

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

NASCIDOS NA FORTUNA
- O GRUPO DO FORTUNATO -
IDENTIDADE E RELAÇÕES INTERÉTNICAS ENTRE DESCENDENTES DE AFRICANOS E
EUROPEUS NO LITORAL CATARINENSE

Trabalho apresentado ao PPGAS/UFSC como requisito
parcial para a obtenção do grau de Mestre em
Antropologia Social.

Mestranda: Míriam Furtado Hartung
Orientadora: Dra. Ilka Boaventura Leite

Florianópolis, Dezembro de 1992.

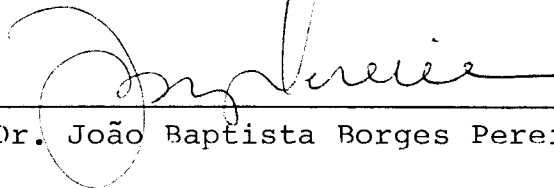
**"NASCIDOS NA FORTUNA - O GRUPO FORTUNATO - IDENTIDADE E
RELAÇÕES INTERÉTNICAS ENTRE DESCENDENTES DE AFRICANOS E
EUROPEUS NO LITORAL CATARINENSE"**

Miriam Furtado Hartung

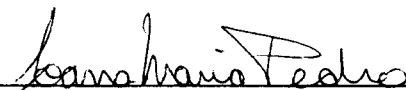
Esta Dissertação foi julgada e aprova
da em sua forma final pela orientado-
ra e Membros da Banca Examinadora, com
posta pelos Professores:



Dra. Ilka Boaventura Leite
Presidente



Dr. João Baptista Borges Pereira



Dra. Joana Maria Pedro

Para

Paulo, Gabriel e Bárbara

Para

Todos os moradores do Morro

AGRADECIMENTOS

A doutora Ilka Boaventura Leite pela orientação dedicada e pelo estímulo que proporcionou à realização deste trabalho.

Aos colegas do Núcleo de Estudos sobre População de Origem Africana, Pedro, Vera e Zé Bento pela troca de idéias.

Aos colegas do PPGAS, Tetê, Liza, Rose, Aldo e Pedro com quem partilhei inquietações, dúvidas e alegrias.

Aos professores do Pós em Antropologia Social pelo acréscimo teórico que me propiciaram.

A Irene e Albertina pela incansável paciência e amizade dispensadas durante todo esse tempo.

Aos meus amigos que sempre se fizeram presentes nesta trajetória, especialmente, Vera, Rose, Raquel e Lula, que sabem o quanto são importantes, não só neste trabalho, mas na minha vida.

Ao professor e amigo Rafael Bastos, pelo carinho, incentivo e incansável apoio na discussão e elaboração deste trabalho.

A Vera Bazzo pela dedicação neste momento final.

A Lúcia e ao Tonho pela ajuda de valor incalculável.

A professora Neuza pela leitura e contribuição e à Vetúria pelo suporte indispensável.

Aos meus pais, à Sabrina e à minha avó por terem tornado possível este meu caminho.

A todos os moradores do Morro, grandes amigos, especialmente Tia Ondina, Tia Jordina, Alci, Leninha, Cidinha, Neda, Maurílio e Inha.

Ao Paulo, companheiro e amigo, pelo amor que se traduziu em paciência, amparo e estímulo para a realização deste trabalho. A Biba e ao Gabri que durante este tempo souberam compreender a importância da realização deste trabalho e aceitaram pacientemente as minhas ausências. Graças ao apoio, ao carinho e a compreensão deles três, este trabalho foi possível.

A todos que de alguma forma ajudaram na realização deste trabalho e que não estão aqui nomeados.

E, finalmente, ao CNPq pelo apoio financeiro.

RESUMO

No Município de Garopaba, na localidade de Macacu, litoral de Santa Catarina, vivem e convivem, acerca de mais de cem anos, dois grupos etnicamente diferenciados. Na encosta do morro, o grupo de origem africana chamado Família do Fortunato; no vale, o grupo de origem européia.

A convivência entre estes apresenta uma particularidade: é tensa e conflituosa.

O presente trabalho parte da noção de representação social para compreender aspectos relacionados a construção da identidade e as relações interétnicas que, por si, expressam vínculos de solidariedade interna e de hostilidade entre vizinhos.

SUMARIO

AGRADECIMENTOS

RESUMO

SUMARIO

INTRODUÇÃO.....01

CAPITULO 1

VIVENDO ENTRE O GRUPO DO FORTUNATO: O CAMPO E OS
OS ASPECTOS METODOLOGICOS.....13

CAPITULO 2

HISTORIA E IDENTIDADE.....26

CAPITULO 3

"AQUI EM CIMA É TUDO PARENTE"
"AQUI EM CIMA É UMA SO FAMILIA".....58

CAPITULO 4

BENS, USOS E USUFRUTOS.....116

CAPITULO 5

IDENTIDADE E RELAÇÕES INTERÉTNICAS.....177

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....198

BIBLIOGRAFIA.....203

**NASCIDOS NA FORTUNA
- O GRUPO DO FORTUNATO -**

**IDENTIDADE E RELAÇÕES INTERÉTNICAS ENTRE DESCENDENTES DE
AFRICANOS E EUROPEUS NO LITORAL CATARINENSE**

INTRODUÇÃO

O objetivo principal deste trabalho é refletir sobre a construção da identidade de um grupo rural formado por população de origem africana (1) denominado Família do Fortunato, o qual mantém relações ora de cordialidade, ora de hostilidade e até de confronto com o grupo vizinho de moradores do Vale, sendo este constituído por população de origem europeia.(2)

Há quase um século, a Família do Fortunato e os moradores do Vale são vizinhos. Ambos os grupos fazem referência uns aos outros, quando contam suas lembranças sobre o passado. São relatos que informam sobre cotidiano, trabalho, religiosidade, escola, casa e lazer. As situações são inúmeras e diferentes, entretanto, há um ponto comum, recorrente nestes relatos: uma constante tensão inter-grupos.

Quando em trabalho de campo, pude observar tal situação. Acredito, no entanto, que melhor que meu depoimento é o de um membro da Família do Fortunato sobre a relação entre eles e seus vizinhos: "*é uma amizade desconfiada*".

Dizer que as relações são tensas não significa dizer que os dois grupos estão em confronto permanente. O que há de fato é um conflito latente, potencial, uma tensão, que, em algumas ocasiões, dependendo do que for dito ou feito, pode levar à deflagração de um conflito efetivo.(3)

Neste contexto de relações conflituosas, chegando até uma hostilidade, é que, a meu ver, o grupo do Fortunato se elabora e se reelabora permanentemente. Percebendo isto, decidi realizar um estudo sobre a construção da identidade deste grupo, examinando este contexto de alteridades étnicas.

Teorias da identidade vêm sendo formuladas em contextos teóricos diferenciados, em diversas disciplinas, constituindo-se num campo de trabalho multidisciplinar.

Este estudo não tem a pretensão de ser exaustivo em relação a produção científica sobre a questão da identidade, mas se preocupa em buscar as discussões que permitam compreender as relações entre dois grupos etnicamente diferenciados e a construção da identidade num deles.

Neste sentido, este trabalho parte da a noção de identidade proposta por Lévi-Strauss de que,

"(...) la identidad es una especie de fondo virtual al cual nos es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga jamás una existencia real. (...) su existencia es puramente teórica: es la existencia de un límite al cual no corresponde en realidad ninguna experiencia." (Lévi-Strauss, 1981:369)

Recentemente, Penna (1991), refletindo sobre a identidade nordestina, observa que de todas as teorias da identidade, é a da identidade étnica a menos problemática, na medida em que se aplica a um contexto bem recortado e historicamente definido. Segundo a autora, no

que diz respeito à identidade étnica, "a concentração de diversas pesquisas tem firmado alguns elementos teóricos básicos". (Penna, 1991:279)

Foi o trabalho de Cardoso de Oliveira (1976) aquele que, certamente, no Brasil, colocou estas bases teóricas a cerca da identidade étnica. Na busca de melhor compreender esta identidade, Cardoso de Oliveira (1976) propôs o conceito de identidade contrastiva, como sendo a essência, o núcleo deste tipo particular de identidade social, que é a identidade étnica. Assim, segundo Oliveira (1976),

"A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, i. e.; à base da qual esta se define. Quando uma pessoa ou grupo se afirmam enquanto tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ela se afirma 'negando' a outra identidade, 'etnocentricamente' por ela visualizada." (Oliveira, 1976:5-6)

Nesta mesma perspectiva, está a posição de Brandão (1986). A identidade étnica, escreve o autor,

"não é uma essência que a tudo antecede. Como cultura, ela não existe sob forma de um repertório dado, estável e facilmente reconhecível, de sentimentos e idéias, regras e ornamentos do corpo. Mas onde quer que situações concretas exijam, ela, a identidade étnica, é construída". (1986:155)

Dentro da proposta de resgatar as discussões que permitam compreender a construção da identidade do grupo em questão, a perspectiva de Bourdieu (1989) é imprescindível. Para Bourdieu (1989), a procura de critérios objetivos de identidade, regional ou étnica, deve levar

em consideração que, na prática, tais critérios são, por um lado, objeto de representações mentais - atos de percepção e apreciação, de conhecimento e reconhecimento -, onde os agentes colocam seus pressupostos e seus interesses e, por outro lado, são objeto de representações "*objectais*", *em coisas ou atos, estratégias interessadas de manipulação simbólica e que têm em vista determinar a representação mental que os outros têm destas propriedades e de seus portadores*". (Bourdieu, 1989:112)

Bourdieu (1989) sugere que a luta pela definição da identidade regional ou étnica, ou seja, a luta de classificações, só pode ser compreendida se for além da oposição entre a representação e a realidade e, também se for incluído no real a representação que se tem do real, isto é, a luta das representações, imagens mentais e manifestações sociais cujo objetivo é a manipulação das imagens mentais. (Bourdieu, 1989:113)

O poder de trazer um grupo à existência enquanto grupo, conforme Bourdieu, é um poder de fazer o grupo ao impor-lhe "*princípios de visão e divisão comuns, portanto , uma visão única da sua identidade, e uma visão idêntica da sua unidade*". (1989: 117)

É a nomeação pública que, segundo Bourdieu (1989), realiza a objetivação e a oficialização do grupo, então, ainda ignorado. Neste sentido, escreve o autor:

"(...) a oficialização tem sua completa realização na manifestação, acto tipicamente mágico (o que não quer dizer desprovido de eficácia) pelo qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, se torna visível, manifesto, para os outros grupos e para ele próprio, atestando assim a sua existência como grupo conhecido e reconhecido, que aspira à institucionalização. O mundo social é também representação e vontade, e existir socialmente é também ser percebido como distinto" . (1989:118)

Segundo o autor, o que está em jogo nestas lutas simbólicas, das quais o regionalismo ou o nacionalismo é apenas um caso, é a conservação ou a transformação das relações de força simbólicas e das vantagens correlativas. (Bourdieu, 1989:124)

Neste sentido, Bourdieu ressalta que existir não é apenas ser diferente, mas, também, ser reconhecido legitimamente como diferente e, onde a existência da identidade implica a *"possibilidade real, juridicamente e politicamente garantida, de afirmar oficialmente a diferença (...)"*. (1989: 129)

Além de filiar-se aos estudos de representação social e de identidade étnica, este trabalho pressupõe também uma evidente ligação e compromisso com o conjunto de trabalhos que têm como tema a população de origem africana em condições de vida rural. (4) Dentro desta preocupação foram realizados vários trabalhos, como por exemplo, *Castainho: Etnografia de um Bairro Rural de Negros*, de Monteiro (1985); *Caipiras Negros no Vale do Ribeira: Um Estudo de Antropologia Econômica*,

de Queiroz (1983); *Negros de Cedro (Estudo Antropológico de um Bairro de Negros em Goiás)*, de Baiocchi (1983); *Território negros em Espaço Branco*, de Bandeira (1988).

