentes quando o ‘bem cultural’ a ser inventariado não é uma festa ou celebração típica, onde tempo, personagens, roupas típicas, utensílios utilizados podem ser descritos objetivamente. Os temas como festas, celebrações e técnicas construtivas não oferecem questionamentos classificatórios. Nas situações em que o bem cultural imaterial é as narrativas, muitos campos das fichas tornam-se inapropriados e totalmente descabidos. Há dessa forma uma inevitável adequação dos dados de campo para fins de registro junto às fichas do INRC. No caso estudado, as narrativas não são uma categoria de classificação do INRC.

Essa situação também foi constatada pela antropóloga Ana Paula Comim de Carvalho (2008 p. 132), que ao realizar o inventário do Massacre dos Porongos levantou a seguinte questão: “Na medida em que a metodologia do inventário não contemplava as formas de expressão lingüísticas, como poderíamos mapear uma referência cultural que se materializava na atividade de narrá-la?”¹⁹⁸. Para além desse aspecto, a autora também chama a atenção para o próprio recorte e seleção das referências culturais. No caso do INRC dos Porongos, isso só ficou definido após avaliar o recorte central da pesquisa a ser realizada, o evento em que os soldados negros foram atacados pelas trocas imperiais. Depois disso é que se modificou a denominação do inventário, originalmente definido pelos servidores do Iphan de “Inventário sobre o Sítio histórico de Porongos” para “Inventário sobre o Massacre de Porongos”.

¹⁹⁸ A autora propõe ao Iphan “a criação de uma nova classificação de bem cultural – narrativas – que teria a seguinte conceituação: contos, histórias, estórias, lendas e causos significativos para um grupo social de uma determinada região, constitutivas de sua identificação para com essa coletividade, compartilhadas e transmitidas através das gerações seja por meio oral ou escrito. Com ela poderíamos enquadrar narrativas históricas, lendárias, ficcionais, entre outras, atentando para as suas variações que dependeriam das formas de produção, reprodução e circulação deste bem cultural, pois a identidade narrativa não cessa de se fazer e de se desfazer (Ricouer, 1997).” (Comi, 2008, p. 132)

Com o intuito de demonstrar essas questões, relaciono abaixo alguns dos campos exigidos na Ficha Formas de Expressão, como uma forma de apontar para o descompasso entre o conceito de referencia cultural e o modelo metodológico do INRC. Os campos que compõem a fichas¹⁹⁹ são:

- 1) Classificação de um bem cultural (nos termos de vigente/íntegro, memória ou ruína.
- 2) O executante da prática.
- 3) A descrição do lugar da atividade.
- 4) O agenciamento do lugar para a atividade.
- 5) O tempo (periodicidade) que a prática é realizada.
- 6) A sua ocorrência efetiva desde 1997
- 7) Cronologia dos principais eventos ou fatos relacionados à prática.
- 8) Produtos patrimoniais: repertórios e principais produtos e processo de trabalho e comercialização.
- 9) Os principais participantes.
- 10) Capital e instalações.
- 11) Matéria prima e ferramenta de trabalho.
- 12) Comida e bebida.
- 13) Objeto e instrumentos rituais ou cênicos.
- 14) Figurinos e adereços.
- 15) Danças.
- 16) Músicas e orações.
- 17) Instrumentos musicais.
- 18) Atividades após a execução.
- 19) Destinação do produto.
- 20) Participação em cooperativas ou associações.

¹⁹⁹ Ver anexo modelo da Ficha Formas de expressão, segundo Manual do INRC.

A princípio pode-se dizer que pela análise dos campos das Fichas evidencia-se uma forma de construir o ‘objeto’ para as referências culturais. Essa forma de olhar centra-se na combinação de duas perspectivas que estruturam e caracterizam a forma de registro do bem imaterial: uma noção de tempo/história e uma noção de materialidade atribuída ao bem.

Quanto ao registro das ‘narrativas orais’, um dos primeiros campos da Ficha Formas de Expressão solicita a classificação do bem em um dos três termos: ‘vigente/íntegro’, ‘memória’ ou ‘ruína’. A rigidez da classificação impõe a discussão sobre as fronteiras que separariam a dimensão da memória social e história, como a realização ou não de determinadas práticas culturais, assim como a própria dinamicidade do bem cultural a ser inventariado. As narrativas sobre as visagens foram classificadas como ‘vigentes’ para fins do INRC. No entanto, elas também fazem parte da memória coletiva do grupo, sendo compartilhadas por todos que ali vivem e descrevem as visagens e as profecias como pertencente a um tempo passado, como das mudanças e perspectivas para o futuro. Há, portanto, nas fichas uma definição conceitual associando ‘memória história’ com ‘memória coletiva’ que não deveria ocorrer como já nos alertou Maurice Halbwach (1990, p. 80): “A história, sem dúvida, é a compilação dos fatos que ocuparam o maior espaço na memória dos homens. (...) É porque a história começa somente no ponto onde acaba a tradição, momento onde se acaba ou se decompõe a memória social.”.

As narrativas sobre as visagens assim como as profecias incorporam e reproduzem aspectos da memória do grupo. Essa memória não se revela somente nos conteúdos das narrativas, no imaginário referido, mas através da vocalização e a ação corporal intrínsecas à transmissão oral dessas narrativas (Zumthor, 2000). Uma determinada memória é evidenciada e recriada nas próprias narrativas e é parte de uma tradição. E não pode ser registrada em termos de um tempo histórico ou de um tempo do passado. Através das visagens é possível justamente (como visto no capítulo anterior) observar como uma noção de tempo peculiar é produzida, distante de toda e qualquer perspectiva cronológica do tempo. A noção de tempo/história destaca-se porque há campos específicos para identificação de tempo de existência de um determinado bem, que será inscrito privilegiando o aspecto cronológico.

Regina Abreu (2007) comenta que a noção de patrimônio no Brasil, como em

todo o contexto ocidental moderno, está diretamente associado à noção de herança e a uma certa concepção de tempo onde predomina uma leitura de tempo linear. Uma forma de olhar para um passado histórico e de projetar o futuro. Neste sentido, a noção de tempo linear presente na noção de patrimônio está também perpassando a definição de cultural ou de patrimônio imaterial. Se o fato se assenta na noção de um tempo longínquo e também linear, isto recoloca em questão o debate sobre documentar o passado recente, o significado das heranças culturais, do próprio conceito de história e por consequência da própria definição de patrimônio. (Novelo, 2005) A pretensa universalidade do conceito de patrimônio estaria inevitavelmente limitada em outras sociedades, em especial as tradicionais, onde predomina uma concepção de tempo cíclica, como já demonstrou Abreu (2007, p. 266).

A noção de tempo presente na metodologia do INRC está vinculada à preocupação com aquilo que permanece e as condições de sua reprodução num determinado período do tempo histórico. Assim, parece haver uma valorização de aspectos como o da repetição e de constância como fundamentais ao registro. Algo semelhante à discussão já realizada quanto ao fascínio exercido pelos objetos do passado pelo valor de sua ‘ancienidade’. Enquanto que para a antropologia uma das premissas básicas na concepção de tempo estaria na “maneira como os seres humanos experimentam esta qualidade processual em distintos contextos socioculturais. (Camós, 2004, p. 9)²⁰⁰”. Além disso, se considera o tempo como uma prática social configuradora da identidade.

Um outro ponto que chama a atenção nessas fichas são os campos referentes às informações sobre a execução do bem cultural. Além da identificação do sujeito entrevistado, a execução deve ser identificada entre as categorias ‘mestre’, ‘aprendiz’, ‘vendedor’, ‘produtor’, ‘público’, ‘executante’ ou ‘outro’. Na questão das narrativas orais não há nenhum tipo de executante nos termos acima e está distante de estabelecer qualquer relação entre o papel do narrador e do executante. As narrativas sobre as visagens pertencem ao domínio público e coletivo do grupo e não são apropriadas nos termos de um produto com autoria individual, como seria aquela situação de um executante. Aliás, esta também é uma contradição com aquilo que se apresenta no próprio Manual do INRC à medida que as referências culturais devem expressar uma identidade cultural coletiva. No caso das narrativas sobre as visagens ou as profecias,

²⁰⁰ Traduzido do espanhol.

elas pertencem ao domínio público da cultura e não são apropriados por determinados segmentos do grupo e nem mesmo são reproduzidas por executantes ou especialistas. Não se pode pensá-las nos termos da existência de executantes porque não se trata de algo que pode ser separada do mundo das representações do grupo. E nem se trata de identificar os detentores para as narrativas e mesmo os identificados como ‘os narradores’, numa analogia com os contadores de causos identificados em algumas áreas do Rio Grande do Sul²⁰¹. Elas são partes do mundo das representações desse grupo e dessa forma a sua seleção nos termos de uma pretensa separação do lugar que ocupam é por si algo complexo e incongruente como quer classificar a ficha.

A noção de materialidade do bem cultural parece algo valorizado nos campos das fichas. Isso se torna evidente diante de campos destinados à identificação de usos e destinos dos produtos patrimoniais específicos, assim como a descrição de música, adereços e instrumentos musicais e danças. Esses aspectos por sua vez, anunciam o interesse por determinados eventos, tais como festas religiosas, manifestações de grupos artísticos, que podem ser perfeitamente inseridos nos moldes previstos nas fichas. Ao mesmo tempo lembram as abordagens folcloristas com relação à interpretação das manifestações culturais, sobretudo aquelas marcadas por uma noção de tradição em que a repetição, fixidez e manutenção, ou seja, um conjunto de repertórios considerados centrais à coleta de determinadas práticas culturais. Se antes a preocupação era com a questão da originalidade, autenticidade e permanência, agora são tomadas como parâmetros o conceito de referências culturais e de continuidade histórica para fins de inventário.

A preocupação com a continuidade histórica por sua vez está associada a da ‘perda de uma tradição’ e, portanto, a ‘transmissão da cultura’ torna-se também um aspecto central nesse processo. Na visão de Reginaldo Prandi (1996, p. 22), se a intenção do conceito de patrimônio imaterial ou intangível é ampliar o espectro de bens inventariados no Brasil, ele está balizado por uma idéia de algo que está se perdendo. E segundo explica o autor a idéia de ‘perda’ é originária de uma noção de história como “processo inexorável de destruição” sem que se levem em conta, de modo a complementar, os processos inversos de permanência e recriação das diferenças em outros planos”.

²⁰¹ Sobre os contadores de causos ver pesquisa de Luciana Hartmann “Oralidade, corpo e memória entre contadores e contadoras de causo gaúcho” (1999).

No caso em estudo, ao se registrar as narrativas associadas a São João Maria e às visagens, ambas foram classificadas como “formas de expressão” por tratar-se de tema-chave às narrativas locais com relação à terra bem como por se apresentarem um modo específico de narrar. No entanto, algumas questões pontuais com relação a essas narrativas não se adaptam aos campos do INRC. Por exemplo, aquela relacionada a uma data de origem e nem mesmo a uma periodicidade. Por se tratarem de discursos apropriados e compartilhados por uma coletividade são reproduzidos para fins de expressão, comunicação e modelos explicativos do mundo e não estão vinculadas a uma data exata de criação ou de origem de fundação. Estes discursos são reproduzidos justamente como parte da concepção de tempo, um tempo em que passado e futuro são percebidos de outra forma. As narrativas expressam uma noção de tempo cíclico. Na ficha do INRC o tempo valorizado é aquele ocorrido nos últimos 12 anos, como expressão da suposta periodicidade de um determinado evento.

Ao mesmo tempo é interessante destacar novamente a preocupação da instituição com as formas de transmissão dos bens imateriais. Nesse caso, essa forma de transmissão é algo complexo de se identificar e classificar, pois está próxima a um tipo de *habitus* como definiu Pierre Bourdieu (1996), ou seja, como disposições adquiridas mais por uma série de condicionamentos próprios a certos modos de vida particulares do que a formas observáveis de apreensão e reprodução de regras e padrões comportamentais. Como um *habitus*, as narrativas sobre as visagens e as profecias atuam como princípio geradores e organizadores de práticas e representações profundamente interiorizados. Ele é também a incorporação da memória coletiva. O *habitus* é o modo pelo quais os indivíduos se orientam no espaço e adotam práticas que estão de acordo com sua vinculação social, indica uma concepção de mundo e uma moral incorporada. Como separar e objetivar aspectos que são intrinsecamente vinculados nessa cultura?

A questão da transmissão da cultura como algo está se perdendo está presente também no conceito da Unesco²⁰² elaborado em 2003 durante a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, que substitui o conceito de ‘cultural tradicional e popular’, utilizada desde 1989 e define como patrimônio imaterial “os usos, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os

²⁰² Documento Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial foi produzido na 33ª. Reunião da Conferência Geral para Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, (Unesco) realizada em Paris em 17 de outubro de 2003.

instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes são inerentes – que as comunidades, os grupos e em alguns casos os indivíduos reconheçam como parte de seu patrimônio cultural”. Este importante documento define o conceito de patrimônio imaterial e sinaliza os termos pelos quais ele está sendo produzido. Entre estes termos, considera a profunda interdependência que existe entre o patrimônio cultural imaterial, o patrimônio cultural e o natural; reconhece os processos de mundialização e as rápidas transformações como um cenário propício ao diálogo entre as comunidades, sobre os fenômenos de intolerâncias, de riscos de desaparecimento e destruição do patrimônio e a falta de recursos para sua preservação e salvaguarda; está consciente da existência de uma vontade universal para a salvaguarda do patrimônio imaterial da humanidade e reconhece o papel de determinados grupos ou indivíduos com relação a produção e a salvaguarda e manutenção e o do patrimônio imaterial. Além disso, demonstra especial preocupação com a necessidade de suscitar nos jovens um nível de consciência sobre a importância imaterial e sua salvaguarda. É nesse contexto e reunindo essas dimensões que a definição de patrimônio cultural imaterial é definida na Conferência como:

los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas - junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible.

Ainda segundo a Convenção da Unesco, o patrimônio imaterial se manifesta: a) nas tradições, e expressões orais, incluindo idioma como veículo de patrimônio imaterial; b) nas artes do espetáculo; c) nos usos sociais, rituais e atos festivos; d) conhecimento e usos relacionados com a natureza e o universo; e) nas técnicas artesanais tradicionais.

Ao analisar o documento da Unesco, Abreu (2007) afirma que ele está profundamente associado a uma idéia da retórica da perda pelo caráter efêmero do patrimônio imaterial que o suporia sempre sujeito ao desaparecimento. Consciente do

grau de vulnerabilidade, a coleta o arquivamento das manifestações culturais e a identificação dos detentores deste “saber-fazer” e de seu reconhecimento oficial, seriam formas eficazes de manter esse patrimônio vivo e estimular a sua manutenção ou inspirar patrimônios culturais futuros. Além disso, o conceito da Unesco apóia-se numa retórica de oposição entre a difusão dos patrimônios culturais imateriais locais e a cultura internacional estandardizada pelo progresso das técnicas e da informação. Ainda segundo essa autora, a preocupação com o caráter fugaz envolvidos nesses bens, tem provocado à discussão conceitual em torno do bem intangível como um termo mais apropriado para contemplar essa dimensão que não pode ser palpável ou materializável. Como o caso do registro das artes dos repentistas ou a pintura corporal praticada por muitas sociedades indígenas no Brasil. O termo intangível estaria sendo definido por conter práticas rituais, cujo valor simbólico só tem sentido num determinado contexto. (Abreu, 2003)

É certo que a definição de bens imateriais amplia a noção de patrimônio, por aludir ao tradicional, ao oral e ao popular, como aos tipos de bens e expressões a serem considerados como aos grupos que ainda não haviam sido contemplados. No entanto, segundo Rotman e Castells (2007), a noção tende a identificar os bens imateriais como parte de manifestações de setores identificados como populares ou subalternos. Além disso, o conceito resguarda ainda uma concepção de tempo em que se privilegia atenção às manifestações de longa existência. Ainda segundo essas autoras, a definição de patrimônio imaterial e material não traz muitos avanços ao debate sobre a questão do patrimônio. Em algumas situações, as fronteiras a definição e classificação de bens em materiais e imateriais se apresentam de forma interligada e diluída numa mesma cultura sendo impossível muitas vezes estabelecer uma dicotomia nesses termos.

Se a noção de bem imaterial ou material está necessariamente associada à noção de tempo, privilegiando uma atenção às manifestações de longa existência é certa também que a ele remete a uma outra noção associada à permanência: a tradição. Que conceito de tradição é então revelada aqui?

Uma das contribuições interessantes ao debate, sobretudo pelas discussões nos estudos culturais a partir da década de 1960, é a de Stuart Hall (2006), ao falar sobre a questão das transformações da identidade na modernidade tardia. A definição de tradição é produzida a partir da comparação entre as sociedades ‘tradicionais’ das sociedades ‘modernas’. A principal diferença entre as duas está nas constantes, rápidas e

permanentes mudanças em que as sociedades modernas estão submetidas. Para elucidar seu pensamento, apóia-se na formulação de Anthony Giddens:

nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez são estruturados por práticas sociais recorrentes. (Giddens, 1990, p. 37-38/citado por Hall, 1997: p. 15)

A sociedade tradicional se distinguiria da sociedade moderna justamente por apresentar uma forma peculiar de lidar com o passado, o tempo e o espaço e por uma forma de reflexão constante de suas práticas sociais provocadas pelas intensas e rápidas transformações. Segundo explica Hall, para Giddens as sociedades modernas ou a modernidade não se define somente pela experiência de convivência com a mudança rápida, mas pela forma reflexiva de vida, onde as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz das informações recebidas sobre aquelas próprias práticas. A modernidade estaria marcada pela descontinuidade, por todas as ações que tentam nos livrar de todos os tipos de tradicionalismos de ordem social.