Além destes trabalhos, realizados na USP, o tema do negro em condições de vida rural, conforme Bandeira (1988), tem, igualmente, sido centro de interesse de outros pesquisadores como mostram os trabalhos de Vogt e Fry (1982; 1983); Gusmão (1979); Brandão (1977); Telles (s/d); Soares (1981).

Em Santa Catarina, o tema do negro em condições de vida rural foi objeto de dois estudos. O primeiro trabalho, realizado por Teixeira (1990), trata de um grupo rural de descendentes de africanos, cuja particularidade é serem adventistas. O segundo trabalho, realizado por Martins (1991), enfoca o caso de uma comunidade de cafuzos, localizada no interior da reserva indígena de Ibirama. Dentro do mesmo objetivo que guiaram os estudos acima citados - conhecer e compreender a presença do negro em Santa Catarina - insere-se o presente trabalho. (5)

A seguir procuro, de forma breve e sucinta, apresentar o grupo, introduzindo aspectos da diferenciação étnica no contexto geral da área circunscrita aos dois grupos.

O Morro e o Vale: aspectos de visibilidade da fronteira étnica

No Município de Garopaba, numa área da encosta da Serra de Paulo Lopes, aproximadamente entre 100 e 200 metros de altitude, reside a Família do Fortunato. Esta área, mais conhecida como o Morro do Fortunato, compõe juntamente com outros moradores do Vale, a localidade de Macacu. Morro e Vale constituem uma mesma localidade, embora sejam vistos como dois núcleos residenciais distintos.

No Morro, distante aproximadamente um quilômetro do Vale, residem os habitantes de origem africana. Ao contrário do que ocorre no Vale, no Morro do Fortunato, os recursos em termos de infra-estrutura são escassos. A eletricidade foi instalada há menos de 5 anos. Os moradores do Morro não contam com um sistema de saneamento básico. A água utilizada é originária de uma vertente localizada no Morro, cujo encanamento foi providenciado pelos próprios moradores. A estrada que conduz ao Morro é precária e de difícil acesso, principalmente durante as épocas de chuva, quando se torna praticamente intransitável.

No Vale, residem os habitantes de origem europeia e é lá que está concentrada toda a infra-estrutura de Macacu. No Vale, estão os recursos como a escola Básica, o posto de Saúde, a igreja, o salão de festas, o transporte coletivo e os estabelecimentos comerciais de gêneros alimentícios.

A identificação destas duas áreas, ainda pode ser percebida quando os moradores do Vale, ao se referirem ao Morro, dizem: *"lá em cima moram os*

preto". Por sua vez, os moradores do Morro, ao se referirem ao Vale, dizem: "*lá em baixo moram os branco*". Ambos os grupos - no Morro e no Vale - definem Macacu como sendo um lugar onde pretos e brancos moram separados. Percebe-se que é recorrendo, principalmente, às noções de lugar (localidade) e origem (cor) que Morro e Vale elaboram suas diferenças.

É interessante ainda observar que, do ponto de vista da administração municipal, também acontecem atos de identificação e escolha, que se traduzem na valorização do espaço através dos equipamentos públicos. O Morro, neste olhar, pouco existe.

(in) Visibilidade do grupo nos estudos científicos

Desde 1988, o Núcleo de Estudos sobre a População de Origem Africana em Santa Catarina, sob a orientação e coordenação da profa. Ilka Boaventura Leite, constatou um desinteresse pela população de origem africana como tema de reflexão científica, regional ou nacional, seja no âmbito dos trabalhos Históricos, Sociológicos ou Antropológicos. (6)

Ao passar os olhos rapidamente sobre a produção historiográfica catarinense (7), observou-se que a maior parte destes estudos destinava algumas poucas páginas às questões relacionadas à população de origem africana em Santa Catarina. Partindo das idéias de que no Estado de Santa Catarina, durante o período Colonial, não se organizou um sistema de produção voltado para a exportação, e de que a economia regional sempre

foi baseada na agricultura de subsistência, estes estudos empenham-se em, por um lado, afirmar, ressaltar e enaltecer a presença do imigrante europeu e, por outro, esconder e, por que não dizer, negar a presença e a contribuição da população de origem africana na formação do Estado.

Dentro deste contexto, as informações sobre o grupo em questão são igualmente raras. Depois de longa busca encontrei apenas algumas referências à localidade de Macacu no trabalho de Besen (1980), intitulado *São Joaquim da Garopaba: recordações da freguesia (1830-1980)*. Tratam-se de relatos onde o autor escreve, principalmente, sobre a construção das capelas das localidades que compõem o município de Garopaba.

No que tange à localidade de Macacu, Besen (1980) faz algumas referências sobre a possível origem da denominação do lugar - o nome de uma árvore da região -, sobre a devoção da população local a São Sebastião e sobre a construção da capela do lugar, ocorrida na década de 60, etc.

Interessante observar que o autor, num livro sobre questões gerais, também percebe e destaca aspectos das relações interétnicas. Embora seja um assunto pouco desenvolvido pelo autor, os descendentes de africanos irão pontuar a presença de um certo racismo. Ao comentar a presença de escravos em Garopaba, o autor escreve:

"A presença escrava, negra, não deu tom significativo à história de Garopaba. Hoje se nota esta presença, mas sentida em um racismo latente, mas atuante, máximo nos salões de baile e clubes sociais. Somente da década de 60 para cá, num trabalho lento e penoso, os pretos foram se reunir aos brancos em termos de diversão (...). Eram amigos na roça, no trabalho, na religião, mas não no lazer. Motivo que se aduz: ' O preto já foi escravo do branco, por isso não pode tirar moça branca prá dançar'. Houve cercas no meio do salão, como no Macacu, ao som da mesma orquestra - apenas separados pelo odioso preconceito - dançavam pretos e brancos". (Besen, 1980: 56-57)

XXX

No primeiro capítulo trato sobre os aspectos metodológicos da realização desta pesquisa, procurando também pontuar algumas questões relativas a subjetividade do pesquisador. No segundo capítulo, procuro resgatar da história do surgimento do grupo, através principalmente da versão de seus próprios membros, realizando, ainda, uma comparação entre sua versão e a versão de seus vizinhos de origem européia. A seguir, no terceiro capítulo, apresento a organização de parentesco do grupo e proponho a existência de especificidades nesta organização, bem como sua relevância para a sobrevivência do grupo enquanto tal. No quarto capítulo enfoco e discuto o papel da terra como bem, valor imprescindível na manutenção do grupo. No quinto capítulo, apresento e discuto o sistema de classificação, a alteridade, como se contrói a identidade do grupo e os aspectos mais evidentes do racismo.

NOTAS

1. Leite (1988), alerta para a subjetividade do termo "negro", categoria de análise amplamente utilizada neste campo de estudos. Propõem, então, a utilização da categoria "população de origem africana", categoria esta por mim adotada neste trabalho.
2. Esta afirmação sobre a origem européia dos moradores do Vale está baseada nas informações de Besen (1980) que diz terem chegado na Ilha do Desterro (antigo nome de Florianópolis, capital do Estado de Santa Catarina), em 1692, pequenos grupos de açorianos, indo alguns localizar-se nas imediações de Garopaba. *"Dá-se assim", escreve o autor, "a primeira ocupação, de certo modo estável, de Garopaba"*. Neste sentido, a literatura histórica consultada sobre Santa Catarina não apresenta nenhuma informação complementar, apenas ratifica as afirmações de Besen sobre a colonização açoriana da região de Garopaba. Ainda é interessante observar que os açorianos aparecem como categoria étnica de menor status em relação às demais que participaram do processo de colonização do Estado de Santa Catarina.
3. O termo conflito efetivo, é utilizado por Alcida Ramos (1980) para caracterizar uma situação onde dois ou mais grupos indígenas entram em confronto físico ou verbal. O termo está aqui sendo utilizado pois a situação que se deseja explicar aproxima-se muito daquela apresentada pela autora.
4. Dentro da classificação proposta por Borges Pereira (1981) para os estudos sobre o negro, o conjunto dos trabalhos que têm como tema o negro em condições de vida rural parece ser o mais promissor, na

medida em que está melhor estruturado e propõem de forma sistemática, coerente e organizada o estudo de algumas comunidades negras rurais.

5. Estes estudos são um desdobramento do trabalho inicial de mapeamento de comunidades, grupos e núcleos de descendentes de africanos, realizado pelo Núcleo de Estudos de População de Origem Africana de Santa Catarina. Sobre o assunto, ver o relatório de pesquisas elaborado pelo Núcleo, *População de Origem Africana em Santa Catarina: Limites da Diferenciação Étnica*. UFSC, Florianópolis, 1988.

6. Exceção são os trabalhos de Cardoso e Ianni (1960), sobre mobilidade social em Florianópolis e o recente estudo, realizado por Pedro et alii (1988), sobre o conjunto de idéias da sociedade escravocrata catarinense acerca do negro.

7. Entre os principais estudos históricos sobre Santa Catarina estão: Piazza (1982, 1984); Cabral (1937, 1939, 1979); Blum (1939); Hübener (s/d).

CAPITULO 1

VIVENDO ENTRE OS FORTUNATOS O CAMPO E OS ASPECTOS METODOLOGICOS

Chegando em Campo

Durante anos fica-se ouvindo professores e colegas contarem e recontarem suas experiências de trabalho de campo. São experiências fascinantes, que despertam em nós, ainda lustradores de bancos, a vontade, o desejo de conhecer este rito de passagem.

Desde o dia da chegada em campo, os sentimentos, as sensações, as situações que nos rodeiam são as mais diversas possíveis e, ao meu ver, os relatos destas experiências são fundamentais, pois podem ser contribuições teórico-metodológicas para a disciplina. Seria impossível, bem como não é este o lugar nem o momento apropriado, transmitir todos os aspectos da minha experiência de campo. Desse modo, a seguir procuro relatar alguns momentos desta vivência.

Dia 27.03.90.

"Acho que adiei alguns meses esta vinda. Porque? Medo. Medo do outro. Medo do desconhecido. A separação. Chorei muito e sinto-me perdida.

Estas são as primeiras frases do meu diário de campo. Elas expressam exatamente o que senti naquela tarde quente do mês de Março.

Cheguei no Morro no meio da tarde. Porta-malas do carro cheio. Uma pequena mala com roupas e coisas de uso pessoal, um fogão de camping, mantimentos, cobertor, livros, canetas, papel, gravador, fitas-cassete e outras tantas coisas. Levei presentes para as crianças e para algumas pessoas que conheci quando dos primeiros contatos com o grupo. Como escreveu Sahlins, *"se os amigos criam presentes', 'os presentes também criam amigos(...)"*. (1990:12) Recordo que levei algumas coisas absolutamente inúteis, como por exemplo, aqueles aparelhinhos elétricos contra mosquitos. Na casa onde fiquei não havia tomada elétrica. Coisas de marinheiro de primeira viagem.

Lembro que fiquei ali, sentada em cima da mala, em frente à casa onde eu iria residir, os olhos cheios de lágrimas, vendo o carro se distanciar. Acho que em meio a todos os sentimentos que naquele momento se misturavam, misturava-se também a tocante descrição de Malinowski que, de malas na mão, via o barco se afastar. No meu caso não era barco; mesmo assim, me senti o próprio Bronislaw.

Das janelas das casas, as pessoas me observavam com aquele olhar de quem não entende o que está acontecendo. Afinal de contas, não tinha sido eu quem tinha ido até lá a fim de consultar o grupo sobre a possibilidade de realizar o trabalho e residir por alguns meses no Morro?

Sim, fui eu que uns meses antes da minha chegada, consultei alguns moradores do Morro sobre o trabalho que pretendia realizar e sobre a possibilidade de lá residir durante três meses. A resposta foi positiva para as duas solicitações e, um dos moradores, que mais tarde, tornou-se um importante informante, ofereceu-me gentilmente sua casa, propondo mudar-se para a casa de seus pais.

Neste momento, anterior à minha instalação no campo, uma primeira questão já se colocava. Diante da oferta deste morador, a minha resposta foi de recusa pois, encerrada na minha lógica, a situação de alguém sair da sua casa para dar lugar a outra parecia-me inadmissível. Na lógica dele, inadmissível e porque não, desdenhosa, era a minha atitude de recusar a oferta feita. Face a esta situação, e ainda não abrindo mão da minha lógica, sugeri uma forma de pagamento, atitude esta que apenas veio agravar a situação que já era de constrangimento. Ainda hesitante, aceitei a proposta do morador e só depois, quando comecei a conhecer aquele modo de viver, é que pude também compreender o despropósito da minha atitude.

A decisão de permanecer junto ao grupo, não impediu que os sentimentos de medo, angústia e insegurança se fizessem sentir. A situação de separação do "mundo" conhecido, onde os códigos de vivência e convivência já são nossos velhos conhecidos, bem como a

certeza de que daquele momento em diante tudo estava para ser aprendido, eram certamente as principais razões destes sentimentos.

O medo, entretanto, dizia um amigo e professor, quando não paralisa é fonte de estímulo frente a situações desconhecidas e, alguns dias após a chegada no Morro, registrei no diário de campo:

"Hoje é o terceiro dia que estou aqui e as coisas parecem estar melhorando. Já não sinto tanta saudade de casa e as pessoas começam a me aceitar melhor".

Como expressa o trecho acima, as sensações iniciais de medo e insegurança, foram gradativamente cedendo lugar a sentimentos de afeição que alicerçaram relações de amizade, permitindo desse modo o conhecimento daquele modo de viver, então eixo da minha proposta de trabalho.

Neste momento, entretanto, ainda que me sentisse mais à vontade, mais aceita pelas pessoas do grupo, uma questão me preocupava. Eu, branca, portanto, identificada com a sociedade branca, tentava viver e compreender um pouco da lógica do outro, do ser negro

Lembro que um certo dia, numa entrevista com um dos moradores do Morro, esta questão aflorou com toda sua força: o informante perguntou se eu era racista. Foi um momento difícil, talvez o mais difícil de toda a minha experiência de campo. A indagação do informante mostrava claramente o paradoxo da posição de todo o pesquisador: por um lado, homem comum, embuído de sua cultura particular e, portanto, da visão desta cultura; por outro, homem pesquisador, preocupado em questionar as "lentes" de sua cultura.

O cotidiano e os registros de campo

Em poucos dias eu já havia me acostumado à rotina do lugar e, a partir dela, construído a minha própria. Perto das sete horas da manhã (no verão mais cedo, entre seis e seis e meia), as pessoas davam início as suas atividades. Alimentar o gado, acender o fogo no fogão à lenha, preparar o café, preparar-se para ir à escola, arrumar as carroças e os instrumentos de trabalho para a roça, escolher o feijão do almoço, enfim, começar o dia.

A minha rotina, consistia em levantar, preparar o café, arrumar a casa e organizar o material para o trabalho a ser realizado naquele dia. Porém, esse trabalho dependia da programação diária do grupo. Se era tempo de colheita, o único material a ser preparado era uma boa dose de entusiasmo para passar o dia na roça colhendo feijão. Se era tempo de farinha, o trabalho consistia em passar o dia no engenho raspando mandioca junto com as mulheres ou então, "varar noite adentro" observando e ajudando na feitura da farinha. Procurei dividir o tempo de tal modo a me permitir participar nas atividades de trabalho do grupo, escrever o diário, fazer entrevistas, realizar genealogias, participar do lazer, conversar informalmente, etc. Procurei, no limite do possível, me inserir na rotina diária do grupo, vivendo dentro da sua organização do tempo.

No início, entretanto, não me faltaram experiências de chegar na hora errada; muito cedo ou muito tarde, quando as pessoas ainda não tinham começado ou terminado seus afazeres, por exemplo. À medida

em que fui me inteirando da rotina do grupo estas experiências se tornaram mais raras. Os moradores do Morro, neste sentido, mostraram-se incansáveis, amáveis, compreensivos e pacientes no trabalho da minha "educação". Sempre atenciosos, mesmo quando muito ocupados, respondiam às minhas questões, muitas vezes achando graça da minha ignorância e, com a paciência de quem sabe ensinar, colocavam ponto final nela.

Inicialmente, em função do gravador e da máquina fotográfica, alguns moradores do Morro acreditaram tratar-se de um trabalho jornalístico ou da elaboração de um livro. Procurei sempre ser sincera e a explicação de que o trabalho realizado era uma espécie de estágio e de relatório para o curso que eu estava fazendo foi plenamente compreendida e satisfatória.

Os moradores do Morro sempre se mostraram interessados no trabalho que eu realizava. Não poupei esforços na tentativa de explicar o que eu pretendia fazer e, neste sentido, não foram poucos aqueles que quiseram saber o que, como e porque eu estava fazendo tal trabalho. Gastei boa parte do meu tempo em explicações sobre os objetivos do trabalho. Procurei explicar de forma simples sobre o que tratava o trabalho, no sentido de utilizar uma linguagem que permitisse a todos que assim desejassem compreender a proposta.

Acredito que obtive sucesso, pois as pessoas vinham procurar-me com informações que julgavam, iriam me interessar, ou dizer onde e como poderia encontrar esta ou aquela informação.

Não encontrei maiores dificuldades ou resistências da parte das pessoas às minhas questões, muitas vezes, indiscretas e delicadas, no sentido de que algumas diziam respeito à vida íntima e aos sentimentos das pessoas. A possibilidade de manter um relacionamento desse tipo veio com o tempo, durante o qual minhas atitudes foram igualmente observadas e devidamente avaliadas. Passado esse período de reconhecimento, estabeleceu-se uma relação de confiança entre nós. Fiquei muito feliz, quando um dia disseram-me que eu era "como uma pessoa da família".

A minha integração e aceitação pelo grupo também foi mediatizada e facilitada pela família que me "adotou". Esta família é a mesma que me emprestou a casa, com quem eu fiz todas as refeições e que, quando fraturei o pé, acolheu-me na sua casa, tratando-me com a dedicação e o carinho que se dispensa aos amigos queridos. Residir com eles foi gratificante em todos os sentidos. O contato e a convivência cotidiana permitiram um conhecimento mais profundo da vida do grupo, uma participação mais intensa e mais íntima neste viver. Foram também amigos com quem partilhei dúvidas, tristezas e alegrias.

A aceitação da parte do grupo deve-se também a escolha de me restringir ao grupo do Fortunato e, desse modo, fortalecer os vínculos de amizade com o grupo, no sentido de que não busquei uma maior aproximação com os moradores do Vale, nem mesmo quando a questão dizia respeito às relações entre os dois grupos. A maior parte dos contatos que mantive com os moradores do Vale foi casual, momentos estes que procurei explorar ao máximo e que me auxiliaram na compreensão das relações entre os dois grupos. Realizei apenas duas

entrevistas com moradores do Vale e se assim procedi, foi por estímulo dos moradores do Morro.

A justificativa para esta escolha decorre da tensão permanente entre os dois grupos e que se expressa nos conflitos e na hostilidade entre seus membros. Numa situação como esta é impossível ficar "em cima do muro" e exige uma definição: ou bem simpatiza com um lado, ou bem simpatiza com o outro. A postura do "neutro", a meu ver, não permitiria uma intimidade maior com nenhum dos grupos. Por outro lado, acredito que o mito da "neutralidade" da ciência e do cientista deixa de ser um paradigma na pesquisa científica e, neste sentido, a escolha pela temática está condicionada por uma visão pessoal da sociedade e do mundo. Ela é o ponto de partida para a delimitação do objeto e dos questionamentos.