Num texto posterior, Hall (2006, p. 243) define tradição como um elemento vital da cultura, mas pouco a ver com a persistência das velhas formas. Ao tentar definir o conceito de cultura popular, a noção de tradição aparece enquanto um arranjo e articulações de elementos culturais sem uma posição fixa ou determinada no sentido de que possa ser arrastada para um fluxo de tradição histórica sem ser alterada. Inclusive os elementos da tradição podem ser reorganizados de forma a produzirem diferentes posições e adquirir um novo significado e relevância. É justamente no encontro entre tradições distintas ou antagônicas que a luta cultural surge mais intensamente. Nesse sentido, a noção de tradição estaria englobando uma idéia de oposição e também de conflito. Tradições antagônicas que não se fixariam para sempre, mas que nesta posição procuram conferir-lhe uma nova ressonância e validade cultural.

Tal noção de tradição quer pela definição. Pela comparação entre sociedade modernas e tradicionais ou pela noção conflito está distante daquela presente nas fichas do INRC. Ali a noção de tradição está mais próxima da idéia de repetição de determinadas práticas sociais intocadas no tempo, preservando uma estrutura. A tradição estaria ligada por algo que possui uma sobrevivência intocada, algo que persiste e resiste aos modismos ou as mudanças. A noção de tradição estaria colada

àquelas noções vinculadas os próprios conteúdos para definir folclore, ou seja, aquelas práticas (toadas, cantos, lendas, mito, saberes etc) incorporadas ao modo de vida e a um repertório coletivo da cultura de uma fração específica do povo: pescadores, camponeses, lavradores, bóias-frias, gente da periferia das cidades. Assim como o folclore, a tradição é algo visto como incorporado aos costumes de uma comunidade e ali se conservam por anos, de uma geração para outra, por uma imitação direta e sem a organização de situações formais. Nesse caso, a tradição, como o folclore, estaria sendo definida nos termos de ‘um tipo de cultura’, “uma situação cultural, um momento que configura uma forma propositadamente anônima de criação: popular, coletivizada, persistentes, tradicional e reproduzida através dos sistemas comunitários não eruditos”, tal como definiu Carlos Rodrigues Brandão (1994, p.57). A noção de tradição então está associada à condição de classe, produzida por uma coletividade e definido por oposição a um outro tipo ou situação cultural: a erudita. A tradição é aquela ligada um tipo de comportamento do povo, nos termos da fichas do INRC.

Para ampliar a discussão, é preciso retomar a trajetória semântica da categoria povo e tradição. Nos anos de 1980 as categorias foram lentamente sendo substituídas pelos conceitos de representações, expressões e conhecimentos. A categoria povo definida em termos de comportamento desde a década de 1960, passou a ser definida como um sistema de representações e como um sistema de símbolos. Segundo Oliveira (2008, p. 94) “as transformações no campo da antropologia fizeram com que a categoria povo deixasse de ser uma categoria disciplinar da antropologia. O povo passou a ser uma categoria da ação política, que foi também sendo substituída, a partir dos anos 1980, pela categoria ‘sociedade civil’”.

A partir da década de 1990, o conceito de povo e de tradição tem sido retomado e resignificadas pela antropologia, sobretudo diante das questões da afirmação de direitos tradicionais promovido, sobretudo por agências internacionais e a construção de dispositivos legais. Essa discussão, por sua vez, está ainda distante do debate em torno do conceito de patrimônio cultural, embora as comunidades remanescentes de quilombos possam ser identificadas como comunidades e povos tradicionais. No Brasil, o atual conceito de povos e comunidades tradicionais definidos pelo Decreto 6.040 de 2007 vem imprimindo uma resignificação aos conceitos. As comunidades quilombolas, em especial a Invernada dos Negros, se constitui como uma comunidade tradicional nos termos previsto pelo decreto, ou seja:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, possuidores de formas próprias de organização social, ocupantes e usuários de territórios e recursos, naturais como condição à sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral, e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidos pela tradição²⁰³.

A definição de tradicional pelo Decreto 6.040/2007 resgata a dimensão dinâmica da vida cultural de determinados grupos social portadores de uma identidade específica e refere-se às formas atuais de organização como as inovações que são transmitidas por uma data tradição. Segundo a interpretação do antropólogo Alfredo Wagner²⁰⁴ (2008a e 2008b), a noção de tradição ali registrada não está relacionada ao tempo de ocupação ou existência de um determinado grupo cultural, mas as formas de viver e de fazer desses povos no tempo presente. Haveria, portanto uma mudança semântica em curso no conceito de tradicional, em que esse surge como “operativo e como reivindicação do presente ganhou força no discurso oficial, enquanto o termo “populações”, denotando certo agastamento, tem sido substituído por “comunidades”, as quais aparecem revestidas de uma dinâmica de mobilização, aproximando-se por esse viés da categoria “povos”. (Shiraishi, 2007, p. 14). Essas mudanças estariam sendo produzidas desde a década de 1990, através da mobilização dos sujeitos coletivos organizados em movimentos sociais que antes eram referidos como as comunidades locais, agora denominadas populações tradicionais.

A idéia de povos tradicionais nos termos acima definidos não está contemplada também nas formulações do INRC. Um exemplo concreto nesse sentido poderia ser com relação à limitação da pesquisa em torno do registro do “etnoconhecimento”, classificada metodologicamente como “ofícios e modos de fazer”. Neste caso há uma limitação do estudo sobre o “etnoconhecimento” aos saberes relativos às plantas e ervas medicinais. Ou seja, toda a relação com as ervas e as representações em torno da saúde e doença aparece de forma fragmentada ou são forçosamente diluídas devido à inadequação dos campos das fichas com relação à amplitude dos aspectos que o tema necessariamente engloba. Além disso, podem-se incluir as territorialidades necessárias à condição de sua reprodução cultural, social, religiosa e ancestral. Muitas vezes nas comunidades quilombolas, na questão dos bens selecionados como edificações ou lugares pelo INRC, determinados bens culturais de fortes referências de sua memória

²⁰³ Artigo 3º do Decreto 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, sobre a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

²⁰⁴ Comentário do antropólogo em palestra realizada na abertura da Semana de Geografia, em março de 2007. Auditório do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC.

cultural encontram-se em áreas apropriadas por terceiros e em processos de disputas legais. Uma questão prevista diante dos processos de expropriação de terras quilombolas e que mereciam atenção especial pelo INRC.

O Postinho²⁰⁵, selecionado na Ficha Lugares nos instiga a essa reflexão. O lugar é uma referência importante na memória de ocupação das terras herdadas da Invernada dos Negros. Até a década de 1940, o Postinho era o lugar aglutinador da vida social, religiosa e econômica da comunidade. Nele existia a antiga igreja de São Sebastião e a escola primária onde os mais velhos apreenderam as primeiras letras, casaram e batizaram seus filhos. Para aquele lugar era levado o gado para a venda – daí a origem do nome Postinho. Com a ação de divisão das terras da Invernada dos Negros, a área geográfica do postinho é dividida, comercializada e apropriada por terceiros, deslocando os antigos moradores do lugar em direção a atual localidade da Corredeira e Manuel Cândido. Mas o Postinho continua como um lugar referencial acionado pelo grupo para falar sobre sua trajetória história, sobretudo os conflitos em torno da ocupação e expropriação das terras herdadas.

Isso acontece também com relação a outros bens culturais inventariados localizados em áreas disputadas ou em litígio com terceiros. São situações frequentemente enfrentadas pelas comunidades remanescentes de quilombos em processo de regularização fundiária e que devem ser considerados nos processos de inventários culturais. Se o inventário corresponde a um repertório de bens para serem registrados, pode-se pensar também em outra modalidade de inventário: aquele ‘das expropriações’ ou dos ‘prejuízos patrimoniais’, muitos abrangendo aspectos intangíveis quanto àqueles classificados como bens imateriais. A preocupação não estaria na questão do ‘desaparecimento’ desses bens ou de certas tradições, mas nos processos pelos quais se produziram imposições, restrições ou até mesmo à exterminação de certas formas de fazer e de ser.

²⁰⁵ Apesar dessa situação, o Postinho foi inventariado na Ficha de Identificação de Lugares (F 50-SC- 01-08-01).



Foto 18
Marco do que restou na
área do Postinho.

Nessas situações, as fronteiras entre as forças aglutinadoras dos bens culturais de um grupo como aquelas que procuram provocar a sua dissolução são tênues. O que se é ou aquilo que já não pode ser mais são forças antagônicas indissociáveis e não podem ser abordadas sob a perspectiva do ‘desaparecimento’, ou da ‘perda’, aspectos que marcam o debate no âmbito do património. Mas devem antes ser inseridas numa abordagem que privilegie as formas pelas quais ‘referências culturais’ são construídas levando-se em conta as relações hierarquizadas, desiguais e marcadas pelo racismo.

5.5 O tombamento municipal do cemitério da Invernada dos Negros

As políticas voltadas à preservação cultural nas comunidades remanescentes de quilombos têm sido transformadas em ações institucionais com interesses políticos e

associadas à promoção de atividades turísticas locais²⁰⁶. Isso ocorreu com a Invernada dos Negros quando foi realizado o tombamento do cemitério da corredeira – localizado no núcleo da comunidade, por meio do decreto²⁰⁷ municipal em abril de 2003. Sem desmerecer a necessidade e a importância de políticas de tombamento nestas comunidades, o ato transformou-se em uma ação burocratizada de um órgão público do que um passo efetivo de uma política de preservação para o bem cultural em questão. Neste caso, a ação significou a identificação e delimitação física de uma área de aproximadamente 900 metros quadrados, em meio a uma plantação de *pinus* e eucalipto, sem considerar o seu entorno e as práticas relacionadas com o local, como por exemplo, os carreiros ou aceros como são denominados localmente como caminhos de acesso utilizados pelos moradores para a visitação do cemitério. Soma-se a isto, o fato da área tombada do cemitério não comportar mais sepultamentos do que os já realizados. A maioria deles tem sido feito no cemitério municipal São João, em Campos Novos.

O ato de tombamento do cemitério, que deveria representar a valorização de um espaço considerado sagrado para o grupo, acabou se transformando ponto turístico do município. Apropriado pelo órgão público, passou a representar uma espécie de memorial para lembrar o passado da escravidão a partir do olhar do colonizador, o branco. Na entrada do cemitério uma placa de bronze em um pedestal de pedra traz um texto em homenagem ao advogado Henrique Rupp, responsável pelo processo de Ação de Divisão²⁰⁸ das terras da Invernada dos Negros, que tem como um dos principais desdobramentos a fragmentação das áreas de uso comum, inclusive a área do cemitério. A ação de tombamento refletiu as formas de dominação historicamente constituídas do poder local com relação aos negros: significou uma homenagem ao passado escravo a partir da perspectiva do branco. A escravidão ou o passado dos negros é visto como ‘vestígio’ e um mote potencial para o turismo na região. Toda e qualquer relação com as condições dos negros, de sua luta por inclusão e reconhecimento legal das terras que tradicionalmente ocupam foram desconsideradas nesse processo.

Para a comunidade, o cemitério tem outro significado. Até a década de 1970 muitas famílias ainda reuniam-se no dia de finados ou em sexta feiras Santa para

²⁰⁶ Foi o que também demonstrou Oliveira (2005), na sua tese de doutorado, sobre a comunidade de Retido, Santa Leopoldina (ES).

²⁰⁷ Trata-se de Decreto-Lei nº 164 do município de Campos Novos (SC), que instituiu o tombamento do cemitério, sem, no entanto, mencionar a metragem da área.

²⁰⁸ Ação de divisão do imóvel denominado de Invernada dos Negros, que tramitou em Comarca de Campos Novos no ano de 1928, número de tomo 1278 (Arquivo Histórico Dr. Waldemar Rupp, Campos Novos).

realizar a ‘visitação’²⁰⁹ ao cemitério. O termo ‘visitação’ é uma designação local para uma antiga prática em que todos se envolviam para passar o dia, compartilhando alimentos e rezando para seus entes queridos, seus compadres e também seus amigos ali sepultados. A prática da visitação ao cemitério foi se restringindo e hoje é realizada de forma discreta por pequenos núcleos familiares, em função dos desdobramentos causados pela ação de divisão das áreas e sua apropriação privada por terceiros.

A plantação de *pinus* avança sobre os arames que delimitam a área do cemitério e encontra as lápides dos antigos troncos familiares dos herdeiros da Invernada dos Negros. As condições de acesso ao cemitério continuam precárias. No entanto, ele foi apropriado como parte das atrações turísticas oferecidas pelo município, recebendo turistas curiosos e estudantes de história e arqueologia da região interessados em conhecer o que ‘restou da cultura de um grupo descendente de escravos’. O tombamento, que suporia representar um reconhecimento à contribuição da cultura afro-brasileira e ao histórico regional e, sobretudo, do direito à proteção ao patrimônio cultural de uma comunidade quilombola, foi transformado em investimento turístico e objetificado ao desconsiderar totalmente o vivido pela Comunidade Quilombola da Invernada dos Negros.

Dona Catarina de Souza, uma de minhas principais interlocutoras na comunidade até seu falecimento em 2007, foi sepultada no cemitério, na lápide do tronco familiar dos herdeiros de Manuel Cândido de Sousa, ao lado de seu marido e de seus outros parentes. Sua família faz ‘visitação’ ao cemitério em ocasiões especiais e observam em meio a tantos outros túmulos, brotar pequenas mudas de araucária. Olham fixamente as mudas e se perguntam: seriam essas manifestações dos ancestrais impedindo o avanço do *pinus*?

²⁰⁹ Ver mais sobre a prática da ‘visitação’ no Relatório Antropológico A comunidade Invernada dos Negros, publicada no Boletim do NUER, n. 3 de 2006.



Foto 19
Placa fixada pela Prefeitura de Campos Novos no cemitério da Invernada.



Foto 20
Cemitério da Invernada, cercado pela plantação de *pinus*.



Foto 21
Santa Cruz do
cemitério da
Invernada.

5.6 A cultura como recurso

Embora a questão do registro de um bem imaterial nos termos propostos pelo Iphan seja considerada uma forma de inclusão de grupos até então subordinados ou excluídos na representação da diversidade cultural brasileira, em que termo isso significa preservação ou a proteção de uma determinada cultura pelo estado-nação? O registro de um bem imaterial supõe uma intervenção da instituição no sentido de mover ações para assegurar a sua reprodução, valorização e proteção. No caso, ‘as narrativas sobre as visagens e as profecias de São João Maria’ selecionadas demonstram como são bens culturais vinculados a questões muito mais abrangentes do que os campos das

fichas do INRC conseguem comportar. Elas estão relacionadas à dimensão simbólica do grupo com as suas terras, com as suas formas de viver e ver o mundo que os cercam, inclusive com relação direta à luta pela ocupação e permanência nas terras herdadas. Não há como garantir a reprodução dessas narrativas e nem mesmo a sua existência a partir de qualquer política pública que não leve em consideração a dimensão intrínseca entre a terra, a territorialidade e as narrativas das visagens e as profecias de São João Maria. Assim, parece importante assinalar o papel da instituição no sentido de ampliar as suas ações para o campo de defesa dos direitos coletivos. Algo discretamente desempenhado em função da concepção de cultura que orientam os registros e a própria visão a cerca do papel da instituição.

As fichas do INRC, assim como as atenções da instituição, estão coadunadas à orientação da Unesco na década de 1970 e são tomadas enquanto um instrumento fundamental na política de preservação de um bem cultural e de um patrimônio e acabaram se tornando o mote central e a própria política de preservação. Lucia Lippi Oliveira (2004) chama a atenção sobre o papel de salvaguarda na defesa dos direitos coletivos como um dos mais importantes entre as políticas culturais do Estado. Segundo a autora, seriam quatro os pontos do plano de salvaguarda de atuação do Estado que são:

ações de apoio às condições de transmissão e reprodução; melhoria das condições de produção, circulação, transmissão e manutenção dessas expressões;

ações de valorização e promoção que procuram consolidar e/ou reforçar sua sustentabilidade;

ações de defesa de direitos; campo complexo e pouco desenvolvido, já que envolve instrumentos jurídicos destinados ao reconhecimento e ao exercício de direitos coletivos;

ações de acompanhamento, avaliação e documentação, ou seja, a pesquisa da manifestação, o diagnóstico de avaliação de impactos econômicos, sociais e culturais. A documentação produzida permite o registro e o acompanhamento de suas transformações. (Oliveira, 2004, p. 134-135)

No entanto, a autora alerta para o fato de que dentro dos itens acima relacionados, o referente à defesa de direitos é o que parece ter recebido menos atenção por parte do Estado e pelas instituições responsáveis. Se a salvaguarda implica a defesa dos direitos coletivos, que ações são produzidas nesse sentido? Com relação ao Iphan, a

defesa dos direitos coletivos apresenta-se de forma discreta e parece ser relegado a um segundo plano no campo de ações a ser efetivada pela instituição.

Quando da entrega do relatório final da realização do INRC, um conjunto de sugestões foi indicado, a pedido da própria instituição, a respeito das possíveis ações²¹⁰ com relação às especificidades culturais da Invernada dos Negros e das suas demandas por reconhecimentos territoriais devido ao contexto de acirrado dos conflitos enfrentados pela comunidade com segmentos da sociedade local como fazendeiros, proprietários das fazendas de *pinus* e até mesmo com representantes do poder público local e estadual. Na esfera local, esses embates tinham ainda desdobramentos desfavoráveis, como a drástica redução de vagas de trabalho para os membros da comunidade. Diante dessa situação, percebia-se a importância de uma ação da instituição no sentido de produzir políticas em direção a defesa e salvaguarda de sua cultura. Por outro lado, até o presente momento a mesma instituição não emitiu parecer necessário em relação aos estudos antropológico que compõe os relatórios técnicos de titulação e identificação das terras da Invernada dos Negros, essenciais para a regularização fundiária, conforme prevê o processo administrativo do Incra-SC.

Ao que tudo indica a orientação dada pela Unesco e adotada pelo Brasil continua a pesar sobre as políticas de proteção patrimonial, ou seja, o reconhecimento da cultura como um papel importante no desenvolvimento social e econômico local e regional. Assim, noção de cultura é aquela que a reconhece enquanto um ‘recurso’, no sentido proposto por George Yúdice (2004) e, dessa forma, surge como algo a ser utilizado pelas instituições para aglutinar potencialidade econômica. Segundo o autor, pensar a ‘cultura como recurso’ é pensá-la para além da questão mercadológica, mas enquanto

²¹⁰ Entre as sugestões estão: Promover o conhecimento das especificidades culturais desta comunidade através de ações voltadas a sua divulgação em instituições de ensino públicas e privadas no nível locais, regionais e nacionais; Promover junto à Comunidade a divulgação do conhecimento e experiências produzidas em outras comunidades quilombolas do Brasil; Apoiar projetos e ações da Associação Remanescentes de Quilombos da Invernada dos Negros voltados à promoção cultural (artesanato local, criação de um museu local, mercado de trocas do grupo ‘Damásia Margarida de mulheres quilombolas’, Grupo de Jovens, etc); Valorizar e apoiar toda e qualquer ação voltada ao reconhecimento da participação dos negros na história e da cultural do Estado de Santa Catarina; Produzir material informativo voltado para os poderes públicos municipais e outras instituições (sindicatos, igrejas, clubes de serviço, etc) da região, para que estes reconheçam e assumam no âmbito das políticas e identidades locais a existência e a importância da cultura negra; Produzir material de comunicação para a comunidade do entorno da Invernada dos Negros (lindeiros), de modo a criar uma nova percepção dessas pessoas sobre esta comunidade negra. (Relatório Final Projeto “Comunidades Negras de Santa Catarina”. Execução das Etapas de Identificação e Documentação do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC Invernada dos Negros – Campos Novos/SC. Maio de 2008)

um eixo de uma nova estrutura epistêmica²¹¹ no qual vai ser organizada uma racionalidade econômica ou ecológica. Isso significa dizer que a cultura como recurso pressupõe seu gerenciamento. A orientação da Unesco, portanto, invoca a cultura para resolver problemas que antes eram da competência econômica e política e como o único meio de convencer os líderes governamentais e empresariais de que vale a pena apoiar a atividade cultural.

Argumenta ainda o autor que a cultura é priorizada em sua dimensão comercial e sua inclusão é legitimada por seu aspecto de utilidade. Assim a cultura é potencialmente um recurso nas gestões de políticas públicas do patrimônio. Embora se reconheça atualmente que a cultura recobre transversalmente os aspectos mais dinâmicos da vida contemporânea, espera-se do mesmo modo que ela resolva problemas que antes eram da alçada da economia e política. O debate nestes termos tem seguido em dois eixos cruciais: de um lado o patrimônio é pensado enquanto espaço de consumo e de outro como instrumento estranho ao campo da política.

Sobre esse último aspecto Mónica Lacarrie e Marcelo Alvarez (2008, p. 28), ao refletirem sobre os dilemas da gestão cultural ao se tornar um campo para resolver os problemas que assolam o mundo, chamam atenção para o fato de que o patrimônio nesse debate tem sido despolitizado e inserido em contexto onde prima a política da despolitização, conforme apontado por Yúdice. Em suas palavras:

Si bien tanto las políticas de preservación del patrimonio em tiempos de la nación, como las políticas de lugares de la memoria en los tiempos de globalización agudizada, han sido y son instrumentos de gestión, hay que decir que el patrimonio hasta el día de hoy continúa siendo un aparente instrumento de la apolítica. Sin dudas en los tiempos de la nación, el patrimonio fue una política de estado; no obstante, nadie hubiera discutido su supuesta fachada de apoliticidad en la medida en que su conformación se realizaba desde su descontextualización de lo político, social y económico. En las sociedades actuales, la producción de patrimonio permanece despolitizando el sentido político del mismo e incluso de las políticas urbanas, aunque no sin contradicciones y conflictos.

Se a produção do patrimônio permanece despolitizando o seu sentido político como afirma Yúdice, isso parece se evidenciar ainda mais nas situações como as que envolvem as comunidades remanescentes de quilombos em que a cultura está diretamente vinculada a contextos de reconhecimento de direitos tradicionais. Assim, qualquer bem cultural a ser ‘inventariado’ está impreterivelmente imerso a vários tipos

²¹¹ O autor baseia-se na discussão de Foucault sobre a questão da sociedade disciplinar em que a imposição de normas é absorvida por uma determinada racionalidade.

de situações de conflitos cujo registro não pode ser adequadamente comportado nos termos que requerem a metodologia e os propósitos do INRC. Pois, as categorias analíticas ali presentes estão impregnadas de conceitos e noções instrumentalistas alimentadas pela noção de cultura despolitizada e são base de dados para a formulação de políticas de valorização e preservação de uma cultura.

5.7 O ‘quilombo do samba’: a Invernada dos Negros no carnaval

A questão aqui é perceber como determinados segmentos da sociedade apresentam uma relação com as demandas sociais emergentes, especificamente com a questão dos quilombos, em um estado em que o tema surge para a sociedade civil, frequentemente, associado às tensões e conflitos em torno do reconhecimento legal. No carnaval, símbolo da identidade nacional, o tema quilombo tem sido incorporado às representações dos desfiles e recebido um lugar de destaque. Assim, o espaço do carnaval também parece ter assumido o lugar de produção de novas referências identitárias. Tais referências, no entanto, produzem máscaras que ora demonstram a visibilidade de comunidades negras invisibilizadas historicamente e ora representam a possibilidade de um pacto bem sucedido entre negros e brancos. Nesse contexto, há uma metaforização do quilombo em que ele passa a receber novos significados. O tema quilombo, e em particular a comunidade Invernada dos Negros, ganhou destaque através de sua representação no carnaval de 2009 de Florianópolis, capital de Santa Catarina. Pela primeira vez na história do carnaval o tema foi objeto de encenação por uma escola de samba da capital. Com o tema “Com a força da raça! Macunaíma é Quilombola em Santa Catarina” a escola de samba Grêmio Recreativo e Escola de Samba Consulado²¹² conquistou o título²¹³ do carnaval de Florianópolis. O enredo da

²¹² A Escola de Samba Consulado foi criada em 1976 por um grupo de funcionários da Eletrosul procedentes do Rio de Janeiro. O próprio nome da escola – Consulado - surge do nome dado ao lugar onde eram guardados os instrumentos e os ensaios do grupo – batizada de Consulado do Samba. A trajetória do grupo para formar a escola tem origem no ano seguinte, quando desfilam e ganham o concurso do ‘bloco de sujos’ realizado na Avenida Paulo Fontes, perto do Mercado Público. Os integrantes do grupo usavam fantasias com as cores vermelho e branco, inspirado nas cores da Acadêmicos do Salgueiro, do Rio de Janeiro, depois adotadas como cores oficiais da escola. O bloco carnavalesco virou escola em 5 de maio de 1986, quando foi fundado o Grêmio Recreativo Escola de Samba Consulado. O primeiro título de campeã do carnaval de Florianópolis foi em 1991 com o enredo “Apesar de Tudo”. Ao todo foram 16 desfiles e 7 títulos conquistados. O atual presidente da escola é Salomão Lobo de Souza Filho e o vice-presidente Eunice Quiumento Velloso (diretoria 2008 a 2010). Fonte: www.consuladodosamba.com.br

Escola representa a estória de um Macunaíma inspirado no personagem produzido por Mario de Andrade em 1928²¹⁴, que ao buscar o seu talismã em Santa Catarina encontra as comunidades quilombolas do estado. Com aproximadamente três mil integrantes e cinco grandes carros alegóricos decorados, contendo adornos e fantasias, a escola procurava contar esse encontro a partir de elementos que buscavam representar a presença da cultura negra e a existência de comunidades quilombolas no estado para público da Avenida Negro Quirido e os telespectadores que acompanhavam o desfile pela RBSTV e pela TV Barriga Verde. Entre as alas do quilombo que compunham o desfile, estavam representados o Quilombo Invernada dos Negros e o Quilombo de São Roque. Embora fossem convidadas, nenhuma das comunidades enviaram representantes para participar dos desfiles, por conta do custo e do tempo da viagem. Florianópolis fica a 400 km da Invernada e a 250 km de São Roque²¹⁵.

Compartilho com Roberto DaMatta²¹⁶ quando afirma que a análise do carnaval pode oferecer uma interpretação possível para determinados ambigüidades e dilemas que permeiam a sociedade brasileira. No entanto, não se trata aqui de analisar o ritual do carnaval nos moldes que se propôs o autor em 1979²¹⁷, mas perceber como o tema quilombo foi apropriado e representado pelo desfile da Escola de Samba Consulado em Florianópolis. Embora o carnaval de Florianópolis tenha uma repercussão limitada se comparado com aquele realizado no Rio de Janeiro, não se pode desprezar totalmente a importância que ele adquire quando se trata de um evento capaz de reunir centenas de pessoas em torno de sua organização e aglutinar outras tantas movidas por paixões pelas escolas de samba ou simplesmente levados pelo espírito festivo da festa. Mais do que mera aglutinação, o carnaval é também uma forma de fornecer elementos de interpretação sobre determinados fenômenos ou aspectos que permeiam o cotidiano de uma sociedade em uma determinada região ou da nação.

²¹³ A escola recebeu nota dez em todos os quesitos ficando um ponto acima da segunda colocada, a Unidos da Coloninha.

²¹⁴ A obra literária 'Macunaíma: o herói sem caráter', de Mário de Andrade foi publicada em 1928 e é considerada uma das obras de referência mais importantes sobre a cultura brasileira. Escrita, segundo o próprio autor em apenas seis dias, na verdade é resultante de anos de pesquisa das lendas e mitos indígenas e folclóricos, utilizando a linguagem popular e oral de várias regiões do Brasil, criando assim uma nova linguagem literária. A obra é considerada por muitos intelectuais como sendo uma rapsódia, por reunir narrativas poéticas orais e tentar resumir as tradições de todo um povo. Ela é considerada uma das melhores obras que concretiza as propostas do movimento da Antropofagia criado por Oswald de Andrade, cujo propósito era não rejeição do que vem de fora, mas consumir aquilo que há de bom na arte estrangeira. Fonte: www.angelfire.com/mn/macunaíma

²¹⁵ Informação dada pelos representantes das comunidades.

²¹⁶ Refiro-me ao livro O que faz o Brasil, Brasil.

²¹⁷ Trata-se do livro Carnavais, Malandros e Heróis – para uma sociologia do Dilema Brasileiro (1986).

O carnaval, com suas músicas específicas e adornos especiais, nos fornece elementos ricos de significação e passíveis de investigação simbólica. Ademais, são aproximadamente oito mil pessoas que vão assistir ao espetáculo na passarela Nego Quirido e mais alguns milhares de espectadores que o acompanham o desfile através da transmissão pela televisão. Deixadas as proporções de lado, o interessante aqui é interpretar a forma como a Escola de Samba Consulado concebeu o tema e o representou através das fantasias e alas alegóricas e de outro, como foi a abordagem da mídia, sobretudo pela análise dos comentários emitidas pelos especialistas contratados para a transmissão dos desfiles das escolas. Isso é interessante dado a forma frequente com que o tema é abordado pela mídia local, imprimindo quase sempre em suas reportagens²¹⁸ uma conotação sistemática em torno da suspeição da possível²¹⁹ existência de quilombos no estado e de tentativas de desconstrução de seus direitos.

Quanto ao samba-enredo da Consulado “Com a força da raça! Macunaíma é Quilombola em Santa Catarina”²²⁰, um dos elementos que chama imediatamente atenção é a relação estabelecida entre o personagem Macunaíma de Mário de Andrade e os Quilombos de Santa Catarina. Na própria imagem produzida pela Consulado (reproduzida a seguir), pode-se observar a mensagem que se quer repassar ao público. No centro da imagem a representação das três raças (branca, amarela e negra), envolvidas por um único coração, simbolizando o amor entre as raças. Vêm-se abaixo duas mãos negras algemadas com as correntes partidas e enfeitadas com flores. As mãos estão dispostas de forma a protegerem outras flores e as raças acima representadas. Abaixo das mãos, alguns contornos dão forma ao que poderia ser um conjunto de casas ou prédios, lembrando conformações de cidades ou zonas industriais. O pássaro beija-flor azul, disposto logo acima da imagem dos rostos das três raças envoltas pelo coração, simboliza a redenção de Macunaíma, quando esse morre e se transforma em uma constelação. A imagem é muito condizente com a concepção proposta pelos autores do samba-enredo de uma união, inusitada, entre Macunaíma e seu encontro com os quilombos no estado catarinense. O próprio ‘Macunaíma é Quilombola em Santa Catarina’, anuncia o samba-enredo. Mesmo com um sentido inusitado, interessante perceber como o tema quilombo ganha sentido peculiar na festa mais popular do País.

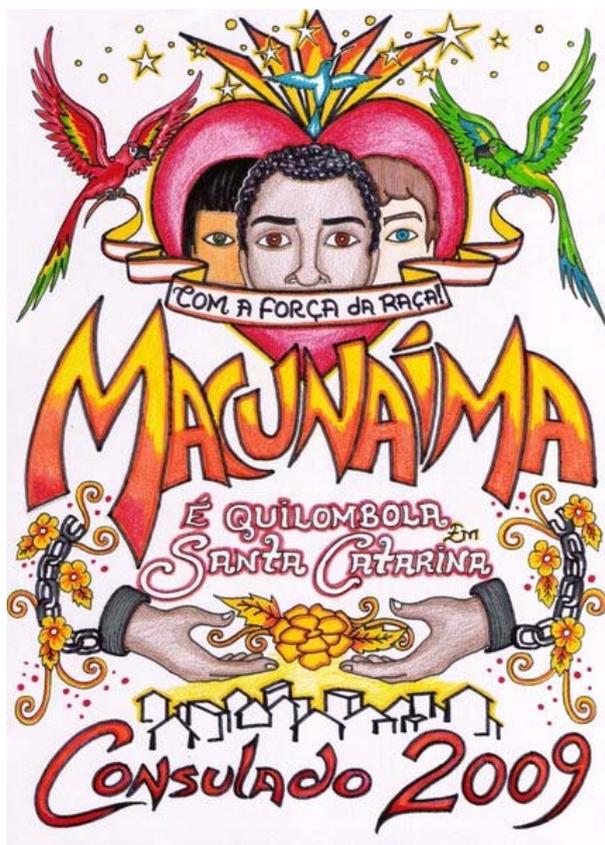
²¹⁸ Para isso ver Capítulo IV, que trata sobre os questionamentos e conflitos quilombolas nessa tese.

²¹⁹ Sobre essa questão ver tese de doutorado de Brustolin (2009), Reconhecimento e Desconsideração: a regularização fundiária dos territórios quilombolas sob suspeita.

²²⁰ Os autores do samba-enredo são Rafael e Caê Martins, Alysson Biscoito, Edinho, Thiaguinho e Magrão.

Figura 5

Representação gráfica do tema do carnaval da Escola de Samba Consulado/2009



Fonte: www.consuladodosamba.com.br

5.7.1. Palmares: a inspiração do quilombo de Macunaíma.

O samba-enredo “Macunaíma é quilombola em Santa Catarina” conta as aventuras de Macunaíma, que viajando pelo País, resolve vir para o estado catarinense onde não se encontra com monstros, bichos ou índios, mas com os quilombos. Nos quilombos de Santa Catarina, diz o samba-enredo que ele não apenas ‘levanta a bandeira em prol do negro sofrido’ mas recebe a missão, através dos búzios, de ‘salvar o povo da escravidão’ e num dos sonhos que teve, Palmares surge como uma inspiração. A inspiração vem dos ‘passos de Zumbi’ e seus passos devem ser seguidos para que se possa construir a democracia com a união de todas as raças. O samba-enredo canta a existência do ‘quilombo do samba’, um lugar que une todas as raças, já que ‘segue os passos de Zumbi’. Em Palmares está a possibilidade de executar a sua missão: o de combater a discriminação, porque o ‘modelo’ de Palmares é a própria ‘luz

da igualdade', aquela capaz de unir todas as raças.

Na obra de Mário de Andrade, no entanto, o monstro aparece como uma metáfora para falar sobre a cidade grande e o processo de civilização. É na cidade também onde se encontra o gigante que Macunaíma terá que enfrentar para reaver o seu talismã, apropriado por um italiano da cidade grande. A relação entre o monstro, à cidade - lugar da civilização - e miscigenação está estabelecida. Um elemento é resultante e está necessariamente vinculado ao outro. Macunaíma é a própria narrativa da síntese da miscigenação do povo brasileiro. De negro passa a ser branco quando seguindo com seus irmãos Jiguê e Maanape em direção ao grande rio, teria se lavado por inteiro. Ao sair da água havia ficado branco, louro e de olhos azuis. O irmão Jiguê se lavou na mesma água e pegou a cor negra de Macunaíma, mas esfregou-se tanto que ficou da cor do bronze ou vermelho. Quando o último irmão foi banhar-se a água já tinha ido embora e ele permaneceu branco. Daí a formação do povo brasileiro: um louro, um negro e um vermelho.