Assim, pode-se dizer que os "dados" que possibilitaram as sugestões deste trabalho são, essencialmente, os depoimentos dos moradores do Morro e a minha própria observação e experiência junto deles. No restrito à minha observação e experiência, procurei, na medida do possível, relativizar, porém, como não poderia deixar de ser, são observações e experiências limitadas e parciais.

Limitadas no sentido de que, primeiro, a etnografia realizada não é exaustiva, pois não se preocupou em resgatar todos os aspectos da vida do grupo e sim aqueles que considerei como relevantes para a questão colocada. Segundo, porque acredito que o trabalho de campo deve ser entendido dentro da perspectiva sugerida por Leach (1976), isto é, de que tudo aquilo que se observa neste tempo em que o antropólogo passa junto a uma comunidade é apenas uma configuração

momentânea da totalidade de uma experiência que existe em estado de mutação.

Nesta mesma perspectiva estão as sugestões feitas acerca dos "dados" e da questão da identidade étnica, ou seja, todo o trabalho de interpretação, ou a versão do autor, é igualmente limitado, na medida que trata-se de **uma** sugestão, de **uma** possibilidade, **um** caminho, através do qual é possível tentar compreender e refletir sobre o modo como um grupo etnicamente diferenciado vivência o seu cotidiano, constrói sua sobrevivência diária e seu universo simbólico.

Na coleta de dados, além da observação participante, fiz uso de entrevistas gravadas, entrevistas anotadas, conversas informais, genealogias de parentesco. As entrevistas, realizadas nas horas de folga das pessoas, possuíam um roteiro geral de assuntos, onde as questões colocadas foram norteadas por pontos básicos do trabalho. No entanto, nada disso foi colocado de forma rígida e, na maior parte dos casos, as entrevistas tomaram o rumo dos interesses dos informantes. Haviam aqueles informantes que preferiam falar sobre a história do grupo, outros interessados pelos assuntos relativos à relação entre os grupos do Morro e do Vale, outros priorizavam os hábitos das pessoas do grupo.

Nas conversas informais tomei notas quando foi possível e quando tal procedimento não inibia aquele com quem conversava. Adotei esta mesma postura nas entrevistas gravadas. Algumas vezes, quando notei que o gravador era fonte de inibição ou constrangimento, preferi não utilizá-lo, deixando claro para o entrevistado que se aquilo o constrangia, não havia porque utilizar. Nestes casos, desligado o gravador, a conversa fluía. Em outras situações, as pessoas não se

importavam com a presença do gravador e, por vezes, pediam para escutar o que havia sido gravado, o que permitia a continuidade da conversa, já que o informante acrescentava informações ou detalhes que havia esquecido.

Os três meses que permaneci em campo foram intercalados com algumas viagens de finais de semana para ir até em casa. Estas saídas do campo foram benéficas, pois além de "acalmarem" a saudade de casa, também permitiam a recuperação da distância em relação ao grupo, distância esta muitas vezes perdida no contato íntimo com o cotidiano do grupo.

De forma mais sistemática, realizei entrevistas formais e informais, com 19 moradores do Morro, sendo 7 homens e 12 mulheres. A distribuição destes informantes por idade é a seguinte:

Idade/ Sexo	-20	20-30	30-40	40-50	50-60	+60
Fem.	1	5		1	3	2
Masc.		3	1		3	

Mantive contato, conversei e conheci todos os moradores do Morro. Posso dizer que conheço um pouco da história de cada pessoa de lá. Além deles, conheci igualmente outros membros do grupo, porém, residentes noutras localidades e com quem também realizei algumas entrevistas formais e informais.

A escolha dos informantes levou em consideração a disposição deles, bem como suas possibilidades, no sentido da facilidade ou

dificuldade de expressão das pessoas. Com todos estes informantes, procurei abordar a totalidade das questões e pontos do trabalho, respeitando as preferências de cada um e, nesse sentido, os mais idosos preferiam relatar a história do grupo, contada através de suas histórias de vida, enquanto os mais jovens se mostraram mais atentos às questões mais atuais ou da relação entre o seu grupo e os vizinhos do Vale.

Além das entrevistas, realizei genealogias de parentesco de oito pessoas do grupo, moradores do Morro. Não tenho dúvidas sobre a precariedade destes dados, na medida em que as genealogias não são completas e que deveriam ter sido realizadas com um número maior de pessoas. Entretanto, somadas às observações gerais e a outras informações, permitiram perceber a relevância do parentesco e possibilitaram as sugestões feitas no segundo capítulo.

O diário de campo serviu para registrar as observações realizadas no convívio junto ao grupo, mas também para registrar dúvidas, "insights", frustrações, alegrias, descobertas, enfim, tudo aquilo que vivenciei, percebi e senti durante os meses que permaneci no Morro.

Ainda fiz uso de fotografias. Procurei fotografar tudo e todos. Inicialmente as pessoas se mostraram tímidas diante da câmera. Com o tempo, passaram a solicitar que eu os fotografasse, bem como sugerir acontecimentos, situações que lhes pareciam serem do meu interesse. Utilizei as fotografias também como presentes para as pessoas; uma forma de retribuir a atenção que me dispensavam. A cada vez que eu chegava com as fotos, todos queriam ver. Estes momentos foram importantes, na medida em que as pessoas manifestavam suas apreciações sobre si, sobre os outros membros do grupo ou sobre o que

havia sido fotografado. Por outro lado, as fotos também serviram, nos primeiros tempos no Morro, para melhor identificar e conhecer cada pessoa e mais tarde, durante a redação do trabalho, por exemplo, para relembrar acontecimentos, situações.

Durante aproximadamente dois meses, realizei uma pequena incursão no Arquivo Público de Santa Catarina, nos arquivos da Cúria Metropolitana e nos arquivos do Registro de Imóveis da Região a que pertence Macacu. O objetivo destas incursões foi a busca de informações sobre o passado do grupo ou de seu ancestral, objetivo esse que foi parcialmente alcançado.

No Arquivo Público de Santa Catarina vasculhei os discursos, falas, correspondências e ofícios de Presidentes de Província e de delegados e sub-delegados, bem como os registros de concessão de terras. Tal busca foi infrutífera no que se referia ao meu objetivo específico.

No Arquivo da Cúria Metropolitana, a busca de informações sobre Fortunato Justino Machado foi bem sucedida, na medida em que encontrei registros de nascimento e casamento que têm grandes probabilidades de pertencerem ao ancestral e sua esposa.

A pesquisa no Cartório de Registro de Imóveis tinha por objetivo encontrar informações sobre as terras do grupo, o que foi em parte alcançado, já que localizei os autos da partilha dos bens de Fortunato Justino Machado, bem como as certidões de nascimento e óbito deste e de sua esposa. Esta documentação, entretanto, respondeu apenas em parte as minhas indagações sobre a forma de aquisição das terras. Os autos da única partilha realizada, informam que as terras do Morro

foram adquiridas antes do Código Civil. Conforme informação obtida junto ao pessoal do Cartório, nesta época as transações de terras não eram registradas em Cartório, ficando tal tarefa restrita às partes envolvidas ou, algumas vezes, às autoridades locais.

Ainda à procura de informações sobre a forma de aquisição das terras do Morro, consultei os arquivos da Prefeitura Municipal e o tabelião de local, investidas estas sem resultados positivos.

Sendo este um estudo também de representações sociais, considerei todos os dados como fontes de informação, capazes de permitir a construção de uma chave de leitura para entender aspectos regionais e locais da identidade étnica de um grupo em Santa Catarina.

CAPITULO 2

HISTORIA E IDENTIDADE

"Aqui foi gerado também nossos avôs, quem criou a família aqui foi nossos pai, toda a família aqui de cima. Os nossos avôs, o meu e dela também. Ele nasceu no ventre livre, dos escravos. A mãe dele era escrava, mas quando ele nasceu já tava liberto, a mãe dele já tava liberta, então ele nasceu no ventre livre. Era livre." (Neto de Fortunato Justino Machado)

A identidade e o Nome

O nome Fortunato é decorrência da união de duas palavras: Fortuna e Nato, podendo-se atribuir a ele o significado de "nascido na fortuna".

É interessante, neste sentido, conhecer os diversos significados da palavra Fortuna. Derivada do latim - *fortúna* -, corresponde a fortuna, sorte, azar. Seus cognatos são afortunado, infortunado, infortúnio e fortuíto.

Para Aristóteles, fortuna (gr.: *τυχη*), "*distingue-se do 'acaso' porque se verifica no campo das ações humanas e por isso não pode ir na direção da fortuna ou da desventura os seres que não podem agir livremente*". (Dicionário Abbagnano, 1982:449) Este significado se mantém no uso moderno.

A palavra Fortuna, de acordo com o dicionário de mitologia, tem ainda o seguinte significado:

"Deusa que presidia todos os acontecimentos e destruía os bens e os males conforme seu capricho. Era particularmente adorada dos romanos(...). Representavam-na calva, cega ou com um pano sobre os olhos, de pé, com asas nos tornozelos, um pé sobre uma esfera e outro no ar". (Spalding, 1965:109-109)

Segundo o Dicionário Aurélio (1979), fortuna é aquilo que sucede por acaso: boa sorte, ventura, felicidade; destino, fado, sina; sucesso imprevisto; eventualidade; estado ou condição de uma pessoa; bens, riqueza; adversidade, infortúnio; êxito, sucesso.

Zonabed (1981) num trabalho onde procura estabelecer a relação entre o nome e as identidades das pessoas num povoado da França, sugere que o apelido produz uma ruptura. Neste sentido, escreve a autora,

"entre la identidad oficial - inscrita en el registro civil o religioso - y la identidad asignada - por los parientes o el grupo y que, en el curso de su existencia, el individuo sufre una constante disociación entre la identidad recibida y la identidad vivida". (Zonabend,1981:301)

A "identidade oficial", para utilizar as categorias sugeridas por Zonabend (1981), do grupo do Fortunato, não é Fortunato, é Machado, isto é, o sobrenome que conta no registro civil dos membros do grupo é Machado. No entanto, o grupo se auto-denomina e é denominado pelos vizinhos do Vale, ou moradores da região, como a Família do Fortunato. Parece ocorrer aqui a dissociação de que fala a autora, isto é, para o

grupo existe uma "identidade oficial" e outra identidade, aquela "vivida", construída para e nas relações cotidianas.

A nomeação, segundo Zonabend (1981) "*conota um comportamiento y, através de ella, el grupo encuentra el medio de caracterizar, positiva o negativamente, a sus miembros*". (Zonabend, 1981:307) A meu ver, e dentro da perspectiva sugerida pela autora, a escolha pelo nome do ancestral está ligada à valorização do grupo, na medida em que, como será visto mais adiante, a imagem preferencialmente construída do ancestral é positiva.