No samba-enredo da Consulado, Macunaíma segue em direção a Santa Catarina porque fica sabendo que seu talismã fora engolido por uma tartaruga gigante caçada por um pescador. O personagem sabe disso porque pediu ajuda ao Negrinho do Pastoreio, lenda muito conhecida como pertencente ao folclore gaúcho e também em muitas comunidades de quilombos de Santa Catarina, como na Invernada dos Negros e em São Roque. Os pescadores do Pântano do Sul²²¹, ao abrir a barriga da tartaruga, encontram algo que acreditam ser uma imagem de santo e a levam para a igreja de Nossa Senhora do Rosário, no centro de Florianópolis e que pertenceu à confraria da Nossa Senhora dos Homens de Cor (é tombada como patrimônio histórico nacional pelo Iphan).

No caminho para igreja de Nossa Senhora do Rosário, Macunaíma consulta um oráculo e recebe uma missão: criar as comunidades de resistência em Santa Catarina, inspirado em Zumbi. Ele também começa a ver coisas que nunca conseguiu ver: a presença dos negros em vários lugares e conhece a sua luta pela justiça e liberdade. Nessas andanças vai descobrindo povoados de homens e terras livres, como a Lagoa da Conceição. Descobre o quilombo da Enseada. Descendo para o litoral encontra com o quilombo de Praia Grande. O seu encontro com o quilombo da Invernada dos Negros, é descrito da seguinte forma:

²²¹ Pântano do Sul é uma localidade formada predominantemente por pescadores, localizada na região sul do município de Florianópolis.

Macunaíma fica sabendo que para as regiões da serra, no caminho para o oeste, muitos irmãos precisam da sua ajuda. Na região de Campos Novos, se encontravam escravos sob o domínio de fazendeiros. Libertos e refugiados precisavam se organizar. Por lá, formou-se o principal e maior Quilombo de Santa Catarina. A Invernada dos Negros, como ficou conhecido, era um templo da resistência negra. Terra fértil, o Quilombo foi ganhando força e perpetuando gerações²²².

Embora no *book* da Consulado há uma valorização do quilombo Invernada dos Negros, ao considerá-lo um dos maiores e mais importantes quilombos do estado, a sua origem e formação aparece de forma equivocada: trata-se de escravos e libertos refugiados do domínio dos fazendeiros da região de Campos Novos que resistiram até o presente. A definição de quilombo como aquele relacionado à reunião de escravos fugidos, parece aqui prevalecer em oposição a outras definições.

Há que se ressaltar que no *book* da Consulado os quilombos que Macunaíma encontra não são expressões de inspirações para projetos de igualdade. Não significam uma possibilidade de ‘di-visão perigosa’²²³, para a sociedade brasileira. E nem mesmo são incompatíveis com os discursos sobre a identidade nacional. Eles congregam diferentes raças unidas em condições de igualdade e o projeto comum compartilhado por toda a sociedade brasileira: democracia e justiça social. Os quilombos contêm uma única raça. É o quilombo do samba, anuncia a letra do samba-enredo. Ele próprio pode abrigar a união fraterna dessas raças no samba que é também semba²²⁴ (que significa na língua quimbundo umbigada ou estar animado, excitado). Em todos esses lugares, ou no próprio quilombo do samba, Macunaíma não se conforma com a dor da escravidão e com o sofrimento desse povo que luta pela igualdade. Ele então resolve formar diversos quilombos pelas terras catarinenses e funda mais de 200 comunidades²²⁵, com o espírito de Palmares. Inconformado de ver tanta injustiça e racismo vivenciados nesses lugares, Macunaíma resolve criar os quilombos sociais, e os líderes para resistirem à intolerância e fortalecerem a luta pelos direitos humanos. Estes líderes tomaram as ruas e “conquistaram espaços e inspiram, até os dias de hoje, as lutas democráticas dos movimentos sociais”.

²²² Book, auto apresentação de todas as características do projeto da Consulado para o Carnaval 2009.

²²³ Faço aqui uma alusão ao livro organizado por Peter Fry Di-visão perigosas (2008). Livro com uma coletânea de textos contrários a implementação das políticas de ações afirmativas no País. Tais argumentos estão baseados, sobretudo, pela tese uma produção de uma divisão racial, supostamente inexistente até então entre brancos e negros e o aumento do racismo no Brasil.

²²⁴ Fonte: <http://almanaque.folha.uol.com.br/samba.htm>

²²⁵ O dado foi retirado do livro publicado por Rafael Sansio Quilombolas: tradições e cultura da resistência, segundo os autores do samba-enredo.

Na capital catarinense, Macunaíma encontra-se também com o samba, com as personalidades e comunidades que produzem o carnaval de Florianópolis. Sobe o Morro do Mocotó e visita a Escola de Samba Protegidos da Princesa, a primeira Escola de Samba de Florianópolis. Sobe o Morro da Caixa e encontra a Embaixada Copa Lord. Atravessa a Ponte Hercílio Luz e visita outro quilombo, o da Escola de Samba Unidos da Coloninha, uma das primeiras escolas de samba de Florianópolis. A Embaixada Copa Lord, nasceu numa comunidade formada predominantemente por moradores negros, segundo a pesquisa de Tramonte (1996)²²⁶. É dessa mesma formação histórica também que surgiu a Escola de samba Protegidos da Princesa, do Morro do Mocotó, as duas pertencentes ao maciço geográfico do Morro da Cruz, no centro da cidade. A relação estabelecia entre os a presença da população negra e a existência de quilombos permanece como fator de formação de novos quilombos. No samba-enredo, Macunaíma anuncia a criação de mais um ‘quilombo do samba’ em Florianópolis, aquele situado aos pés do Morro da Caieira do Saco dos Limões – lugar onde são realizados os ensaios da Escola Consulado, “um lugar onde não existe diferença racial, o samba faz a diferença e dá o impulso a esse movimento de união”.

Na sinopse²²⁷ do enredo outros elementos podem ser acrescentados a essa peculiar história de Macunaíma em Santa Catarina. Ele teria saído da mata virgem para encontrar nos quilombos lugares de ‘respeito à cultura’. Macunaíma quer nos fazer sonhar, sonhar com a possibilidade de um país sem racismo’, com justiça social e democracia racial. A sinopse do enredo sentencia aquilo que se propõe o samba da escola, de que é preciso ‘resgatar a imensa dívida social’ com os negros para que se possa construir uma ‘nação verdadeiramente democrática’. No quilombo visto por Macunaíma, não há conflito, mas aquilo que existe em cada um de nós e a possibilidade de união das raças movidas pela inspiração do projeto de igualdade desejada por Zumbi de Palmares. Como consta na letra do samba:

Surgiu então, a
miscigenação
Com fé seguiu a sua sina
Rumo a Santa Catarina

²²⁶ Tramonte (1996, p. 87) está falando da estrutura da população negra em Florianópolis e sua relação com as escolas de samba.

²²⁷ Autores do Enredo: Raphael Soares e Carlos Eduardo de Souza Martins (Caê Martins); Assessor de Carnaval: Eronildo Crispim de Souza (Dica); Carnavalesco: Raphael Soares; Coordenador de Destaques: Neném Alves; Fantasias: Iraci Machado Goulart; Adereços: Marco Henrique Toscano.

E levantou sua bandeira
 Em prol do negro sofredor
 Dos búzios recebe a sua missão
 Salvar o povo da escravidão
 Num sonho, viu em
 Palmares a inspiração
 A liberdade de um povo
 Que sofreu tanta
 Discriminação
 A luz da igualdade brilhou
 Uniu a raça, com a força do amor
 Hoje o Quilombo do samba
 Segue os passos de Zumbi
 Macunaíma, no infinito foi morar
 Virou constelação e brilha
 em cada coração

Refrão:
 É um caso de amor, que
 invade o meu peito
 Consulado é paixão, ta no
 Meu coração e não tem jeito
 De vermelho e branco,
 Trazendo alegria e alto astral
 Nossa comunidade,
 é só felicidade, é carnaval

5.7.2 O quilombo mestiço de Santa Catarina

Interessante fazer aqui uma relação entre o projeto de Mário de Andrade de ‘descobrir o Brasil’ através do registro de várias manifestações culturais existentes no interior do país e o projeto de Macunaíma de ‘descobrir os quilombos em Santa Catarina’, descrito pelo samba-enredo da Consulado. Para Mário de Andrade a originalidade ou a essência da identidade brasileira estava naquilo que foi produzido pela ‘mistura da cultura’ das três raças que formavam o país: o índio, o negro e o branco. No samba-enredo atual, a idéia de mistura permanece como um critério de valor discursivo sobre a identidade nacional brasileira de uma maneira muito destacada, como já demonstrada no início da sinopse do enredo que anuncia o seguinte desejo: “O Sonho de um dia... Todas as raças formarem uma única força! A raça do amor”. Nessa proposta, o tema quilombo não se contrapõe em nenhum momento ao discurso da mestiçagem. É justamente desse discurso a possibilidade de inclusão dos quilombos no imaginário social da sociedade brasileira. O quilombo seria capaz de abrigar todas as raças já que unidas pelo ideário projetado pelo quilombo de palmares de igualdade e de justiça.

Dessa forma, a noção de quilombo é resignificado no ‘quilombo do samba’. A noção se afastaria da noção de resistência negra para se vincular ao projeto universal de igualdade social e não racial. O quilombo do samba pertence a toda a sociedade, não é lugar somente dos negros. Quando visto sob o viés da mestiçagem, ele pertence a todas as raças, já que contem um valor universal à humanidade. No quilombo das três raças, a força da nação, construída a partir do legado deixado a sociedade brasileira por Zumbi dos Palmares, e preterido por todas as raças: uma nação socialmente e racialmente justa. Conforme se pode observar no enredo transcrito abaixo:

“O Sonho de um dia... Todas as raças formarem uma única força! A raça do amor”.

Esse sonho foi a grande fonte de inspiração deste enredo. O G.R.E.S. Consulado vem mostrar a história dos Quilombos de Santa Catarina com o sonho de igualdade entre todas as raças. Esta estória é guiada por um personagem da literatura nacional, síntese do próprio brasileiro idealizado por Mário de Andrade. Do fundo do mato-virgem, Macunaíma nos leva a sonhar, buscando o respeito à cultura e um Brasil sem racismo. Será impossível construir uma nação, verdadeiramente democrática e socialmente justa, se não resgatar a imensa dívida social. Há mais de 500 anos a população negra é vítima estrutural da violência, do racismo e da injustiça.

No carnaval, essa união fraterna e igualitária se dá pelo samba. Samba que vem de semba! Que não faz distinção de cor! A força da raça está no Quilombo das três raças, unidas no Quilombo do samba! A nossa quadra! Nosso terreiro, celeiro de gente bamba. Das lutas de resistência aos valores da “raça cor da noite”, origem de todas as cores da humanidade, nas terras do paraíso. Sob o manto de Nossa Senhora do Rosário e as bênçãos de São Benedito.

Se o samba-enredo da Consulado apresenta uma forma peculiar de apresentar o tema dos quilombos em Santa Catarina, vejamos como isso ocorre com relação ao comentários emitidos pelos especialistas sobre carnaval durante o a transmissão do desfile pela RBSTV²²⁸, a principal emissora de Santa Catarina, afiliada à Rede Globo.

Quanto aos comentários realizados pela RBSTV durante a transmissão do desfile da escola de samba Consulado na Nego Querido, pode-se dizer que esses estavam centrados mais na questão dos aspectos estéticos do que propriamente na temática apresentada pela escola. Os poucos comentários produzidas em torno das comunidades quilombolas referiam-se a temática como um fenômeno vinculado, sobretudo ao passado. Em nenhum momento, os comentaristas estabeleceram uma relação ou

²²⁸ O desfile da escola de samba Consulado iniciou às 2:00 do dia 25/03/2009.

sinalizaram para uma possível relação entre os quilombos representados na avenida e as comunidades quilombolas atuais existentes no estado, mesmo que algumas delas, em especial a Invernada dos Negros, já tenha sido pauta de muitas matérias da própria emissora e de jornais estaduais. Essa recebeu um breve comentário baseado na reprodução do texto presente no *book* da escola Consulado, em que descreve o quilombo Invernada dos Negros como um “quilombo surgido por escravos fugidos de seus fazendeiros” e nada mais foi pronunciado a respeito. Outras comunidades quilombolas foram comentadas, como o quilombo da Lagoa da Conceição (do qual o Incra e o Nuer não tem informações), porém sempre apontando para uma espécie de comprovação histórica da presença da população negra na formação do estado catarinense.

Nem mesmo quando da passagem do carro alegórico Pequena África Catarinense que procurava representar as mais de 200 comunidades quilombolas existentes no estado de Santa Catarina a noção de quilombo associado ao passado não ficou abandonada. Enquanto um comentarista dizia que essas comunidades “foram criadas todas com o espírito de Zumbi”, o outro complementava a informação dizendo que acreditava ser um fato histórico inquestionável: “o quilombo é histórico em Santa Catarina, isso é comprovado cientificamente. Há estudos que comprovam isso. Esse dado quebra uma “descoberta recente” da imagem hegemônica de Santa Catarina como um estado branco ou de cultura alemã”.

Já no início da abertura do desfile da Consulado os comentaristas da televisão anunciavam o tema inusitado da escola ao reunir Macunaíma e os quilombos de Santa Catarina por ser algo que julgavam não ser algo autêntico ou original ao território do estado: “A escola quer contar a história de Macunaíma. Macunaíma vem conhecer as terras de Santa Catarina, de Florianópolis, passa por territórios. Território que não é original de Santa Catarina, que são os quilombos”.

O que chama atenção nesses poucos comentários com relação ao tema quilombo em Santa Catarina é o fato de que a mídia, através dos seus comentários, parece reproduzir ainda as mesmas idéias e noções difundidas já em outros espaços sobre o assunto. A noção de quilombo continua a ser um tema relacionado ao passado colonial do país e que não apresenta correspondência no presente. Entretanto, uma pequena mudança aqui pode ser registrada com relação à forma de abordagem do tema. A afirmativa do comentário acima de que há hoje a possibilidade de ser comprovado

historicamente a existência de quilombos no estado, se opõe diretamente a uma visão historicista produzida pela literatura local em torno da tese da negação da presença e importância dos negros e dos quilombos na formação cultural e histórica do estado catarinense.

É nesse sentido que uma outra interpretação pode ser elaborada. Ou seja, ao afirmar que a ‘comprovação científica da existência dos quilombos quer por documentos ou por pesquisas históricas’, pode ser também uma forma de provocar novas formas de olhar para a história catarinense e tentar romper ou amenizar o discurso hegemônico em torno da suposta força determinante da matriz cultural européia na formação histórica e cultural do estado de Santa Catarina. Desta forma, não se pode descartar tais comentários por serem também uma forma de legitimar a presença dos negros e de sua contribuição cultural na região. Se o carnaval pode apresentar uma visão diferente da sociedade, nele pode-se também observar os conflitos, as ambigüidades, os dilemas, mas também as potencialidades e as alternativas e as utopias dos brasileiros (Peirano, 2003). Seria essa uma das expressões das utopias desejadas pela sociedade e do estado catarinense: a miscigenação nos e dos quilombos? Ele seria incluído na sociedade somente nesses termos, como ‘quilombo do samba’? O ‘quilombo do samba’ poderia vir a se transformar numa espécie de ícone de igualdade e democracia, valores esses universais e supostamente almejados pelo conjunto da sociedade brasileira? O quilombo como símbolo da integração nacional?

Conclusão: A mascarada racial e o inegociável do patrimônio quilombola

Começo a conclusão continuando a questão do quilombo no carnaval. Não há como negar a ambigüidade presente nesses processos. De um lado a espetacularização dos quilombos através de máscaras carnavalescas e de outro a luta dos quilombos pelo reconhecimento de seus direitos. A implica necessariamente em considerar as desigualdades e discriminações que envolvem as expressões da cultura afro-brasileira.

O antropólogo Jose Jorge Carvalho (2004) chama atenção para o aspecto racializado que adquire o patrimônio imaterial no Brasil. Segundo o autor, grande parte das artes populares que são alvo de exploração é de origem africana, como o congado, o maracatu e o tambor de crioula. Todas elas praticadas por artistas oriundos de comunidades negras, que colocam suas tradições africanas a serviço do entretenimento de uma classe média branca. Do outro lado, os teóricos e formuladores de políticas de publicas de proteção são majoritariamente brancos. Portanto, trata-se de uma operação racializada e esta discussão não pode ser adiada. Segundo sua avaliação:

Houve um escamoteamento sistemático dessa conexão profunda entre as comunidades negras e pobres – quilombos, bairros rurais, bairros urbanos, favelas, distritos – e essas grandes tradições de origem africanas tidas como tão emblemáticas de nosso patrimônio cultural intangível. O samba foi sempre trazido à tona justamente por ter sido a expressão cultural afro-brasileira cooptada e expropriada pela elite branca como símbolo de integração nacional. (Carvalho, 2004, p. 15)

Segundo o autor, é preciso revisar a falsa imagem de integração que sustentou até agora as teorias sobre o patrimônio cultural imaterial brasileiro. O samba e o carnaval como símbolo da integração da cultura nacional foi produzido através da leitura dos ideólogos freyanos que difundiram a idéia de que a cultura afro-brasileira não era segregada como a cultura norte-americana. Ao mesmo tempo em que difundiam esta idéia nacional e internacionalmente, nada diziam sobre a presença quase exclusiva de negros no congado mineiro, no afoxé baiano, no ticumbi gaúcho, no maracatu pernambucano, na congada goiana, no congo capixaba, no jongo fluminense e paulista, entre outras expressões. Haveria, então, uma provável canibalização estética, simbólica e econômica através da desvinculação dessas expressões culturais de suas dimensões locais de identidade, pertença, religiosidade, criação estética, originalidade, e resistência política. (Carvalho, 2004, p.17)

Não se trataria de uma resignificação ou reterritorialização de símbolos tradicionais, mas de um fenômeno pelo autor denominado de mascarada racial²²⁹, em que determinadas tradições performática de origem africana, preservadas e praticadas por negros de classe pobre, criada historicamente para fortalecer uma alteridade enfraquecida (ao mesmo tempo em que construída) pela violência da escravidão, torna-se veículo de comunicação para uma classe branca, mais rica e identificada primariamente com a cultura ocidental. Os riscos em torno dessas mascaradas raciais seriam justamente a de trazer um impacto destrutivo da luta anti-racial no Brasil, sobretudo porque a apropriação da classe média branca dessas expressões poderia apontar para uma apropriação ingênua e inocente da cultura tradicional dos negros, fazendo esquecer o severo antagonismo social e racial do Brasil contemporâneo. Ademais contribuem para reproduzir velhas instâncias de subalternidade, conectadas com valores estéticos, muitas vezes de conteúdos racistas, condicionados pela mídia e a indústria cultural cujos mecanismos de divulgação os negros não controlam.

Carvalho (2002) já chamava a atenção para o fato de que a maior parte das expressões afroamericanas vigentes são constituídas por símbolos imateriais. A questão que isso gera é a de que essas tradições ritualizadas ou sagradas quando expostas a apropriação comercial podem ter um efeito devastador. Quer pela canibalização das formas simbólicas afroamericanas tradicionais como também esta forma de relação mercadológica pode passar a ser introjetada pelos próprios membros das comunidades periféricas, como pelos artistas negros. No entanto, as instituições de origem afro teriam uma grande capacidade de incluir e assimilar o diferente, ao mesmo tempo em que possuem uma dimensão inegociável. Mesmo diante de desigualdades de poder de empresas de música e audiovisuais, comunidades afroamericanas têm conseguido limitar a mercantilização e expropriação de sua arte e tem demonstrado a dimensão inegociável de suas instituições como de símbolos sagrados,

frente a la avalancha midiática impositiva de símbolos seculares, la reacción de los colectivos afroamericanos no ha sido la de construir una barrera de rechazo absoluto ni de asimilación sin resistencia. (Carvalho, 2002, p. 13)

²²⁹ Entre os exemplos de mascarada racial citados pelo autor está o Lundu, que passou das senzalas para os salões das casas grandes em que as mocinhas vestidas de branco dançavam para os jovens brancos as danças que as negras escravas dançavam nas senzalas para os jovens negros. Dança muito comum nas sociedades escravistas do Novo Mundo no século XIX; o *danzón* cubano, a *bomba* de Puerto Rico, *minstrels* dos Estados Unidos, como tipo de pacto de conflito racial e de classe na formação das nacionalidades escravistas nas Américas. Essas expressões foram estudadas por Alejo Carpentier e Ángel Quintero Rivera respectivamente.

Um exemplo dado pelo autor é o que aconteceu com o Congado, uma confraria religiosa de afirmação negra no Brasil, equivalente ao candomblé. Uma crise no congado foi gerada quando houve uma tentativa de destruição da fantasia de sua autoestima de que tinham perdido o controle sobre os seus cantos sagrados, quando depois de 200 anos de existência, suas canções foram gravadas. Tais canções sagradas só são entendidas por aqueles pertencente à confraria. No entanto, o autor chama atenção para o fato de que nessa relação

lo negociable sólo puede operar de un modo constructivo si se presupone aquello que es innegociable. El canto ritual iniciático no puede volverse mercancía. Desarrollar las tradiciones sagradas afroamericanas es protegerlas de la letal mercantilización creciente de las cosas del mundo. (Carvalho, 2002, p. 14).

Considerando as questões acima expostas, pode-se perguntar sobre a possibilidade do patrimônio cultural ampliar-se de forma a considerar os aspectos aqui assinalados, quer com relação à restrição de realizar inventários em área em litígio como a de incorporar a noção de tradicional por dispositivos legais como o Decreto 6.040. Se uma política de preservação deve ser uma política pública, em que termos seriam possíveis contemplar todas essas questões? Alicia Castells (2008) ao discutir sobre a questão do patrimônio imaterial afirma que esse deve ser considerado como uma política de inclusão, já que seu propósito está entre outros, a de dar voz a grupos subalternos, incentivar políticas de sustentabilidade, despertar direitos de cidadania e defender direitos das comunidades. Nesses termos, “quando se discute patrimônio imaterial, trata-se de formas recriadas pelo Estado para agir no campo dos direitos”. (Castells, 2008, p. 116) Se assim é, como pensar na questão do direito ao reconhecimento da diferença dos negros a partir de processos com lógicas patrimoniais que tendem a não considerar as expressões locais em sua plenitude e as inscrevem a partir de uma forte ênfase na potencialidade dessa cultura como recurso e no posterior gerenciamento de uma ‘memória histórica’ pelo Estado?

Dessa forma, as políticas de patrimonialização passariam a promover uma incorporação e o reconhecimento do quilombo, que antes visto como ‘de fora’ passam a ser parte de um “projeto utópico” da nação Brasileira (Leite, 2007). Nesse ‘processos de metaforização’²³⁰ dos quilombos, se produz uma ruptura, principalmente no que diz

²³⁰ A autora visa demonstrar as mudanças mais recentes que integram o processo de metaforização do conceito de quilombo trans-histórico, o jurídico-formal e o pós-utópico com o propósito de distinguir em cada um deles os sentidos de resistência a ele associado. O termo de Marshall Shalins é utilizado para

respeito à estreita relação semântica entre quilombo e resistência à dominação. A idéia de resistência de conflito passa a ser a de resistência como ordem, “sentido de resistência é o ponto de inflexão para o início da nova ordem, que o traz de fora, do contexto da diáspora, para dentro, para o contexto da nação. Ao ser “nacionalizado”, o conceito de resistência que integra o quilombo trans-histórico, passa a ter o seu sentido invertido: a rebeldia se torna pacto social.” (Leite, 2007, p. 17) Dessa forma, “novas referências são produzidas onde os quilombos sugerem um pacto social bem sucedido, por trás de máscaras, que escondem os territórios em guerra e as Áfricas que nunca se tornaram efetivamente brasileiras.” (Leite, 2007, p. 16)

Nessa direção, as políticas de patrimonialização estariam dissociadas da titulação das comunidades remanescentes de quilombos, que seria a forma de garantir direitos territoriais e culturais. Assim como seria a forma de garantir a permanência desses agrupamentos em suas terras como a reprodução e recriação de suas culturas.]

A Constituição Federal de 1988, através dos artigos 68 e dos artigos 215 e 216, contribuíram para consolidar o direito a terra e à diversidade cultural das chamadas comunidades remanescentes de quilombos no Brasil. Registra-se também como fato relevante o Estado brasileiro tornar-se signatário de acordos e tratados internacionais que amplificam os direitos dos negros no Brasil. Impulsionaram estes fatos, a reorganização política e os movimentos sociais negros.

No caso em estudo, o patrimônio a ser preservado tornou alvo de interesse de distintas instituições públicas durante a identificação e do processo de reconhecimento do direito às terras da comunidade Invernada dos Negros. À medida que o debate territorial ganhou força, através de dispositivos como o Decreto 4.887, também se questionou que patrimônio as populações detêm nessas áreas e como deve o Estado protegê-las.

A Invernada dos Negros é formada por famílias que se auto-identificam como herdeiros, a partir do estabelecimento de vínculos de descendência e ascendência a antigos ex-escravos legatários de terras herdadas e referidos em testamento de 1877. A condição de herdeiro conduz a uma noção de pertencimento e a um projeto político de luta pelo reconhecimento dos seus direitos sobre às terras como direito à cidadania plena. A inclusão do grupo de herdeiros no processo de reconhecimento como Comunidade Remanescente de Quilombo pela FCP e posteriormente com a

designar o caráter semântico quando velhas palavras ganham novos sentidos a partir do esforço de explicar novos eventos.

implementação da regularização fundiária das terras herdadas pelo Decreto 4.887/2003, alterou significativamente a vida dessas pessoas gerando várias transformações no lugar. A Invernada dos Negros tem sido alvo de políticas públicas, tais como, Fome Zero, Habitação Popular, Horta Comunitária, Programa do Leite. Tais políticas vêm melhorando significativamente suas condições de vida, antes completamente invisíveis ao Estado. O contexto de reconhecimento de direito tem gerado para os herdeiros uma percepção singular sobre a sua situação. A expressão “a história está voltando” sintetiza a constatação que fazem com relação ao resgate de histórias, memórias, e formas de vidas anteriores a este atual processo de reconhecimento oficial. Assim, ao correlacionar as ações das políticas públicas às reivindicações feitas pelos movimentos negros e quilombolas e de luta pelos direitos territoriais e culturais, permite identificar a questão do território ao patrimônio cultural, ambos como partes indissociáveis da cidadania no Brasil atual.

As narrativas orais sobre as visagens e sobre São João Maria analisadas como poesia vocal (Zumthor, 2000) revelam conhecimentos considerados relevantes: sobre a natureza, as condutas e os valores morais, a relação com a terra e o lugar. Além disso, também delimitam fronteiras territoriais e o próprio grupo de herdeiros. As visagens demarcam as terras através de lugares que passam a ser considerados de interdito, o que significa que a atenção, cuidado e proteção devem nortear o projeto coletivo enquanto herdeiros.

As narrativas sobre São João Maria revelam etnoconhecimentos, formas de uso de plantas e ervas medicinais, os cuidados com a natureza nas fontes de água que nunca secam, porque bentas pelo santo. Como profeta, as narrativas revelam formas de ser e estar no mundo, uma forma de interpretar as transformações de entender o presente e projetar o futuro. Em uma delas, as terras da Invernada iriam “virar uma grande teia de aranha”, ou seja, uma área de terra toda dividida. Mas a própria teia que simboliza a divisão pode ser também aquilo que amarra a dimensão da territorialidade negra. As teias são os fios vitais que demonstram os vínculos estabelecidos com o lugar. As narrativas sobre as visagens e sobre São João Maria são parte de uma cosmologia, são forças vitais que dão sustentação a esses fios da teia. Fazer vibrar um único fio é sacudir toda a malha. A “história volta” porque todos os fios estão sendo sacudidos por narrativas que não param de se renovar e se reproduzir na grande teia que recobre o território da Invernada dos Negros. Afinal, João Maria já anunciou no passado que as

terras de herança iam voltar para os negros herdeiros.

A produção de uma “memória dos conflitos” (Simmel, 1983) pelo grupo constitui-se uma forma de coesão importante na relação com outros grupos e as tentativas atuais de deslegitimação do direito às terras herdadas. As lembranças em torno dos processos que culminaram com a expropriação quase total da herança, originalmente, como a ação de divisão, a chegada da Firma e a introdução do *pinus* na região, são mantidas enquanto um mecanismo de alerta contra as imposições de sentido dadas ao território pelos “de fora” do grupo. A “memória do conflito” e as narrativas sobre as visagens e São João estão correlacionadas e compõem um mecanismo único que fortalece a luta pelos direitos sociais e territoriais, formas de defesa do território. Numa relação de forças desiguais com os outros, com aqueles que tentam imputar outros sentidos ao território da Invernada dos Negros, os herdeiros se deparam com situações que visam obter a dissolução e o controle de suas reivindicações por reconhecimento, de suas ações e de suas expressões.

O território da Invernada é resistência quando, diante das tentativas frequentes de questionamento e suspeição sobre o direito pleiteado. Mas, mesmo diante do difícil contexto de enfrentamento cotidiano, respondem através de suas referências ao passado, alimentam-no através de uma narrativa poética de referência topográfica. As visagens se manifestam cada vez mais para fazer frente às tentativas de deslegitimação de seu direito ao território promovida por agentes externos. A memória dos conflitos não os deixa esquecer sua trajetória de resistência e luta pelo reconhecimento como herdeiros de terras. Isso implica, inclusive, que desconhecer os seus direitos é trazer à tona todas as experiências sociais até o momento desconsideradas.

A metodologia do INRC não alcança o sentido pleno das narrativas orais. Ao mesmo tempo revela os seus limites enquanto dispositivo destinado a incluir as manifestações de expressões culturais e imateriais de grupos subalternos ao registro da diversidade cultural do Brasil. Os pressupostos metodológicos que orientam as estruturas das fichas que compõem a metodologia do INRC orientam-se por um conceito de cultura pouco dinâmico, afastando das propostas iniciais de romper com os modelos anteriores que valorizam a materialidade, a homogeneidade e a permanência.

O exame da inserção das narrativas sobre visagens e São João Maria categorizadas como formas de expressão pela metodologia do INRC, permitiu as seguintes constatações: a) a metodologia do INRC está assentada em diretriz conceitual

que combina abordagens folcloristas, patrimonialistas e produtivistas do patrimônio, tal como identificou Xerardo (2003); b) o modelo pelo qual estão estruturadas as fichas que compõe a metodologia do INRC, mesmo que originalmente destinadas à inscrição de manifestações e performances culturais de finalidade comunicativa, como é o caso das fichas que classificam as Formas de Expressão, imprime às referências culturais à condição de bem material, de “objeto material”; c) o modelo e as categorias contidos na Ficha Formas de Expressão revela a incompatibilidade com a inserção de narrativas orais, como no caso das visagens e das narrativas sobre São João Maria; d) constatou-se que a metodologia está em consonância com as diretrizes da Unesco, sobretudo àquela associada à noção de cultura como recurso para produzir indicadores sociais para o desenvolvimento.

O tratamento da “cultura como recurso” (Yúdice, 2004) imprime uma despolitização à noção de patrimônio, mas prevalece como preocupação central às diretrizes das instituições que lidam com a questão patrimonial. Pois, ao se subsumir a idéia de cultura ao aspecto utilitário do desenvolvimento, a defesa dos direitos coletivos pode ser relegada a uma preocupação secundária por essas instituições.

A ação de tombamento do cemitério da Invernada dos Negros não conferiu nenhum resultado positivo para os herdeiros. Mas, ao contrário, para a prefeitura de Campos Novos resultou na criação de mais uma atração turística e para a empresa se transformou numa vantagem, pois impediu a expansão da área com novas sepulturas pelos herdeiros. Assim, a ação de tombamento constituiu-se em uma ação de defesa de outros interesses que não o do patrimônio da Invernada.

A diretriz adotada por essas instituições ligadas ao patrimônio cultural demarca uma preocupação com relação às referências culturais inventariadas, à medida que elas podem alcançar a condição de patrimônio nacional. Esta também é a forma pela qual pode-se produzir um conceito e o próprio patrimônio nacional brasileiro, seja ele material ou imaterial. Ao mesmo tempo estabelece os bens que merecem ser preservados ou valorizados. No entanto, esse mecanismo de produção do patrimônio nacional não implica em congelamento da cultura local. As narrativas sobre visagens e São João Maria vão se transformando, pois a transformação é própria do mundo da cultura.

As narrativas sobre as visagens e São João Maria, quando inseridas no universo da metodologia do INRC, desnudam intenções, diretrizes e revelam a complexidade em

torno do que é o patrimônio e como ele se constitui. Uma das preocupações diretamente associadas à questão do patrimônio diz respeito à preocupação em resgatar o que pode ser esquecido ou vir a desaparecer. Tal preocupação não faz sentido diante das narrativas das visagens: como parte de uma memória coletiva, de uma tradição que se mantém, por *habitus*, a sua perda ou esquecimento torna-se algo muito improvável. Além disso, as narrativas fortalecem e renovam os vínculos com o território da Invernada dos Negros.

Se retomarmos as discussões de Ortner (1995), as narrativas podem ser consideradas como portadoras de uma “autenticidade cultural de oposição”, pois detêm conteúdos capazes de produzir críticas tanto ao próprio mundo local como para resistir as diferentes formas de dominação. O sentido constantemente associado ao termo autenticidade, o de tradição, se afastaria completamente de noções como homogeneidade, pureza e permanência. Essa “autenticidade cultural de oposição” supõe também considerar uma outra noção de tradição. Tal conceito não estaria necessariamente ligado a um passado remoto, mas vinculado às reivindicações contemporâneas. As comunidades quilombolas, tal como a Invernada dos Negros, estabelecem formas de se relacionar com a natureza, de manter e assegurar a sua reprodução física, social e os conhecimentos tradicionais. No entanto, esses aspectos são alçados de forma específica pelas instituições responsáveis pelo patrimônio, a partir de categorias que geralmente correspondem as noções locais do universo cultural inventariado de determinados grupos. No caso da Invernada dos Negros, a noção de tempo surge como algo paradigmático, sobretudo quando as narrativas demonstram uma concepção de tempo não linear. As narrativas sobre antigos escravos que reaparecem como visagem simbolizam uma percepção de tempo cíclico: os escravos fazem parte do presente, são o presente e não um passado remoto. Ao contrário, eles comportam o passado ao presente concomitantemente. Fazem parte de uma memória coletiva que informa sobre os antepassados e a continuação de seus descendentes naquelas terras. Fazem parte de uma tradição. Uma tradição que se revela por uma combinação entre leituras sobre um determinado passado e reivindicações contemporâneas.

As narrativas sobre as visagens e São João Maria informam, ainda, sobre uma noção de sustentabilidade local, pois nos locais onde aparecem as visagens há mata protegida e as fontes de água não secam: eles são protegidos por São João Maria. Essa visão de mundo se contrapõe à terrível ameaça do cultivo intensivo de *pinus* – “o

monstro que comeu as árvores, que esconde o sangue dos escravos sacrificados, o sangue de seus antepassados”. A terra é dádiva porque contém sangue, riquezas, os encantos e o ouro. Os ensinamentos sobre como entender os processos de divisão das terras e de como protegê-las, bem como manter acesa a esperança de retomá-las, vêm das profecias de São João Maria.

As narrativas são acionadas para reafirmar os vínculos simbólicos da territorialidade, para defender o bem comum, para perpetuar a terra como dádiva e não como mercadoria.

Por meio da narração, os contadores dessas histórias elaboram uma interpretação singular dos vínculos estabelecidos com o passado, a memória, as formas de conhecimento sobre o tempo e a natureza, com sua forma de ser e de transmitir conhecimentos.