Conforme Zonabend (1981), o apelido evoca um comportamento físico ou moral particular e parece se tratar de um mnemotécnico, bem como de uma linguagem do grupo. O apelido informa sobre os comportamentos e as atitudes de cada um e, ao mesmo tempo, sobre as formas de sensibilidade e os valores do grupo.

Adaptando estas conclusões com a finalidade de refletir sobre o nome do grupo aqui estudado, pode-se sugerir que o nome Fortunato, traz à memória a figura do ancestral-fundador do grupo, um homem virtuoso, uma imagem que, construída a partir de valores positivos, fornece ao grupo um mapa de conduta, por esta razão, uma imagem modelar. O nome Fortunato evoca esse conjunto de valores, de virtudes, que se impregnam e definem o grupo. Entendido como linguagem, conforme a sugestão da autora, o nome de Fortunato parece ser utilizado pelo grupo no relacionamento com os vizinhos do Vale e proximidades, na medida em que é operativo naquele contexto específico.

O apelido, segundo Zonabend, ao contrário do nome de família, é assunto da comunidade e, como tal, desfaz hierarquias, confundindo os humildes e os ricos, notáveis e o resto do povoado. Ao valer-se do apelido, todos mantêm sua singularidade e, ao mesmo tempo que afirmam as diferenças, substituem uma ordem por outra, "*estabelece un orden igualitario para todos los residentes del pueblo.*" (Zonabend, 1991: 304)

A utilização do nome do ancestral, parece objetivar esta inversão de que fala a autora, procurando estabelecer uma igualdade entre os dois grupos - Morro e Vale. Antes de serem um grupo de origem africana, os descendentes de Fortunato são a Família do Fortunato.

O nome, segundo Lévi-Strauss, citado por Woortmann (1985), é uma marca identificadora. A palavra Fortuna que compõe o nome do grupo, possui significados opostos entre si. É neste sentido que o nome do grupo é marca identificadora: tal qual a palavra Fortuna, aponta a ambiguidade da existência do grupo.

Imaginário social e as representações sobre o grupo: o mito da fundação e suas versões

Em *Antropologia e Comunicação*, Rodrigues (1989) observa que a apreensão que os homens têm do mundo é antropocêntrica. O antropocentrismo seria uma espécie de "lente", sem a qual o homem seria cego e sem imaginação. É através destas "lentes" que o homem percebe "*não o que é, ou parece ser, mas o que transparece por seus cristais*". (Rodrigues, 1989:131.) Assim, os homens vêem o mundo e os

outros homens etnocentricamente, isto é, *"através das lentes de uma cultura específica, das lentes de sua cultura"*. (Rodrigues,1989:145.) Desse modo, para os homens as coisas não são o que são na sua objetividade, *"são o que nossas linguagens e nossos pontos de vista fazem delas"*. (Rodrigues,1989:158) Ou seja, a apreensão do mundo pelos homens é feita através das "lentes" de sua cultura específica.

Anteriormente, Leach colocou esta mesma questão em forma de indagação: *"Como podemos estar tão confiantes de que nossa percepção do mundo é independente do nosso-meio social?"*. (Leach,1978:29) Certamente não o é.

Nesse sentido, Rodrigues (1989) diz que, se olhada desde dentro, uma sociedade apresenta várias "lentes" e que cada uma percebe, de forma diversa, tudo o que lhes é exterior; seja em relação a sua própria sociedade, sejam as outras sociedades. Como disse Lévi-Strauss (1987), os sistemas de representações diferem para cada membro de um mesmo grupo. Em suma, dentro de uma mesma sociedade cada grupo com suas "lentes" particulares vai significar diferentemente um mesmo fato, acontecimento ou fenômeno.

Em *Ilhas de História*, Sahlins (1990) aponta para o fato de que qualquer uso real de um signo em referência, seja por uma pessoa, seja por um grupo, emprega uma parte, uma pequena fração do sentido coletivo, sendo esta divisão do *"trabalho significativo(...) função das diferenças de experiências social e dos interesses entre as pessoas"*. (Sahlins, 1990:10) No capítulo quatro deste seu livro, através do caso da morte do capitão Cook, Sahlins (1990) mostra que, quando este homem apareceu, cada segmento da sociedade havaiana o concebeu de forma

diferente; um deus para os sacerdotes havaianos, um guerreiro divino para os chefes e obviamente, outra coisa qualquer para os homens e mulheres comuns do Havaí. Escreve o autor:

"Agindo a partir de perspectivas diferentes e com poderes sociais diversos para a objetivação de suas interpretações, as pessoas chegam a diferentes conclusões e as sociedades elaboram os consensos, cada qual a sua maneira". (Sahlins,1990:10)

Neste mesmo sentido, Leach (1976) diz que, quando há duas versões de uma mesma narrativa, cada uma delas tende a apoiar os direitos dos distintos interesses implicados.

Dentro de uma mesma sociedade, cada grupo possui visões de mundo diferentes, fruto da diversidade de suas experiências sociais e da reavaliação por cada grupo do significado das coisas. No entanto, é preciso ter claro que esta diversidade depende, como observa Sahlins (1990), *"das possibilidades dadas de significação, porque de outro modo seriam ininteligíveis e incomunicáveis"*. (Sahlins, 1990:11) Ou seja, as possibilidades de significação de algo estão dadas na sociedade de que os grupos fazem parte.

A partir desta perspectiva é que o surgimento do grupo do Fortunato será interpretado. Dois grupos, - o do Morro e o do Vale - pertencentes a uma mesma sociedade, porém, com experiências distintas e, portanto, com visões de mundo diferentes, significaram de forma particular um mesmo acontecimento.

Mais acima destaquei as partes onde Leach (1976) e Sahlins (1990) observam que a significação de algo é também função dos interesses entre as pessoas. Em Macacu, ou melhor, entre os grupos dos

moradores do Morro e do Vale, como veremos, também os interesses diferem, quer no passado, quer no presente.

Neste sentido, apresento abaixo as versões sobre o surgimento do grupo do Fortunato, contadas pelos moradores do Morro e moradores do Vale. Ambos os relatos tendem a associar de imediato a fundação do grupo a pessoa de Fortunato Justino Machado. Procurei organizá-los a partir dos temas recorrentes em ambos.

Fortunato Justino Machado, o fundador do grupo.

Nos primeiros dias que sucederam a minha chegada ao Morro do Fortunato, o tema principal nas conversas com os moradores girou em torno da história do grupo. Os relatos remetiam incondicionalmente ao nome de Fortunato Justino Machado, chamado de pai Nato, como sendo o primeiro morador do lugar e o fundador do grupo. "*O premero morador que eu conheci lá era o pai do Anastácio, o Fortunato*", diz uma senhora de 84 anos, antiga moradora do Morro, viúva de um dos filhos de Fortunato Justino Machado. Esta é uma verdade entre os moradores do Morro e das proximidades.

Fortunato possuía uma grande plantação de café e com a venda desse produto ganhou tanto dinheiro que, na região, ficou conhecido como Fortunato, o rico.

"Eles tinham todo conforto, graças a Deus., diz uma informante, Ele era um home que tinha de tudo. Ele tinha pasto de gado até cá no sítio do Macacu.(...) Tinha gado, tinha cavalo, tinha boi, muito terreno. Aqueles terreno tudo ali, tudo dele. Muito cafezal. Quando chegava o tempo de tirá café, aquilo ali, ajuntava-se uma gentarada. A gente ia prôs cafezeiro, só voltava à tardinha, perto da noite. Nós levava filho, nós levava comida, nós levava tudo. As mulhé iam tirá café e nós que era casada, premero ia fazê a comida prô modo de depois nós ir prô cafezeiro. Nós ia tirá café de tarde. Mas era cheio! Tinha engenho de cana, tinha engenho de açúcar, tinha alambique, tinha tudo. O que era de precisão, ele tinha tudo. Diz eles, que era o home que tinha mais lá no Macacu, era ele". (ex-moradora do Morro)

Um outro morador conta que seu avô foi

"o primeiro homem que apareceu com a nota de mil cruzeiro, foi ele quem apareceu com a nota, do café que ele vendeu.(...) Quando pegou esse dinheiro, barbaridade! Só chamava Fortunato, o rico, Fortunato, o rico! Ganhava-se bem, tinha muito terreno, esse terreno era tudo dele, até lá adiante. Ele na época era folgado".

Os relatos ainda falam das qualidades de Fortunato:

"Aquele home era muito bom mesmo. Prá servi uma pessoa, quando precisavam dele, era o seu Fortunato. Seu Fortunato era quem dava socorro". (moradora do Morro)

Os relatos dos netos de Fortunato ainda falam de um homem alegre, que estava sempre sorrindo e apreciava se divertir. Muitos eram os bailes na sua casa de barro, caiada de branco,

"uma casa de baile, uma casa que era uma beleza, uma casona. Festa não tinha, mas baile. Tinha muito baile, muito divertimento. Quando eles tavam tudo em casa, porque era seis homê e duas mulhé. Aquilo, o baile era tanto! (...) Começava boca da noite, dançava até o sol ir alto. Quem ia embora, ia prá volta de tarde. Os outro ali ficava, ali comia, ali tava. De tudo quanto é lugá. Da Encantada, do Ambrósio, de Paulo Lopes, de Garopaba. Aquilo enchia, era uma barbaridade de gente! Não dava briga, não tinha baruío. A minha sogra era tão alegre, eles eram tão divertido, gustavam tanto dessas coisa! Aqueles fiô dançava, aqueles fiô pulava.(...) Era um lugá muito divertido". (morador do Morro)

Nesse tempo, o grupo produzia sua própria subsistência e pouco adquiria de fora. Segundo uma moradora, naqueles tempos *"era difícil de se fazê dinheiro, mas prá passá era melhó. A gente não comprava, tinha tudo"*. Trata-se de um período lembrado como um tempo de fartura:

"Se plantava de tudo, o que se plantava dava. Era abóbra, era aipim, era de tudo. O que se plantava dava. Era cana, era cana de tudo que era qualidade. Eles fazia açúcar prá cumê prô ano todo e prá vendê. Faziam cachaça prô gasto de casa e prá vendê. Vendia aquelas purção de cachaça, aquelas barbaridade. (...) Era o açúcar, era farinha, era tudo". (morador do Morro).

Estes relatos mostram, a meu ver, que os descendentes de Fortunato representam seu ancestral e contam a história do grupo, a sua história, através de uma imagem positiva e modelar. São fragmentos do passado escolhidos e combinados de modo a fornecer ao grupo uma versão sobre a sua origem e consolidação. Não se trata de uma versão qualquer, e sim daquela que foi construída e escolhida pelo grupo, a fim

de conferir-lhe distintividade, quer em relação aos seus vizinhos, quer em relação à sociedade mais ampla.

Os moradores do Morro atribuem e destacam determinadas características em seu ancestral de modo a construir uma imagem positiva dele, também contruindo, neste sentido, uma imagem positiva de si. Esta imagem é modelar, exemplar, no sentido de um modelo a ser seguido, imitado, uma espécie de "mapa de conduta". Isso não significa dizer que na sua vida concreta os descendentes de Fortunato "realmente" sigam este "mapa"; mas sim que, como modelo e princípio que é, deve ser mantido e constantemente atualizado. Ele se atualiza, também, cada vez que esta versão é narrada por um dos moradores do Morro.

No relato dos moradores do Vale, Fortunato é igualmente identificado como sendo o fundador do grupo do Morro. Esta versão também apresenta-o como um homem bom, generoso e rico. Percebe-se que em ambos os relatos - do Morro e do Vale - a imagem do fundador é positiva.

A "origem" pela escravidão

Ambos os relatos, do Morro e do Vale, procuram dar conta da existência do grupo mencionando a experiência escrava. Ora sendo negada, ora afirmada, a escravidão é o marco histórico do grupo. Negar, como fazem os descendentes de Fortunato, não significa discordar do processo histórico mencionado, mas sim desfocar o eixo principal da experiência que explica sua situação presente. Reconhecem uma ligação

com a escravidão, mas privilegiam a liberdade. Por seu lado, os moradores do Vale elaboram sua versão sobre as mesmas bases, isto é, desfocando, da liberdade para a escravidão, o eixo principal que explica o surgimento do grupo do Morro. São, como sugeriu Sahlins (1990), representações marcadas por experiências e interesses diferentes.

Na versão do Morro, Fortunato era livre quando nasceu. "*A mãe dele era escrava, mas quando ele nasceu, já tava liberta, então ele nasceu no ventre livre. Era livre.*" Quanto à condição de sua mãe, chamada Joana, há uma ambigüidade nas informações que pode ser percebida no relato acima. Se em alguns momentos Joana é apresentada como escrava, por ocasião do nascimento de Fortunato esta condição é reelaborada e ela se torna livre .

No que se refere ao pai de Fortunato Justino Machado, tomei conhecimento de dois tipos de relatos. Existem aquelas pessoas que desconhecem o assunto e nada sabem informar a respeito. O outro tipo de relato é muito intrigante. Digo intrigante, porque ao abordar a questão obtive de alguns moradores do Morro a afirmação de que nada conheciam sobre o assunto. No entanto, algum tempo depois, quando o assunto foi novamente retomado, ao acrescentar que, provavelmente, o pai de Fortunato teria sido o senhor de sua mãe, informação essa obtida junto a pessoas de fora do grupo, estes mesmos informantes reagiram como se já tivessem conhecimento do fato.

Para os moradores do Vale, Fortunato era filho de um homem chamado Marcos Vieira e de sua escrava Joana. Esta versão, quanto à condição de Fortunato, afirma que ele era escravo, ainda observando que foi criado juntamente com os outros dez

filhos de Marcos Vieira, saindo da casa deste apenas quando já era adulto.

Na minha versão, isto é, dentro da minha proposta interpretativa, para se compreender as razões que levaram cada um destes grupos a significarem de forma diferente a fundação do grupo do Fortunato, é fundamental ter em mente o modo como a população de origem africana, ao longo do tempo, vem sendo representada pela sociedade brasileira.

Resgatar essa discussão sobre o conjunto de representações da sociedade mais geral a cerca do "negro" - escravo ou livre -, para compreender o "trabalho significativo" destes dois grupos, empregando a expressão proposta por Sahlins (1990), significa apontar que este passado nem sempre foi igual e que foi significado de modo diferente pelos agentes nele envolvidos.

Conforme Calhoub (1990) e Reis & Silva (1989), uma boa parte dos estudos históricos, sociológicos e antropológicos sobre a população de origem africana no Brasil, demonstram que o conjunto das representações engendradas na e pela sociedade colonial acerca do elemento escravo buscava, entre outras coisas, demonstrar e afirmar a inferioridade "natural" do escravo, justificando com isto a instituição da escravidão.

Para Calhoub (1990), a idéia da coisificação do escravo está presente já na década de 1860, no célebre trabalho de Perdigão Malheiros, quando este tentava demonstrar que o escravo era juridicamente considerado como "coisa":

"reduzido à condição de cousa, sujeito ao poder e domínio ou propriedade de algum outro, é havido por morto, privado de todos os direitos, e não tem representação alguma". (Calhoub,1990:36)

Nesta obra, prossegue o autor, Perdígão Malheiros já mostrava claramente que a instituição da escravidão pretendia tornar natural aquilo que era do domínio da construção social.

Essa mesma idéia, conforme Calhoub (1990), é explicitada por Fernando Henrique Cardoso em *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional*. Escreve Cardoso:

"Do ponto de vista jurídico é óbvio que no sul, como no restante do país, o escravo era uma coisa, sujeita ao poder e à propriedade de outrem (...)". (Calhoub,1990:36)

Uma outra idéia que também compunha esse conjunto de representações sobre o escravo era aquela que lhe negava o pertencimento à sociedade que o escravizara e a outra qualquer. Conforme Cunha, o escravo era

"um estrangeiro, não enquanto membro de uma outra comunidade da qual proveio, mas enquanto permanentemente alheio à comunidade que o escravizou". (Cunha,1985:12)

Assim, como mostra a autora, durante a escravidão, o escravo era por definição um ser sem raízes, pois somente deste modo seria possível torná-lo *"apropriável por outrem, outra família, outra sociedade"*. (Cunha, 1985:12)

Para a autora, conceitualmente falando, no período da escravidão, *"ser negro era ser escravo e ser escravo era ser negro"*. (1985:86) Negro

significava escravo e escravo significava negro. Desse modo, a diferença entre escravos e libertos era frequentemente ignorada, "*Tentava-se assim fazer coincidir status e cor da pele*", escreve Cunha. (1985:89) As diferenças internas dessa população não eram levadas em consideração, sendo representada como um bloco, um todo homogêneo e, neste sentido, também as definições eram coextensivas.

Falando especificamente do período colonial, Calhoub (1990) mostra que boa parte dos estudos historiográficos sobre o tema da escravidão se eximiram da tarefa de tentar conhecer a visão de mundo dos escravos e optaram por afirmar que estes introjetavam as representações que deles construía a sociedade branca senhorial. Nestas obras, conforme o autor a idéia é que

"os negros seriam incapazes de produzir valores e normas próprias que orientassem sua conduta social. A conclusão óbvia,(...), é a de que os escravos apenas espelhavam passivamente os significados sociais impostos pelos senhores". (Calhoub,1990:38)

Por outro lado, segundo o autor, a contrapartida dessa teoria é a idéia do escravo rebelde e assim

"Os negros, portanto, oscilavam entre a passividade e a rebeldia, sendo que os atos de inconformismo eram a única forma de os escravos negarem sua coisificação social e afirmarem sua dignidade humana". (Calhoub,1990:42)

Neste mesmo sentido está o trabalho de Reis & Silva (1989), ao afirmarem que

"A longa experiência colonial, no tocante às formas básicas de relacionamento, tem sido sintetizada através de uma dicotomia que permanece extremamente forte em nossa mentalidade coletiva. De um lado, Zumbi de Palmares, o treme-terra; do outro, Pai João, a submissão conformada". (Reis & Silva,1989:13)

O modo como a população de origem africana foi representada pela sociedade branca colonial compreende outros tantos aspectos, entre os quais estão os acima mencionados, formando um conjunto de representações que, baseado em preconceitos, estereótipos e apreciações negativas acerca dessa população, buscava, em última instância, reafirmar a superioridade "natural" de uns e a inferioridade, igualmente "natural", de outros e, portanto, legitimar o sistema vigente.

Avançando um pouco mais no tempo, pode-se ver que, mesmo aqueles cujas idéias se pretendiam "defensoras" desse segmento, os abolicionistas, por exemplo, apresentavam críticas à escravidão frequentemente associando o escravo ao atraso da chegada do progresso e, conseqüentemente, ao atraso do país. E se, como se viu acima, negro e escravo eram pensados como categorias co-extensivas, essa apreciação sobre os escravos estendia-se a toda a população de origem africana, fosse ela escrava ou não. Os negros eram associados ao atraso do país.

Santa Catarina não constitui exceção. Num trabalho intitulado *Negro em terra de branco*, Pedro (1988) mostra através de uma análise dos principais jornais catarinenses, qual era o conjunto de idéias sobre os negros, escravos ou livres, que circulava entre a população catarinense. A estes era atribuída a condição de "animais" ou "coisas"; "inferiores"; "desprovidos de inteligência"; "sem vontade própria"; "bárbaros e incivilizados"; "traíçoeiros e perversos"; "símbolos do ócio",

da "vadiagem e da ignorância", sendo, ainda, identificados como responsáveis pelo atraso do país. Como escreve Pedro (1988),

"Tudo isso é (...), uma reprodução a nível local de uma visão de mundo que atinge o país inteiro. Aqui e ali assume um colorido particular, em virtude das especificidades de Santa Catarina e de Desterro em particular, mas inegavelmente trata-se de pontos de vista que se tornam dominantes em termos nacionais".
(Pedro,1988:49)

E o que ocorre com este conjunto de representações no período pós-abolição? Conforme a autora citada, o lugar da população de origem africana no imaginário da sociedade catarinense pode ser percebido no modo como a Abolição foi significada em Santa Catarina.

"A emancipação dos escravos vai aparecer, aqui, escreve a autora, como resultado, pura e simplesmente, da ação benemérita de proprietários de bom coração imbuídos de espírito civilizatório".
(Pedro,1988:49)

Obviamente estas idéias estavam presentes em todo país, mas em Santa Catarina, como explica Pedro (1988), este aspecto foi enormemente destacado e a participação dos escravos nas atividades abolicionistas durante o processo de emancipação não foi sequer mencionada. Assim, o escravo é excluído do seu próprio processo de emancipação e, a condição de sujeito que lhe era de direito, foi concedida ao segmento branco da sociedade.