As narrativas inspiradas em uma tradição são textos orais, são vozes que ecoam conhecimentos vitais e incorporam a voz da memória coletiva da comunidade. Elas são ecos da territorialidade quilombola, porque desprendem vozes interiores e exteriores de uma cidadania negada, uma identidade negada, de uma verdade sufocada. Essas experiências ecoam através de narrativas poetizadas carregadas de senso de justiça, que transbordam sentidos e esclarecem sobre o que a coletividade compartilha como projeto.

Referências bibliográficas

ABREU, Carol de Panela. Caldeirão e Frigideira: o ofício das panelleiras de Goiabeiras. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 147, p. 123-128, out.-dez. 2001.

ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro. A antropologia e o Patrimônio cultural no Brasil In: FILHO, Manuel Ferreira Lima; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornélia (Org). **Antropologia e patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau (SC): Nova Letra, 2007. p. 21-44.

ABREU, R.; CHAGAS, M. (org.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro. A Emergência do Patrimônio Genético e a Nova Configuração do Campo do Patrimônio. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (org.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 30-45.

_____. “Tesouros Humanos Vivos” ou Quando as Pessoas Transformam-se em Patrimônio Cultural: notas sobre a experiência francesa de distinção dos “Mestres da Arte”. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (org.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 81-94.

ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro. Patrimônio e Cultura: novos desafios na era do intangível. **Anais do Museu Histórico Nacional**, Rio de Janeiro, v. 37, p. 53-68, 2005.

ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro. Patrimônio Cultural: tensões e disputas no Contexto de uma nova ordem Discursiva. In: FILHO, Manuel Ferreira Lima; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornélia. **Antropologia e patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau (SC): Nova Letra, 2007. p. 263 -287.

ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro. Museus Etnográficos e Práticas de Colecionamento: antropologia dos sentidos. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Ipahn, 2004 p. 101 – 125.

ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro. Museus, patrimônio e diferenças culturais.

In. *Museus, Coleções e Patrimônios: narrativas Polifônicas*. In: ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro; CHAGAS, Mário de Souza; SANTOS, Sepúlveda dos, Myriam (org). **Coleção Museu Memória e Cidadania**. Rio de Janeiro: Garamond, Minc/Iphan/DEMU, 2007. p. 114- 125.

ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro. Tal Antropologia, qual museu? In: ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro; CHAGAS, Mário de Souza; SANTOS, Myriam Sepúlveda dos (org). **Coleção Museu Memória e Cidadania**. Rio de Janeiro: Garamond, Minc/Iphan/DEMU, 2007, p. 138-178.

ACEVEDO, Marin, Rosa Elizabeth e CASTRO, Edna Maria Ramos de. **Negros do Trombetas: Guardiões das Matas e dos Rios**. Belém, UFPA/NAEA, 1993.

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, n .2, p. 7-33, oct. 2001.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de índios: Uso Comum e Conflito. In: CASTRO, Edna e HÉBETE, Jean (org). **Na trilha dos grandes projetos: Modernização e Conflito na Amazônia**. Belém: UFPAS/NAEA, 1989. p. 163-196

_____. Os quilombos e as novas etnias. In: **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. O'Dwyer, Eliane Cantarino(org). Rio de Janeiro: Editora FVG, 2002, p.43-83.

_____. **Os Quilombos e a Base de Lançamento de Foguetes de Alcântara: laudo antropológico**. Brasília: MMA, 2006. 2 v.

_____. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8 / Fundação Universidade do Amazonas, 2008a.

_____. **Conhecimento Tradicional e Biodiversidade: normas vigentes e propostas**. 1 v. Manaus: programa de Pós-graduação da Universidade do Amazonas –UEA/Programa de Pós- graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia/ Fundação Ford/ Fundação Universidade do Amazonas, 2008b.

_____. **Terras de quilombo, terra indígenas, “babaçuais livre”, tradicionalmente ocupadas**. 2. ed., Manaus : PGAS-UFAM, 2008.

ANDERSON, Benedict. **Nação e Consciência Nacional**. São Paulo : Editora Ática, 1983.

ANDRADE, Mário de. Anteprojeto para Criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional (São Paulo, 24/03/1936). In CAVALCANTI, Lauro (org.). **Modernistas na repartição**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/MinC-IPHAN, 2000. p. 37-52.

ANICO, Marta. A Pós-Modernização da Cultura: patrimônio e museus na contemporaneidade. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 71-86, jan.-jun. 2005.

ANJOS, José Carlos Gomes do. **São Miguel e Rincão dos Martimianos**. Porto Alegre: Editora da URGs, 2004.

ARANTES, Antonio Augusto. **O Que é Cultura Popular**. São Paulo: Editora Brasiliense. Coleção Primeiros Passos, 1988.

_____. Patrimônio Imaterial e Referências Culturais. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 147, p. 129-139, out.-dez. 2001.

ARRUTI, Jose Mauricio Andion. Por uma historia a Contra Luz: as sombras historiográficas, as paisagens etnográficas e o mocambo. **Palmares em Revista**: Fundação Cultural Palmares (1), 1996, p. 71-96.

_____. **Etnias Federais: o processo de identificação de “remanescentes” indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco**. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional. PPGAS, 2002 (tese de doutorado).

_____. **Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, São Paulo : Edusc, 2006.

AUREA, Marli. **Guerra do Contestado: a organização da Irmandade Cabocla**. Florianópolis : EdUFSC/Cortez, 1984.

BAIOCHI, Mari de Nazaré. Negros de Cedro. **Estudo antropológico de um bairro de negros em Goiás**. São Paulo, Ática, Brasília, INL, Fundação Nacional Pró-memória, 1983.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em Espaço Branco**. São Paulo, Brasiliense, 1988.

_____. Terras Negras: invisibilidade expropriadora. **Texto e Debates 2**. Florianópolis: NUER/UFSC, 1991, p. 7-23.

BARCELLOS, Deyse Macedo et al. **Comunidade Negra de Morro Alto: historicidade, Identidade e territorialidade**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

BARTH, Fredrik. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.. Direito ao reconhecimento, direito à redistribuição, 2003. p. 69-81.

BHABHA, Homi K. **O local da Cultura**. Traduzido por: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

BLASI, Paulo. **Campos Novos: um pouco de sua história**. Florianópolis : EDEME, 1994.

BOSI, Ecléia. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo : T. Queiroz, 1979.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2ª edição, 1986.

BO LANARI, João Batista. **Proteção do patrimônio na Unesco: ações e significações**. Brasília : UNESCO, 2003.

BOLETIM INFORMATIVO DO NUER. Regulamentação de Terras de Negros no Brasil. v. 1, n. 1. Florianópolis: NUER/UFSC, 1997.

BOLETIM INFORMATIVO DO NUER. Territórios Quilombolas: reconhecimento e titulação das terras. Florianópolis: NUER/UFSC, v. 2, n.2, 2005.

BOLETIM INFORMATIVO DO NUER. Quilombos no sul do Brasil: perícias Antropológicas. Florianópolis: NUER/UFSC, v. 3, n. 3, 2006.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1989. p. 107-132.

_____. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação.** Tradução de Mariza Corrêa. Campinas: Papyrus, 1996.

_____. Por um conhecimento engajado. **Contrafogos 2: por um movimento social europeu.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001p. 36-45

_____. O campo científico. In : ORTIZ, R. (org.). **A sociologia de Pierre Bourdieu.** São Paulo: Olho D'Água, 2003.

_____. **Os Usos Sociais das Ciências: por uma sociologia clínica do campo científico.** São Paulo : UNESP, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O Que é Folclore.** São Paulo: editora Brasiliense. Coleção primeiros passos. 1982.

BRASIL. Decreto nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. **Diário Oficial [da República Federativa do Brasil]**, Brasília, DF, 30 nov. 1937.

BRASIL. Decreto nº 3551, de 04 de agosto de 2000. Institui o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o programa nacional do patrimônio imaterial e dá outras providências. **Diário Oficial [da República Federativa do Brasil]**, Brasília, DF, 4 ago. 2000.

BRASIL. Decreto nº 5753, de 12 de abril de 2006. Promulga a convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, adotada em Paris, em 17 de outubro de 2003, e assinada em 03 de novembro de 2003. **Diário Oficial [da República Federativa do Brasil]**, Brasília, DF, 12 abr. 2006.

BRASIL. Decreto-Legislativo nº 22, de 08 de março de 2006. Aprova o texto da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, celebrada em Paris, em 17 de outubro de 2003. **Diário Oficial [da República Federativa do Brasil]**, Brasília, DF, 8 mar. 2006.

BRUSTOLIN, Cíntia. **Reconhecimento e Desconsideração: a regularização fundiária dos territórios quilombolas sob suspeita.** Tese (Doutorado em Sociologia Política). Porto Alegre : PPGS/UFRGS, 2009.

CABRAL, Osvaldo Rodrigues. **História de Santa Catarina.** Florianópolis:

Secretaria de Educação e Cultura, 1968.

_____. **A campanha do Contestado**. Florianópolis : Lunardelli, 1979.

CAMÓS, Eliseu Carbonell. **Debates Acerca de La Antropología Del Tiempo**. Estudis D'antropologia Social I Cultura. Departament d ' Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica, Barcelona : Publicacion de la Universitat de Barcelona. 2004.

CANANI, Aline S. Krás Borges. Herança, Sacralidade e Poder: sobre as diferentes categorias do patrimônio histórico e cultural no Brasil. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, 2005. p. 163-175

CANCLINI, Nestor. O Patrimônio Cultural e a construção Imaginária do Nacional. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 23, p. 95- 115, 1994.

_____. Introdução: Teorias da interculturalidade e fracassos políticos. In: **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2005. p. 11-34.

CANDAU, Joel. **Memória e Identidad**. Buenos Aires : Del Sol, 2001.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília: Paralelo 15. São Paulo: Editora UNESP, 1998. p. 17-35.

CARDOSO, Luis Fernando Cardoso e. **A Constituição Local: Direito e Território na Comunidade de Bairro Alto, na Ilha de Marajó – Pará**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Florianópolis : PPGAS/UFSC, 2008.

CARVALHO, Ana Paula Comim de. **O Espaço da Diferença no Brasil: Etnografia de Políticas Públicas de Reconhecimento Territorial e Cultural Negro no sul do País**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Porto Alegre : PPGAS/ URGs, 2008.

CARVALHO, José Jorge. Quilombos: símbolos da luta pela terra e pela liberdade. **Cultura Vozes**. N. 5, p. 149–159, set. Out. 1997.

_____. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes**

Antropológicos. Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 107 -147, jul 2001.

_____. Las Culturas Afroamericanas en Iberoamerica: Lo Negociable y Lo Innegociable. **Série Antropologia**, n. 311, Brasília, 2002.

_____. Metamorfoses das Tradições Performáticas Afro-brasileiras: de Patrimônio Cultural a Indústria de Entretenimento. **Série Antropologia**, Universidade de Brasília, n. 354, 2004.

_____. As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza. **Série encontros e estudos.** Seminário Arte e etnia Afro-brasileira. Rio de Janeiro : IPHAN, CNFCP, 2005. p. 41-60.

CASTELLS, Alícia Norma Gonzáles. A cor do lugar: o Sertão do Valongo como patrimônio cultural. **Ilha - Revista de Antropologia** Florianópolis, v 8, n 1 e 2. p. 417-439, 2008.

_____. Patrimônio Cultural: Identificação, Legislação e proteção. In: CARDOS, Vânia Zikan, (Org). **Diálogos Transversais em Antropologia.** Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2008. p. 115-126.

CAVALCANTI, Lauro (org.). **Modernistas na Repartição.** 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/MinC-IPHAN, 2000.

CAVALCANTI, Maria Laura. Cultura e Saber do Povo: uma perspectiva antropológica. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 147, p. 69-78, out.-dez. 2001.

CERTEAU, Michel de; GIRARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano: 2. morar, cozinhar.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

CHAGAS, Mário. O Pai de Macunaíma e o Patrimônio Espiritual. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (org.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos.** Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 95-108.

CHAGAS, Miriam. **Reconhecimento de direitos face aos (des)dobramentos da historia: um estudo antropológico sobre territórios de quilombos.** Tese (Doutorado em Antropologia Social). Porto Alegre : PPGAS/URGS, 2005

CHAUI, Marilena. Direito à Memória: natureza, cultura, patrimônio, histórico-cultural e ambiental. In: CHAUI, Marilena. **Cidadania Cultural.** São Paulo: Editora

Fundação Perseu Abramo, 2006. p. 103-128.

CHEVALIER, Jean. **Dicionário de símbolos:** (mitos sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números). 18 ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 2003.

CHOAY, Françoise. **A Alegoria do Patrimônio.** São Paulo: Estação Liberdade/Editora da Unesp, 2001.

CHUVA, Márcia. Intelectuais e Estado: disputas em torno da noção de patrimônio nacional. **Anais do Museu Histórico Nacional**, Rio de Janeiro, v. 37, 2005. p. 41-51,

CLIFFORD, James. Colecionando arte e cultura. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 23, p. 69- 77, 1994.

COHEN, Abner. **Costoms and Politiccs in Urban Africa.** A Study of Hausa Migrants in Yoruba Tows. University of California Press. Berkeley and Los Angels, 1969.

COMISSÃO DE CONSTITUIÇÃO E JUSTIÇA E DE FINANÇAS E TRIBUTAÇÃO DA ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE SANTA CATARINA. Audiência Pública Organizada para Discutir os Impactos e Reflexos Gerados na Economia do Estado de Santa Catarina em Virtude do Impasse Gerado pelos Quilombos, 8 de março de 2007. Disponível em: <[http:// www.alesc.sc.gov/taquigrafiacomissoes/integra.php](http://www.alesc.sc.gov/taquigrafiacomissoes/integra.php)>. Acesso em: 26 mar. 2007.

COMISSÃO NACIONAL DE FOLCLORE. **Carta do Folclore Brasileiro.** Salvador, 1995, 5 p.

COSTA, Licurgo. **O continente das Lages sua história e influência no sertão firme.** Florianópolis : FCC, 1982.

COSTA, Sérgio. A mestiçagem e seus contrários - etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. **Revista Tempo Social.** São Paulo, n 13, p. 143-158. 2001.

CURY, Isabelle. **Cartas Patrimoniais.** 3. ed. Rio de Janeiro: IPHAN, 2004.

DELGADO, Andréa Ferreira. Goiás: a invenção da cidade “patrimônio da humanidade”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 113-143, jan.-jun. 2005.

DIAS, Nélia. Antropologia e museus: que tipo de diálogo? In: ABREU, Regina Maria

do Rego Monteiro; CHAGAS, Mário de Souza; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos (org). **Museus, Coleções e Patrimônios: narrativas Polifônicas**. Rio de Janeiro: Garamond, Minc/Iphan/DEMU, 2007. p. 126 – 137.

DIGIACOMO, Milton. **Estudo dos Fluxos de Transportes de Cargas na Área de Influência de Campos Novos, Santa Catarina**. Tese (Doutorado em Geografia.). São Paulo, PPGG/ USP, 1991.

DOMINGUEZ, Maria Eugenia. **O ‘Afro’ entre os Imigrantes em Buenos Aires: reflexões sobre as diferenças**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis : PPGAS: UFSC, 2004.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Editora Perspectiva. 1976.

DUNN, Christopher. A Roma Negra e o Big Easy: raça, cultura e discurso em Salvador e Nova Orleans. **Revista Afro-Ásia**, n 37, p. 119 – 151, 2008.

DUPAS, Gilberto. **O Mito do Progresso: ou o progresso como ideologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

DURAND, Gilbert. **A Imaginação Simbólica**. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

EDUARDO, Rosemari Pazzi. **A Madeira em Santa Catarina**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Curitiba : PPGG/ UFPR, 1994.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. **Os Estabelecidos e os *Outsiders*: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

EPSTEIN, I. A. **Ethos and Identity: three studies in ethnicity**. London/Chicago, 1978.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “*Ser afetado*”. **Revista Cadernos de Campo**. n. 13, p. 155-161, 2005.

FILHO, Manuel Ferreira Lima; ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro A antropologia e o Patrimônio cultural no Brasil. In FILHO, Manuel Ferreira Lima; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornélia (org). **Antropologia e patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau (SC) : Nova Letra, 2007. p. 21-44.

FILHO, Manuel Ferreira Lima; BELTRÃO, Jane Felipe & ECKERT, Cornélia. Quando o campo é o Patrimônio. In: **Antropologia e patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Org. Filho, Manuel Ferreira Lima; Beltrão, Jane Felipe; Eckert, Cornélia. Blumenau (SC) : Nova Letra, 2007. p. 11-20.

FILHO, Manuel Ferreira Lima. Entre Formas e Tempos: Goiânia na perspectiva patrimonial. In. FILHO, Manuel Ferreira Lima; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornélia (org). **Antropologia e patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau (SC) : Nova Letra, 2007. p. 221-238.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura de consumo e pós-modernismo**. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio da língua Portuguesa**. 3.ed. Curitiba : Positivo, 2004.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Para Além da *Pedra e Cal*: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (org.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 56-76.

_____. **O Patrimônio em Processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/IPHAN, 2005.

FONSECA, Maria Nazareth Soares (org). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte : Autêntica, 2000.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. 25 anos 1980-2005: movimento negro no Brasil = *25 years of the black movement in Brazil*: Concepção, organização e fotografia Januário Garcia. – 2 ed. – Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1995.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil**. São Paulo: Record, 30ª edição, 1995.

FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI. Sandra C. A. Patrimônio Histórico e Cultural. **Coleção Ciências Sociais Passo a Passo 66**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2006.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Ita;**

Amazônia. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GABLE, Eric. What Heritage Does and Does Not to Identity: some answers from an ethnographic perspective. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 51-70, jan.-jun. 2005.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e Narração em Walter Benjamin.** São Paulo : Editora Perspectiva, 1999.

GERTZ, Clifford. Uma descrição Densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: ed. Guanabara, 1989. p. 13-44.

_____. **Nova Luz sobre a Antropologia.** Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2001.

GILROY, Paul. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência.** São Paulo: Edição 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GODOY, Emília Pietrafesa de. **O Trabalho da Memória: cotidiano e história no Sertão do Piauí.** São Paulo: Editora da Unicamp, 1999.

GOLDMAN, Márcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Revista Cadernos de Campo.** n. 13, p. 149- 15, 2005.

GOÉS, José Roberto Pinto de. O racismo vira lei. In: FRY, Peter (org.) et.al. **Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GOMES, Flavio dos Santos. **A Hidra e os Pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil, (Séculos XVII-XIX).** São Paulo: Ed. UNESP: Ed. Polis, 2005.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil.** 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/MinC-IPHAN, 2005.

_____. O Patrimônio como Categoria de Pensamento. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, Materialidade e Subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan.-jun. 2005.

_____. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan.-jun. 2005.

_____. Os limites do Patrimônio. In: FILHO, Manuel Ferreira Lima; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornélia. **Antropologia e patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos** Blumenau (SC) : Nova Letra, p. 239-248, 2007.

_____. Antropologia dos Objetos: coleções, museus e patrimônios. **Coleção Museu, Memória e Cidadania**. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2007.

GORDON, Edmund T. **Disparate Diásporas: Identity and Politics in an African – Nicaraguan Community**. Texas: Prindet Library Materials, 1998.

GOSS, Karine Pereira. **Retórica em Disputa: o debate entre intelectuais em relação as políticas de ação afirmativa para estudantes negros no Brasil**. Tese (Doutorado em Sociologia Política). Florianópolis, PAGES/UFSC, 2008.

GUIMARAES, Antonio Sergio Alfredo. Cor, Classes e Status nos Estudos de Pierso, Azevedo e Harris na Bahia 1940-1960. In: MAIO, Marcos Chor (org). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996. p. 143- 158.

_____. **Racismo e Anti-racismo no Brasil**. 34. ed. São Paulo: Fundação de Apoio a Universidade de São Paulo, 1999.

_____. **Classes, raças e democracia**. 34 ed. São Paulo: Fundação de Apoio a Universidade de São Paulo, 2002.

_____. **Nacionalidade e novas identidades raciais no Brasil**: uma hipótese de trabalho. In: SOUZA, Jessé de (org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

_____. Depois da Democracia Racial. **Tempo Social Revista de sociologia da USP**, v. 18, n. 2, 2006.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. A questão Política das Chamadas “Terras de Preto”. **Textos e Debates**. Terras e Territórios de Negros no Brasil NUER/UFSC, ano 1, n.2 , 1991, p.25-38.

_____. **Terras de Preto, Terras de Mulheres: Terra, Mulheres e Raça num Bairro Rural Negro**. MINC/Fundação Cultural Palmares, 1995.

_____. Discurso escravo em terra de Negros. In: BACELAR, Jéferson; CAROSO, Carlos (org). **Brasil: um país de Negros?** 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador, BA: CEAO, 1999.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. New Ethnicities. In: BAKER, Houston; DIAWARA, Manchia; LINDEBORG, Ruth. **Blackc Bristish Cultural Estudios: a reader**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1996.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidade e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília : Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (org). Introdução. In: HOBBSAWN, Eric **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

HARTMANN, Luciana. Oralidade, Corpo, e Memória entre Contadores e Contadoras de Causos Gaúchos. **Horizontes Antropológicos**. Cultura Oral e Narrativas. Ano 1, n. 1 Por Alegre : PPGAS, p. 267-278, 1999,

HARTUNG, Miriam Furtado. Parentesco, Casamento e Terra em um grupo Rural de Negros em Santa Catarina. In: LEITE, Ilka Boaventura. **Negros no sul do Brasil : invisibilidade e territorialidade**. Florianópolis: Letras contemporâneas, 1996.

_____. **O Sangue do Espírito dos Antepassados: escravidão, herança e expropriação no grupo negro Invernada Paiol de Telha (PR)**. Florianópolis : NUER/UFSC, 2004.

HOFBAUER, Andréas. **Uma História de Branqueamento ou o Negro em Questão**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

INVENTÁRIO Nacional de Referências Culturais. Manual de aplicação. Brasília:

IPHAN, 2000.

JEUDY, Henri-Pierre. **Espelho das Cidades**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2005.

JORNAL A Notícia. Herança: onde ficam as comunidades e a situação delas. Florianópolis – SC: A5. 28/05/2006 (mapa das 15 comunidades em SC).

JORNAL A Notícia. Invernada dos Negros Prevista em Testamento. **Florianópolis – SC**: A5. 28/05/2006.

JORNAL A Notícia. Plantação de Pinus e Eucalipto Impõem Mudanças. Florianópolis – SC: A5. 28/05/2006.

JORNAL A notícia. Restrições Dificultam Sobrevivência. Florianópolis – SC: A4. 28/05/2006

KUPPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru, SP : EDUSC, 2002.

LACARRIEU, Mônica; ALVAREZ, Marcelo. **La (In)Digestión Cultural: uma cartografia de los procesos culturales contemporâneos**. Buenos Aires: La Crujía, 2008.

LEACH, E. **Political of Systems Highland Burma**. London; Bell, 1954.

LEITE, Ilka Boaventura. Territórios de Negros em Área Rural e Urbana: algumas questões. **Textos e Debates**. Terras e Territórios de Negros no Brasil. V. 1, n. 2 NUER/PPGAS, 1991, p. 39-46.

_____. (Org.). **Negros no sul do Brasil. Invisibilidade e territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

_____. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Textos e Debates**. n. 7, Florianópolis : NUER/UFSC, 2000.

_____. **O Legado do Testamento: a comunidade da Casca em Perícia**. Florianópolis: NUER/UFSC, 2002.

_____. Quilombos e Quilombolas: cidadania e folclorização. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre. Ano. 5, n. 10, p. 123-150, maio de 1999.

_____. **Territórios de negros em área rural e urbana**: algumas questões. In: LEITE, Ilka Boaventura. Terras e territórios negros no Brasil. Textos e

debates. N. 2. Santa Catarina: NUER, 1990.

_____. Humanidades Insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos. *Paper*, 2006.

_____. O quilombo trans-histórico, jurídico-formal e pós-utópico. *Paper*, 2007.

LEVINHO, José Carlos. *Kusiwa*, Arte Gráfica *Wajãpi*: patrimônio cultural do Brasil. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (org.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 15-18.

LE GOFF, Jacques(org) Memória e história. **Enciclopédia Einauldi**. Lisboa: imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984.

LÉVI-STRAUSS, Laurent. Patrimônio Imaterial e Diversidade Cultural: o novo decreto para a proteção dos bens culturais. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 147, p. 23-27, out.-dez. 2001.

LIFSCHITZ, Alejandro De Javier. Percursos de uma neocomunidade quilombola; entre a “modernidade” afro e a “tradição” pentecostal. **Revista Afro-Ásia**, p. 153-175, 2008.

LIMA, Nei Clara. **Narrativas Oraís: uma poética da vida social**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

LODY, Raul. Por uma história da arte afro-descendente. **Série encontros e estudos**. Seminário Arte e etnia Afro-brasileira. Rio de Janeiro : IPHAN, CNFCP, 2005. p. 17-23

LONDRES, Cecília. Para Além da “Pedra e Cal”: por uma concepção ampla de patrimônio. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 147, p. 185-204, out.-dez. 2001.

MAGALHAES, FERNANDO. **Museus, Patrimônio e Identidade**. Ritualidade, Educação, Conservação, Pesquisa, Exposição. Porto, Portugal : Profedições, Ltda, 2005.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Cultura Popular: controvérsias e perspectivas. **O Que se Deve Ler nas Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo : Cortez, v.1, 1987. p. 99-125.

MARQUES, Olavo Ramalho. **Entre a Avenida Luís Guaranha e o Quilombo do**

Areal: estudo etnográfico sobre memória, sociabilidade e territorialidade negra em Porto Alegre/RS. Prêmio ABA/MDA. Associação Brasileira de Antropologia – organizador. Ministério do Desenvolvimento agrário. Núcleo de estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, Brasília, 2006. p. 67-92.

MARQUES, João Filipe. O estilhaçar do espelho: da raça enquanto princípio de compreensão do social a uma compreensão sociológica do racismo. **Ethnologia**, n. 5, 1995.

MARTINS, Jose de Souza. **Expropriação e Violência: a questão política no campo.** 3. ed. São Paulo : Editora HUCITEC, 1991.

MARTINS, Pedro. **Anjos de Cara Suja: etnografia da Comunidade Cafuza.** Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Florianópolis, PPGAS/UFSC, 1991.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. Vol. II. São Paulo: E.P.U/EDUSP ,1974.

MAUSS, Marcel: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.

MEIRA, Márcio Augusto Freitas de. Para uma Política Pública de Cultura no Brasil. In: **Teoria e Debate**. 58. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

MELLO, Marina. Patrimônio Imaterial, Turismo Cultural e Identidade Nacional: uma tentativa de refletir acerca de Parati. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 147, p. 1141-150, out.-dez. 2001.

MIGUEL, Aline Cântia Correa. **Calunga: voz e memória entre vãos.** Dissertação (Mestrado em Letras). Belo Horizonte : Faculdade de Letras da UFMG, 2006.

MIGNOLO, Walter. Museums in the colonial horizon of modernity. In . **Annual Conference. Museums: Intersections in a Global Scene. Relato sobre a conferência Museums in the colonial horizon of modernity. 2005.** Acessado em 25.01.2007.

MONTEIRO, Anita Maria de Queirós. **Castainho – Etnografia de um bairro Rural de Negros.** Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1995.

MOMBELLI, Raquel. Relatório Antropológico: a Comunidade de Invernada dos Negros. Projeto quilombos no sul do Brasil: estudos antropológicos com vistas a implementação do Decreto 4.887. Florianópolis : NUER/UFSC, 2005.

_____. Relatório Antropológico: a Comunidade de Invernada dos Negros. **Boletim Informativo do Nuer. Quilombos no sul do Brasil: perícias Antropológicas**. Florianópolis: NUER/UFSC, 2006

MOURA, Clovis. **Quilombo: resistência ao escravismo**. São Paulo : Editora Ática, 1987.

MOURA, Clovis. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

MUNANGA, Kabengele. Origem e História do Quilombo em África. **Revista da USP**, São Paulo, n. 28, p. 56-63, dez/fev 95/96.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1999.

NOGUERIA, Antonio Gilberto Ramos. **Por um Inventário dos Sentidos: Mário de Andrade e a concepção de patrimônio e inventário**. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2005.

OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de. Racismo, direitos e cidadania. **O negro no Brasil**. Estudos Avançados, Universidade de São Paulo, vol. 18, n.50, jan/abril 2004.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org). **Terras de quilombos**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 1995

_____. Projeto Quilombos. **Boletim da ABA**. n. 30, p. 45-52, 1998.

_____. Os Quilombos e a Prática Profissional dos Antropólogos. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 13-43.

OLIVEIRA, Ana Gita de. A Experiência do Inventário Nacional de Referências Culturais na Cidade de Goiás. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 147, p. 29-44, out.-dez. 2001.

_____. Diversidade Cultural como Categoria Organizadora de Políticas Públicas. In: T EIXEIRA, João Gabriel L. C. (org). **Patrimônio Imaterial, Perfomance Cultural e (Re)Tradicionalização**. Brasília: ICS – UNB,

2004.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *Cultura é Patrimônio: um guia*. Rio de Janeiro : editora FGV, 2008.

OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de. *Racismo, Direitos e Cidadania*. In: *O negro no Brasil. Estudos Avançados*, Universidade de São Paulo, vol. 18, n.50 jan/abril de 2004.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins. **O Projeto Político do Território Negro de Retiro e suas Lutas pela Titulação das Terras**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2005.

OLIVEN, Ruben George. *Patrimônio Intangível: considerações iniciais*. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (org.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 77-80.

OLIVERIA, Elda Rizzo. **O que é benzeção**. 2. ed. São Paulo : Editora Brasiliense. 1985.

ORTNER, Sherry B. “Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal”. In **Comparative Studies in Society and History**, v. 37, n 1, p. 173-193, jan. 1995.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo : Brasiliense, 2006.

OSÓRIO, Helen. *Campeiros e domadores: escravos da pecuária sulista, séc. XVIII(UFRGS)*. paper. II Encontro “Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional”. 2005.

PATRIMONIO IMATERIAL E BIODIVERSIDADE. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. N. 32, 2005.

PINGULLY, Yves. **Contos e Lendas da África**. São Paulo : Companhia das Letras, 2005.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed, 2003.

PEIXOTO, Fernanda. Diálogo “Interessantíssimo”: Roger Bastide e o modernismo **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n 40, p.94-109, 1999.

PEIXOTO, Paulo. “Porto Feliz”: patrimônio em segurança. **Horizontes**

Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 145-161, jan.-jun. 2005.

PEREIRA, Edimilson de Almeida e Gomes, Núbia Pereira de M. Inumeráveis Cabeças: tradições afro-brasileiras e horizontes da contemporaneidade. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org). **Brasil Afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 41-60.

PEREIRA, João Baptista Borges. Negro e Cultura Negra no Brasil Atual. **Revista de Antropologia**, 26, p. 93-105, 1983.

PEREIRA, João Baptista Borges. **Estudos Antropológicos e Sociológicos** Sobre o Negro no Brasil: aspectos históricos e tendências atuais. São Paulo: Universidade de São Paulo, p. 1-15, 1981.

PEREIRA, João Baptista Borges. Negro e Cultura Negra no Brasil Atual. **Revista de Antropologia**, n. 26, p. 91- 105, 1983.

PIAZZA, Walter. **Santa Catarina: sua História**. Florianópolis: UFSC/Lunardeli, 1983.

POLLAK, Michel. Memória e identidade. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200 -212, 1989.

PORTO, Liliana. **A ameaça do outro: magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha (MG)**. (Coleção de antropologia: movimentos religiosos no mundo contemporâneo). São Paulo: Attar, 2007.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das Religiões Afro-brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 151- 167, 1998.

PRATS, Lorenç. **Antropologia y Patrimônio**. 2. ed. Editorial Ariel, S.A. Barcelona. 2004.

QUEIROZ, Renato da Silva. **Um Mito Bem Brasileiro: estudo antropológico sobre o Saci**. São Paulo: Editora Polis, 1987.

_____. **Caipiras Negros do Vale do Ribeira: um estudo de**

antropologia econômica. São Paulo, FFLCH/USP, 1993.

QUEIROZ, Mauricio Vinhas de. **Messianismo e conflito Social: a Guerra Sertaneja do Contestado(1912-1915).** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

_____. **Messianismo e conflito social: a Guerra Sertaneja do Contestado 1919-1916.** 2 ed. São Paulo: Àtica, 1977.

RAFAEL, Ulisses neves. “Operação Xangô”: uma etnografia de perseguição aos terreiros de Maceió, em 1912. **Série Encontros e Estudos.** Seminário Arte e etnia Afro-brasileira. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP. p. 17- 23, 2005.

RATTS, Alecsandro J. P. (Re)conhecer quilombos no Território Brasileiro: estudo e mobilizações. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org). **Brasil afro-brasileiro.** Belo Horizonte : Autêntica, 2000. p, 307-327.

_____. A voz que Vem do Interior: Intelectualidade Negra e Quilombo. In: BARBOSA, Lúcia Maria; SILVA, Pretolina B. G.; SILVÉRIO, Valter R. De preto a Afro-descendentes. Trajetos de Pesquisa sobre o Negro, Cultura Negra e Relações étnico- raciais no Brasil. São Carlos : EDUF CAR, 2003. p. 89-108.

RELATÓRIO BIANUAL NUER: atividades e fomentos. UFSC/Fundação Ford/Cnpq. v. 1, 1994/1996.

REVEL, Judith. **Foucault: Conceitos Essenciais.** São Carlos: Claraluz, 2005.

Revista Tempo Brasileiro. Patrimônio Imaterial. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 147, out.dez. 2001.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do Corpo.** 3.ed. Rio de Janeiro : Achiamé, 1983.

ROTMAN, Mônica & Castells, Alicia Norma Gonzáles de. Patrimônio e Cultura: Processos de Politização, Mercantilização e Construção de Identidades. In: FILHO, Manuel Ferreira Lima; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornélia. **Antropologia e patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos** Blumenau(SC): Nova Letra, 2007. p. 57- 80.

RUBERT, Rosane A. **Comunidades Negras Rurais no RS: um levantamento socioantropológico preliminar.** Porto Alegre: RS Rural, IICA, 2005.

SAHLINS, Marshall David. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SANT'ANNA, Márcia. A Face Imaterial do Patrimônio Cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (org.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 46-55.

_____. Patrimônio Imaterial: do conceito ao problema da proteção. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 147, p. 151-161, out.-dez. 2001.

SANTOS, Ângelo Oswaldo de Araújo. A Desmaterialização do Patrimônio. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 147, p. 11-21, out.-dez. 2001.

SANTOS, dos Myrian Sepúlveda. **Memória Coletiva e teoria Social**. São Paulo: Annablume, 2003

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Canibalismo da memória: o negro nos museus brasileiros. **Revista do Patrimônio**. Museus, n. 31, p. 37-57, 2005.

SANTOS, Jocélio Teles dos. De Armadilhas, Convicções e Dissensões: As Relações Raciais como Efeito *Orloff*. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 24, n 1, p. 167-187, 2002,

SCHWARCZ, Lilia K Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo : Companhia das Letras, 1993.

_____. Raça como Negociação: sobre teorias raciais em finais do século XIX no Brasil. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org). **Brasil Afro-brasileiro**. Belo Horizonte : Autêntica, 2000. p. 11-40.

SEYFERTH, Giralda. Construindo a Nação: hierarquias Raciais e o Papel do Racismo na Política de Imigração e Colonização. In: MAIO, Marcos Chor (org). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996. p. 41-58.

SHIRAIISHI Neto, Joaquim (org). **Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional**. Manaus: UEA, 2007.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. **A Luta pela Terra: experiência e memória**. São Paulo: editora UNESP, 2004.

SILVA, Dimas Salustiano da. Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do Artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias de 1988. **Boletim Informativo NUER**. Fundação Cultural Palmares. v. 1, n. 1.

Florianópolis: UFSC, 1997.

SILVA, José Bento Rosa da. **Caetanos & Caetanos: tradição oral e história** (em preto & branco). Itajaí : Ed. Do autor, 2008.

SILVA, Norberto Vieira da. A Herança da Escravidão. Após estudos, começa a ser reconhecido o direito à terras aos descendentes de quilombolas. **Jornal A Notícia**. A4. 28/05/2006.

_____. INCRA Trabalha na Delimitação dos Territórios para Comunidades. **Jornal A Notícia**. A4. 28/05/2006.

SILVEIRA, Flávio L.A.; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Por uma Antropologia do Objeto Documental: entre “a alma nas coisas” e a coisificação do objeto. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 37-50, jan.-jun. 2005.

SIMMEL, Georg. **Coleção Grandes Cientistas Sociais**. n. 34. São Paulo : Ática, 1983.

SMITH, Anthony. **A identidade nacional**. Lisboa: Editora Gradiva, 1991.

SOARES, Luiz Eduardo. **Campesinato: ideologia e política**. Rio de Janeiro : Zahar, 1981.

SOMETI, José. **Feitiço e Contra Feitiço**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1983.

SOUZA, José Evangelista de; ALMEIDA, José Carlos Deschamps de. **Comunidades Rurais Negras Rio das Rãs – Bahia**. Documentário. Brasília: editora Arte e Movimento (s/d)

TAMASO, Izabela. A Expansão do Patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios. **Série Antropologia**, n. 390, Brasília 2006.

TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, Charles **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. Instituto Piaget, Princeton, University, 1994. p. 45- 164.

TEIXEIRA, Vera Item. **De negros a Adventistas, em busca da Salvação. Estudo de um Grupo Rural de Santa Catarina**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis : PPGAS/UFSC (1990).

TEIXEIRA, João Gabriel L. C. (org). **Patrimônio Imaterial, performance cultural e (Re)Tradicionalização**. Brasília: ICS – UNB, 2004.

TERMO DE REFERÊNCIA PROJETO “Comunidades Negras de Santa Catarina”. Execução das etapas de Identificação e Documentação do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) Invernada dos Negros – Campos Novos / SC, São Roque – Praia Grande / SC. Especificações Técnicas. IPHAN, abril de 2007.

Territórios Prêmio ABA/MDA. Associação Brasileira de Antropologia – organizador. Ministério do Desenvolvimento agrário. Núcleo de estudos AGRARIOS E DESENVOLVIMENTO RURAL, Brasília, 2006. p. 13 – 32. (Autor, organizador) Quilombolas. Premio ABA/MDA. Associação Brasileira de Antropologia – organizador. Ministério do Desenvolvimento agrário. Núcleo de estudos Agrários e desenvolvimento rural, Brasília, 2006.

TRAMONTE, Cristiana. **O Samba Conquista Passagem: as estratégias e a ação educativa das escolas de samba de Florianópolis**. Florianópolis: Cristiana Tramonte, 1996.

TURNER, Victor. **Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana**. Niterói : Universidade Federal Fluminense, 2008.

UNESCO. **Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural**. Paris, 1972, 19 páginas.

UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**. Paris, 2003, 17 páginas.

UNESCO. **Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural**. Paris, s/d, 6 páginas.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, Negociação e Conflito. In: FILHO, Manuel Ferreira Lima; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornélia. **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau (SC): Nova Letra, 2007. p. p 249-262.

VERDERY, Katherine. Etnicidade, nacionalismo e a formação do Estado – Ethnic Groups and Boudaries: passado e futuro. In: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora (orgs.). **Antropologia da Etnicidade: para além de Ethnic Groups and Boudaries**. Lisboa : Fim de Século, 2003.

VERMEULEN. Hans. **Imigração, Integração e a Dimensão Política da Cultura**. Edições Colibri. Lisboa. 2001.

- VIANA, Hermano. **O mistério do samba**. Rio de Janeiro : Zahar, 1995.
- VIANNA, Letícia. Dinâmica e Preservação das Culturas Populares: experiências de políticas no Brasil. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 147, p. 93-100, out.-dez. 2001.
- VOGT, Carlos. **Cafundó: a África no Brasil: linguagem e sociedade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. 3 ed, Brasília: Editora da UNB, 1972 [1920].
- _____. Os três tipos puros de dominação legítima .In COHN, Gabriel (org). **Weber – Sociologia**. Coleção Grandes Cientistas Sociais. 7 ed. São Paulo: Ática, 2000.
- WOLF, Eric. Etnicidade e nacionalidade. In: WOLF, Eric. **Antropologia e Poder**. Editora da UNB: Brasília/Editora Unicamp: São Paulo, 2003.
- XERARDO, Pereiro Peres. **Patrimonialização e transformação das identidades Culturais**. In: PORTELE, J. e CASTRO CALDAS, J. (cod.). Portugal Chão: Celta editora, p. 231-247, 2003.
- YÚDICE, George. **A Conveniência da Cultura na Era Global**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- _____. La globalización y la nueva división internacional del trabajo cultural. In: LACARRIEU, Mónica y ALVAREZ, Marcelo. **La (In)Digestión Cultural: uma cartografia de los procesos culturales contemporâneos**. Buenos Aires: La Crujía, 2008. p. 31-62.
- ZAMPARONI, Valdemir. A África e os Estudos Africanos no Brasil: Passado e Futuro. **Ciência Cultura**. São Paulo v.59, n.2, abr./jun. 2007.
- ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. São Paulo : Editora HUCITEC, 1997.
- _____. **Performance, recepção, leitura**. Trad. Jerusa Pires Ferreira, Suely Fenerich. São Paulo: EDUC, 2000.
- WALLERTEIN, Immanuel Maurice. **O Universalismo Europeu: a retórica do poder**. São Paulo : Boitempo, 2007.
- WELTER, Tânia. **O profeta São João Maria continua encantando no meio do povo: um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa**

Catarina. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Florianópolis, PPGAS/ UFSC, 2007.

WOORTMANN, Ellen F. A árvore da Memória. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro, ed. Tempo Brasileiro, 1994, p. 113- 132. .

Processos jurídicos

Ação de divisão do imóvel denominado de Invernada dos Negros, que tramitou em Comarca de Campos Novos no ano de 1928, número de tombo 1278 (Arquivo Histórico Dr. Waldemar Rupp, Campos Novos).

Ação de inventário de Matheus José de Souza Oliveira que tramitou na comarca de Campos Novos, no ano de 1877, número de tombo 006 (Arquivo histórico Dr. Waldemar Rupp de Campos Novos/SC).

Autos de Ação de Inventário de Domingos Bottini, autuado em 8 de janeiro de 1913, número de 939 (Arquivo Histórico Dr. Waldemar Rupp, Campos Novos).

Anexos

INRC - INVENTÁRIO NACIONAL DE REFERÊNCIAS CULTURAIS FICHA DE IDENTIFICAÇÃO FORMAS DE EXPRESSÃO	CÓDIGO DA FICHA					
	SC	--	--	--	F40	--
	UF	SÍTIO-	LOC	ANO	FICHA	NO.

1. LOCALIZAÇÃO

SÍTIO INVENTARIADO	Comunidade Quilombola Invernada dos Negros
LOCALIDADE	
MUNICÍPIO / UF	

2. BEM CULTURAL

DENOMINAÇÃO	
OUTRAS DENOMINAÇÕES	
CONDIÇÃO ATUAL	<input type="checkbox"/> VIGENTE / ÍNTEGRO <input type="checkbox"/> MEMÓRIA <input type="checkbox"/> RUÍNA

3. EXECUTANTE

OBS.: PARA MAIS INFORMAÇÕES SOBRE O(A) ENTREVISTADO(A) VER ANEXO 4: CONTATOS.

NOME		<input type="checkbox"/> MASCULINO	
		<input type="checkbox"/> FEMININO	
OCUPAÇÃO		DATA DE NASCIMENTO / FUNDAÇÃO	
RELAÇÃO COM O BEM	<input type="checkbox"/> MESTRE <input type="checkbox"/> APRENDIZ <input type="checkbox"/> OUTRO _____	<input type="checkbox"/> PRODUTOR <input type="checkbox"/> VENDEDOR	<input type="checkbox"/> PÚBLICO <input type="checkbox"/> EXECUTANTE

4. FOTOS

OBS.: PARA LISTA COMPLETA DAS FOTOS INVENTARIADAS, CONSULTAR O ANEXO 2: REGISTROS AUDIOVISUAIS.

--

FICHA DE IDENTIFICAÇÃO: FORMAS DE EXPRESSÃO	--	--	--	--	F40	--
---	----	----	----	----	------------	----

5. DESCRIÇÃO DO BEM IDENTIFICADO

6. DESCRIÇÃO DO LUGAR DA ATIVIDADE

6.1. CARACTERÍSTICAS GERAIS

6.2. MARCOS NATURAIS E/OU EDIFICADOS

6.3. AGENCIAMENTO DO ESPAÇO PARA A ATIVIDADE

7. TEMPO

7.1. PERIODICIDADE	
---------------------------	--

7.2. OCORRÊNCIA EFETIVA DESDE 1997											
1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008
<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>

8. BIOGRAFIA

9. ATIVIDADE

9.1. ORIGENS, MOTIVOS, SENTIDOS E TRANSFORMAÇÕES

9.2. NARRATIVAS E REPRESENTAÇÕES

FICHA DE IDENTIFICAÇÃO: FORMAS DE EXPRESSÃO

--

--

--

--

F40

--

9.3. CRONOLOGIA

DATA	DESCRIÇÃO

10. PRODUTOS PATRIMONIAIS**10.1. REPERTÓRIO OU PRINCIPAIS PRODUTOS**

--

10.2. PROCESSO DE TRABALHO E COMERCIALIZAÇÃO

ETAPA	ATIVIDADE

10.3. PRINCIPAIS PARTICIPANTES

STATUS	FUNÇÃO

10.4. CAPITAL E INSTALAÇÕES

DESCRIÇÃO	
QUEM PROVÊ	
FUNÇÃO	

10.5. MATÉRIAS PRIMAS E FERRAMENTAS DE TRABALHO

DESCRIÇÃO	
QUEM PROVÊ	
FUNÇÃO / SIGNIFICADO	
DISPONIBILIDADE	

10.6. COMIDAS E BEBIDAS

DESCRIÇÃO	
-----------	--

FICHA DE IDENTIFICAÇÃO: FORMAS DE EXPRESSÃO

--

--

--

--

F40

--

QUEM PROVÊ	
FUNÇÃO / SIGNIFICADO	

10.7. OBJETOS E INSTRUMENTOS RITUAIS OU CÊNICOS.

DESCRIÇÃO	
QUEM PROVÊ	
FUNÇÃO / SIGNIFICADO	

10.8. FIGURINOS E ADEREÇOS

DESCRIÇÃO	
QUEM PROVÊ	
FUNÇÃO / SIGNIFICADO	

10.9. DANÇAS

DESCRIÇÃO	
QUEM EXECUTA	
FUNÇÃO / SIGNIFICADO	

10.10. MÚSICAS E ORAÇÕES

DESCRIÇÃO	
QUEM PROVÊ	
FUNÇÃO / SIGNIFICADO	

FICHA DE IDENTIFICAÇÃO: FORMAS DE EXPRESSÃO

--

--

--

--

F40

--

10.11. INSTRUMENTOS MUSICAIS

DESCRIÇÃO	
QUEM PROVÊ	
FUNÇÃO / SIGNIFICADO	

10.12. ATIVIDADES APÓS A EXECUÇÃO

EXECUTANTE	ATIVIDADE

11. DESTINAÇÃO DO PRODUTO

PARA USO PRÓPRIO <input type="checkbox"/>	VENDE <input type="checkbox"/>	TROCA <input type="checkbox"/>	OUTRO <input type="checkbox"/>	ESPECIFICAR	Não se aplica
PARTICIPAÇÃO NA RENDA FAMILIAR	SIM <input type="checkbox"/>	NÃO <input type="checkbox"/>	PRINCIPAL FONTE DE RENDA <input type="checkbox"/>	COMPLEMENTO <input type="checkbox"/>	
MODO DE COMERCIALIZAÇÃO	DIRETO <input type="checkbox"/>	INTERMEDIÁRIO <input type="checkbox"/>	COOPERATIVA / ASSOCIAÇÃO <input type="checkbox"/>		

12. PARTICIPAÇÃO EM COOPERATIVAS OU ASSOCIAÇÕES

--

13. BENS ASSOCIADOS

DENOMINAÇÃO	CÓDIGO

14. PLANTAS, MAPAS E CROQUIS

--

FICHA DE IDENTIFICAÇÃO: FORMAS DE EXPRESSÃO

--

--

--

--

F40

--

15. DOCUMENTOS INVENTARIADOS**15.1. DOCUMENTOS ESCRITOS, DESENHOS E IMPRESSOS EM GERAL****15.2. REGISTROS SONOROS E AUDIOVISUAIS****15.3. REGISTROS FOTOGRÁFICOS****16. OBSERVAÇÕES****16.1. APROFUNDAMENTO DE ESTUDOS PARA COMPLEMENTAÇÃO DA IDENTIFICAÇÃO OU PARA FINS DE REGISTRO OU TOMBAMENTO****16.2. IDENTIFICAÇÃO DE OUTROS BENS MENCIONADOS NESTA FICHA****16.3. OUTRAS OBSERVAÇÕES****17. IDENTIFICAÇÃO DA FICHA**

QUESTIONÁRIOS ANALISADOS		
PESQUISADOR(ES)		
SUPERVISOR		
REDATOR		DATA
RESPONSÁVEL PELO INVENTÁRIO		

Carta à Presidência da Associação Brasileira de Antropologia

Antropólogos e pesquisadores participantes da Oficina "Cidadania e Territorialização Étnica: novos e velhos sujeitos do direito" e integrantes do GT Quilombos/ABA, reunidos na VII Reunião de Antropologia do Mercosul (Porto Alegre 2007), encaminham a apreciação da ABA as seguintes considerações e proposições:

Considerando o acúmulo de discussões travadas nos encontros da ABA sobre o exercício da profissão e as questões éticas implicadas na prática antropológica, consolidadas através de instrumentos já disponíveis, dentre eles a Carta de Ponta das Canas e o Código de Ética da ABA;

Considerando as questões pertinentes a profissionalização e na perspectiva de uma regulamentação da mesma, frente à crescente demanda e destacada relevância social atribuída ao saber antropológico;

Considerando a crescente conflitualidade que incide sobre o trabalho antropológico quando inserido na promoção de políticas públicas de reconhecimento da diversidade e de direitos diferenciados;

Considerando que as situações de constrangimento e de intimidação dos antropólogos e a deturpação e descontextualização de seus trabalhos representam um desrespeito mais amplo ao exercício da profissão, resultando na desqualificação pública do saber antropológico;

Propomos:

Que a presidência da ABA se manifeste publicamente na garantia da prática profissional do antropólogo e preste esclarecimentos a sociedade quanto ao papel da disciplina no campo de aplicação dos Direitos Humanos e Constitucionais;

Se faça valer dos termos de cooperação firmados com instituições governamentais, como o Ministério do Desenvolvimento Agrário, para que estas assumam as suas responsabilidades nos processos que demandam a participação de antropólogos;

Solicitar o acompanhamento do Ministério Público Federal nos casos de conflitos e agravamento de tensões relativas ao trabalho de campo, a fim de salvaguardar o exercício da profissão e a integridade de seus resultados institucionalizados;

Divulgar e esclarecer aqueles que contratam antropólogos, acerca da especificidade do ofício e das expectativas neles depositados.

Implementar uma agenda de encontros e debates sobre a atuação dos antropólogos atendo-se aos temas:

- A inserção da disciplina na implementação de políticas e direitos constitucionais;
- A profissionalização do antropólogo em suas diversas e recentes formas de atuação, com especial atenção aos riscos da sua precarização;

Essas propostas indicam a urgência da Associação Brasileira de Antropologia em refletir e se posicionar sobre as atuais responsabilidades e atribuições dos antropólogos na sociedade.

Porto Alegre
VII Reunião de Antropologia do Mercosul
26 de julho de 2007

Entregue em mãos por:

Ricardo Cid Fernandes – p/Oficina “Cidadania e Territorialização Étnica” da VII RAM
José Maurício Arruti – p/ Gt Quilombos/ABA
Denise Fagundes Jardim – p/Comitê da organização da VII RAM/UFRGS

Equipe de Redatores:

Ana Paula Comin de Carvalho
Cíntia Beatriz Müller
Cristian Jobi Salaini
Denise Fagundes Jardim
Eliane Cantarino O´Dwyer
Eliana do Pilar Rocha
José Maurício Arruti
Luis Fernando Cardoso Cardoso
Luciana Job
Marcelo B. Spaolonse
Mariana Balen Fernandes
Raquel Mombelli
Ricardo Cid Fernandes

Ad hoc:

Ilka Boaventura
José Augusto Laranjeiras Sampaio