Uma outra característica do período abolicionista e pós-abolicionista em Santa Catarina que permite apreender um pouco o lugar do ex-escravo nesta sociedade, é a associação entre abolicionismo e imigrantismo, reflexo igualmente das idéias vigentes no país como um

todo. Se o imigrante foi associado ao progresso e desenvolvimento, o ex-escravo foi associado ao atraso. Assim, observa Pedro

"Nesse contexto, o progresso era entendido como exigindo o branqueamento do país. O tipo nacional escolhido como modelo foi o branco, exatamente o oposto daquele que até então produzira a riqueza na economia escravista". (Pedro,1988:55)

O próprio discurso abolicionista catarinense, conforme a autora, era explicitamente preconceituoso e, através de um fragmento extraído de um jornal catarinense da época, a autora mostra esse fato. Vale reproduzi-lo, na medida em que manifesta o pensamento catarinense acerca da população de ex-escravos:

"...a sociedade libertada do manto negro que há muito empanava o seu brilho ver-se-á feliz, desde que puder ver raiar por todo o tempo a aurora resplandecente da liberdade...para poder curar-se da mancha com que seus antepassados mimosearam-na, e que só tem servido de espantinho a todas as tendências progressistas". (Pedro,1988:58-59)

A sociedade catarinense, mais uma vez, apenas reproduzia as idéias predominantes no país como um todo e cujo objetivo não era outro senão "riscar do mapa" a população de origem africana.

Em complemento, Santa Catarina produziu uma historiografia cuja preocupação é afirmar, ressaltar e enaltecer a participação do imigrante europeu na formação do Estado. A contribuição da população de origem africana é simplesmente negada e a explicação oferecida é a especificidade do sistema de produção de Santa Catarina, no período Colonial. *Grosso modo*, o argumento é que Santa Catarina não desenvolveu nenhuma atividade do tipo colonial que exigisse um

contingente significativo de escravos, portanto, a expressão dos negros na composição da população do estado é insignificante. (1) Desse modo, escreve Leite (1988),

"Na região Sul (...), os descendentes de africanos vivem hoje uma situação dilemática e paradoxal. São percebidos, principalmente, enquanto testemunhas, provas vivas da superioridade do imigrante. No plano da representação, deixam de existir enquanto indivíduos, grupos ou cidadãos catarinenses. A existência concreta torna-se, na ordem simbólica, ignorada ou simplesmente negada". (Leite,1988:14) (grifo meu)

A versão dos moradores do Vale, apresenta Fortunato como escravo de Marcos Vieira e filho deste mesmo homem. A condição de Fortunato não é posta em dúvida. Afirma-se categoricamente que ele foi escravo. Pergunto se não estaria esta versão e, conseqüentemente, este modo de perceber os membros do grupo do Fortunato, muito próximo daquele que, durante a escravidão, conforme mostra Cunha (1985), considerava escravo e negro como "categorias coextensivas"? Dentro dessa lógica da coextensividade das categorias escravo e negro, se o grupo do Morro do Fortunato é de origem africana, logo, seu ancestral era escravo. No entanto, isto não diz nada se não for considerado, como se viu acima, que, igualmente coextensivos a estas duas categorias - negro e escravo -, é o conjunto de adjetivos que qualificam depreciativamente esse segmento.

Como já foi demonstrado pelos estudos que denunciaram e denunciam o racismo e a discriminação na sociedade brasileira, estas representações não desapareceram. Mudaram, talvez, de roupagem, como escreve Baiocchi (1983) em seu estudo sobre a comunidade de

origem africana no estado de Goiás, mas sua essência permaneceu quase inalterada:

"A escravidão termina, e a ideologia por ela gerada resiste ao tempo, sustentada por uma sociedade, onde os mecanismos de dominação apenas vestiram nova roupagem, amortecendo, mas não resolvendo os antagonismos iniciais de um sistema (colonial)".
(Baiocchi,1983:66)

Escravo e filho de um mesmo homem. Dupla sujeição, dupla dependência. Na versão dos moradores do Vale, aquele que cria é o senhor branco e Fortunato aparece como produto desse criador. Dentro desta lógica, Fortunato e, portanto, todo o grupo que com ele se identifica, devem sua existência, sua criação a este senhor branco. Não estaria aqui contida a idéia de sujeição ao poder de outrem? Não estaria aqui contida a crença de que este segmento da população é "naturalmente" incapaz de criar, de ser pessoa (2), portanto, sujeito e senhor de sua própria história? Indicar a escravidão como marco histórico do grupo do Morro não significa apontar para todos estes estigmas? Do modo como está narrada, sugiro, a versão dos moradores do Vale reafirma todos estes estigmas e oculta, em si, uma idéia de dependência que o grupo de moradores do Vale imagina tenha o grupo do Morro em relação a eles.

A versão dos moradores do Morro sugere um caminho diferente. O que pretendem os descendentes de Fortunato quando, na sua versão, afirmam que o ancestral era livre e "nasceu no ventre livre"?

Significa, a meu ver, dizer que os moradores do Morro não identificam seu ancestral com o conjunto de idéias, que se pretende representativo do escravo e que, como se viu, continua atuante. Isto é,

os descendentes de Fortunato não consideram estas idéias representativas de seu ancestral, porque a imagem que o grupo constrói deste é positiva, modelar, portanto, não pode ser associada ao escravo. O Fortunato da versão dos moradores do Morro é alguém autônomo, no sentido de que construiu sua própria existência; aquele que possibilitou a existência do grupo e, portanto, não se identifica com as representações acerca do escravo. Fortunato é aquele que cria, sendo, assim, ele o senhor.

Dizer que os moradores do Morro não identificam seu ancestral com a escravidão, não significa, entretanto, afirmar que eles desconhecem sua existência e vigência. Neste sentido, é quando aventam a possibilidade da mãe do ancestral ter sido escrava que o grupo do Fortunato assume a "coextensão" entre eles e a escravidão, negada quando representam seu ancestral. O recurso à lei do ventre livre, utilizado pelo grupo para justificar a liberdade de Fortunato é, igualmente, o reconhecimento que o seu marco histórico passa pela escravidão.

Mas porque lançam mão exatamente da lei do ventre livre para justificar a liberdade Fortunato ?

A meu ver, o argumento, para estar de acordo com a idéia que afirma que o ancestral nasceu livre e é sujeito histórico, não pode nem ser o da Abolição, nem o da liberdade concedida pelo senhor. E porquê? Em função de que, sugiro, ambas as explicações conduzem o ancestral a um estado de dependência e de submissão. Qualquer uma dessas duas justificativas retira de Fortunato, a condição de criador, de sujeito da sua própria experiência histórica. A versão dos moradores do Morro, como

foi sugerido, apresenta um ancestral autônomo, no sentido de alguém que construiu sua própria existência. Para os moradores do Morro, Fortunato é aquele que possibilitou a existência do grupo, portanto, sua imagem é a daquele que cria.

Assim, sugiro, nada melhor que uma lei, a Lei do Ventre Livre: não parece se tratar de uma concessão da parte dos senhores, como afirma a versão dos moradores do Vale; sugere "um direito adquirido" e, portanto, não implica em dependência em relação a outrem; além do que, no senso comum, a "lei" pretende-se inquestionável. Assim, a primeira sujeição construída pela versão dos moradores do Vale está desfeita: Fortunato não é e nunca foi escravo de ninguém.

Neste mesmo sentido é possível entender a questão da paternidade de Fortunato que, na versão do Morro, é apresentada como indefinida ou, se conhecida, é ignorada. Conforme sugeri, na questão da paternidade de Fortunato a versão dos moradores do Vale parece afirmar uma dependência que estes imaginam que os moradores do Morr^o tenham em relação a eles. Ao deixar indefinida a paternidade de Fortunato ou, simplesmente, desconsiderar a afirmação dos seus vizinhos do Vale, sugiro, o grupo do Morro está negando a existência dessa dependência. A meu ver, no plano do simbólico, para os moradores do Morro, Fortunato Justino Machado representa o Morro e Marcos Vieira o Vale e, aceitar a hipótese de que Fortunato é filho de Marcos Vieira, significa dizer que o criador do grupo é Marcos Vieira e não Fortunato. Mas, neste ponto ainda caberia perguntar porque, na sua versão, os moradores do Morro não lançaram mão de uma outra paternidade? A meu ver, o grupo do Fortunato construiu uma imagem de seu ancestral

que não admite um pai, pois ele é o próprio pai, ele é o criador: o **pai Nato**, isto é, aquele que já nasceu pai.

O ancestral da versão dos moradores do Morro não é alguém submetido ao poder do senhor branco e, como tal, incapaz de construir sua existência. Também não é alguém que se insurgiu no sentido de que liderou ou participou de revoltas contra os senhores. Dizeríamos que a imagem que o grupo construiu de seu ancestral não se identifica nem com a do "Pai João", nem com a do Zumbi.

Buscando obter informações que permitissem conhecer ainda mais a história do grupo e de seu ancestral, realizei uma breve incursão nos documentos do Arquivo Público Estadual de Santa Catarina, nos arquivos da Cúria Metropolitana e nos documentos do Cartório de Registros de Imóveis de Garopaba. Se na documentação da primeira fonte nada encontrei, o mesmo não ocorreu com as outras duas. Nos livros de batismo e casamento da Cúria Metropolitana localizei um registro de nascimento com o seguinte texto:

"Aos trinta dias do mez de Maio de mil oitocentos e sessenta e oito, nesta Matriz de São Joaquim da Garopaba, baptisei solenemente o inocente Fortunato, nascido nos fins de Março último, filho natural da crioulla Joanna, ambos escravos de Ignácio Pereira da Silva. Foram padrinhos Francisco Afonso e Francelina, ambos escravos de Ignácio Pereira da Silva."(Livro de Batismos de 1867 a 1869 , página 22)

A documentação oficial consultada vem confirmar a sugestão de que ambos os grupos significam de forma diferente e manipulam um mesmo acontecimento, porque como apontou Sahlins (1990), partem de diferentes interesses e experiências sociais. Por esta documentação,

Fortunato nasceu escravo, porém, para o grupo de seus descendentes é importante construí-lo como um homem livre. Através dessa representação buscam estabelecer uma relação mais simétrica com seus vizinhos do Vale. Por sua vez, estes últimos, ao afirmarem a condição escrava de Fortunato até a idade adulta, também estão construindo uma representação que está de acordo com sua visão de mundo e atende a seus interesses, isto é, manter vigente a idéia de superioridade dos brancos em relação aos negros.

As terras do Morro do Fortunato

Na versão do Morro, Fortunato Justino Machado, "*um preto baixinho e forte*", era um homem muito trabalhador. Segundo esta versão, as terras do Morro foram adquiridas por Fortunato com a primeira safra do café plantado. A compra das terras por Fortunato é um aspecto insistentemente destacado por seus descendentes. Muitas vezes, os moradores mais idosos fizeram alusão à existência de documentos para corroborar sua informação, embora, de fato, nunca tenham me apresentado tais documentos.

Para os moradores do Vale, Marcos Vieira, senhor e pai de Fortunato, num ato de "bondade", doou a Fortunato as terras que serviram de base para a constituição do grupo.

No Cartório de Registros da região, o auto de arrolamento e partilha dos bens deixados por ocasião do falecimento de Fortunato afirma que este adquiriu as terras antes do Código Civil, o que significa dizer que não há registros anteriores indicando como as terras foram adquiridas.

A meu ver, a lógica que orienta a questão da aquisição das terras aproxima-se da que orienta as questões da condição social e da paternidade de Fortunato, isto é, na versão dos moradores do Morro a autonomia e a não submissão de seu ancestral e, portanto, deles próprios, são as peças centrais.

Os descendentes de Fortunato, sugiro, assim como seus vizinhos do Vale, como será visto adiante, valeram-se da ambiguidade do termo aquisição (3), significando-o de acordo com sua visão de mundo e seus interesses. Parece que a questão está menos ligada ao plano objetivo que ao plano subjetivo, pois os descendentes de Fortunato, efetivamente, têm a propriedade da terra. O grupo, não esteve e nem está ameaçado de perder suas terras, como é o caso de outros grupos de origem africana já estudados. No caso dos Fortunatos, a preocupação é fazer frente à versão dos vizinhos do Vale.

Assim, parece-me que ao insistir que as terras do Morro são fruto dos esforços empreendidos pelo próprio Fortunato e, não da "bondade" do senhor, os descendentes de Fortunato ratificam a idéia de sujeito histórico, construtores de sua própria trajetória.

Uma outra sugestão ainda pode ser feita. Segundo Mauss (s/d), na noção de doação, de presente, está a idéia de retribuição e, receber sem retribuir é, de certa forma, subordinar-se àquele de quem se recebe a dádiva. Dentro desta perspectiva, a versão dos descendentes de Fortunato pode ser pensada como um modo de não estabelecer nenhuma relação de subordinação com seus vizinhos do Vale; nada foi recebido e, portanto, não há nenhuma obrigação, nem de retribuir, nem de subordinar-se àquele de quem se recebeu.

Ao afirmarem que as terras do Morro foram compradas, os descendentes de Fortunato estão, a meu ver, tentando, no plano da concretude das relações cotidianas com seus vizinhos, sair do lugar que lhes foi imposto pela sociedade como um todo - o da dependência e submissão - e que, como sugeri, orienta o olhar e a postura de seus vizinhos moradores do Vale.

É interessante observar que a versão dos moradores do Vale não discute se os moradores do Morro são proprietários ou não. Nem poderiam. No Cartório de Registros da região, o auto de arrolamento e partilha dos bens deixados por ocasião do falecimento de Fortunato garante aos seus descendentes a propriedade legítima das terras do Morro. O que parece estar em questão é a forma de aquisição destas.

A amplitude do termo aquisição é também nesta versão do Vale bem explorada, uma vez que o termo adquirir pode ter o significado tanto de comprar quanto de ganhar. É sobre esse ponto que as duas versões se embatem na busca de uma "verdade": Fortunato comprou ou ganhou as terras? Mais uma vez, vale lembrar que as versões são construídas de acordo com sua visão do mundo e de acordo com seus interesses.

No relato dos moradores do Vale, como se viu mais acima, Fortunato ganhou as terras do Morro. Primeiramente, esta versão conta de um senhor que, por sua "bondade", concedeu ao seu filho e escravo o mesmo tratamento que aos seus outros filhos. Diante disso é possível perguntar se o que está sendo enfatizado nesta versão não é o benevolentismo do senhor de escravos? Não seria esta versão uma reatualização do mito do "senhor benevolente"?

Segundo: a doação da porção de terras. Mais uma atitude "bondosa" desse senhor? Ou, quem sabe, uma tentativa de sugerir que esse senhor é o responsável pelo surgimento e existência do grupo? Permito-me ainda outra sugestão.

A idéia do senhor que faz uma doação de terras para seu escravo não é homóloga àquela que destaca a benevolência do senhor que "concede" a liberdade aos seus escravos? Como se viu anteriormente, no que se refere à abolição da escravidão, a particularidade de Santa Catarina foi significar este processo como produto do "bom coração" dos proprietários de escravos.

Ao insistir na doação das terras do Morro, na versão dos moradores do Vale não estaria novamente, como sugerido na questão da condição de Fortunato, a crença de que o segmento de origem africana é "naturalmente" incapaz de ser pessoa, portanto, sujeito de sua própria história?

Pode-se ir mais longe. A idéia de doação não teria ainda o objetivo de escamotear, como igualmente observou Bandeira (1990) junto à comunidade negra de Jacaré de Cima, a aquisição das terras por Fortunato, condição e marca da existência do grupo?

A versão dos moradores do Vale sobre o surgimento do grupo do Fortunato, que se expressa na sua representação sobre a fundação e existência do grupo, é uma versão senhorial, preocupada em fazer valer sua visão particular da história; uma história onde os brancos ocupam os papéis principais. A preocupação dessa versão dos moradores do Vale, sugiro, parece estar relacionada à possibilidade de submeter os

moradores do Morro à sua história e, deste modo, configura-se numa tentativa de deslegitimar, de negar a condição de sujeito e de criador de Fortunato e, portanto, de todo o grupo identificado na pessoa dele. Nesta versão, Fortunato é ofuscado pela presença do senhor branco. A versão dos moradores do Vale sobre a formação do grupo dos moradores do Morro expressa o lugar destinado pela sociedade catarinense à população de origem africana: o da invisibilidade. (4) Este é, ao meu ver, o interesse e a motivação desta versão.

As "lentes" através das quais os moradores do Vale percebem os moradores do Morro são as mesmas utilizadas por uma maioria dentro da sociedade brasileira e, no caso em questão, catarinense. A versão dos moradores do Vale faz parte e é inspirada pelo conjunto de representações daquela parcela da sociedade brasileira que, se considerando "naturalmente" superior à população de origem africana, discrimina e segrega.

A visão que orientou a versão dos moradores do Vale não é a mesma que orientou os moradores do Morro. O grupo dos moradores do Morro mostra que possui seu próprio conjunto de representações sobre o mundo e sobre si próprio neste mundo. Através dessa versão os descendentes de Fortunato mostram que não são meros "espelhos" dos significados dos moradores do Vale e, portanto, da sociedade branca em geral.

A meu ver estamos diante do que Bourdieu (1989) classificou como "luta de classificações", isto é, a luta pela definição da identidade regional ou étnica. Os descendentes de Fortunato, pode-se sugerir, ao imporem sua versão sobre o surgimento e existência do grupo estão

lutando para imporem sua identidade, construída a partir de uma outra visão que estes têm de si que não aquela forjada e veiculada pela sociedade branca.

Segundo Bourdieu, as lutas sobre a identidade étnica ou regional, quer dizer, sobre

"as propriedades (estigmas ou emblemas) ligados à origem através do lugar de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos, (...), são um caso particular das lutas de classificação, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e desfazer grupos". (Bourdieu, 1989:113)

Para Bourdieu o discurso regionalista (étnico) é performativo, sendo seu objetivo impor, contra a definição dominante e legítima, uma nova definição das fronteiras.

"O acto de categorização, escreve o autor, quando consegue fazer-se reconhecer ou quando é exercido por uma autoridade reconhecida, exerce poder por si: as categorias 'étnicas' ou 'regionais', (...), instituem uma realidade usando do poder de revelação e de construção exercido pela objectivação do discursos". (Bourdieu, 1989: 116)

Os vários trabalhos acerca de comunidades, núcleos, bairros ou grupos constituídos por população de origem africana têm sugerido a recorrência de narrativas que buscam explicar a origem dos grupos. É o caso, por exemplo, de *Negros de Cedro: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás*, de Baiocchi (1983); do trabalho de Queiroz Monteiro (1985), intitulado *Castainho: etnografia de um bairro*

rural de negros ou ainda do trabalho intitulado *Negros, Parentes e Camponeses: identidade e resistência na fronteira pioneira do Mato Grosso de Bandeira*. (1990) Esses estudos, realizados sob abordagens diversas e com objetivos diferentes, mostram a importância que possuem para cada um desses grupos estudados as narrativas que estabelecem a origem e a história de cada um deles. Em cada um deles a figura do ancestral aparece como um marco do surgimento e existência do grupo.

Falando especificamente dos trabalhos realizados em Santa Catarina, Teixeira (1990) e Martins (1991) apontam igualmente a existência e a importância da figura do ancestral na vida dos grupos, na medida em que são o marco das suas existências. No caso estudado por Teixeira (1990), os ancestrais são três famílias que se estabeleceram no local e constituíram o grupo negro de Valongo. Martins (1991), que estudou a comunidade cafuza localizada na reserva indígena de Ibirama, mostra que a referência do grupo é o casal formado por Jesuíno Dias de Oliveira e Antonia Lotéria.

São narrativas que contam o surgimento e a constituição dos grupos, buscando situá-los no tempo e no espaço. No caso aqui estudado, Fortunato Justino Machado é esta referência; o ancestral que representa este situar-se no tempo e no espaço, afirmando a historicidade do grupo.

Desde o período da escravidão, como se viu, à população de origem africana é negado o pertencimento à sociedade, sendo considerados como sem raízes, sem história. A sociedade brasileira como um todo vem, há muito, negando, escamoteando a presença e a participação da população

de origem africana nesta mesma sociedade. Neste contexto e para fazer frente a ele, os grupos de origem africana constroem suas próprias histórias, resolvendo, assim, uma questão que se apresenta no nível do relacionamento social cotidiano: ter uma história.

A versão dos moradores do Morro, sugiro, contrói a história do grupo, mas não uma história qualquer. Através de fragmentos do passado selecionados e combinados, os descendentes de Fortunato construíram sua história, uma história particular, que os define como um todo integrado. Os moradores do Morro identificam-se e são identificados como tendo uma mesma origem. Esta origem lhes possibilita construir a idéia de grupo, de unidade na diversidade e, é esta origem, eleita por eles próprios, que avalisa o conjunto das práticas cotidianas que identificam o grupo como específico, distinto. Neste sentido Cunha escreve:

"a identidade étnica refere-se a algo específico, uma origem histórica.(...) Pois a história não é necessariamente desfiada: basta que esteja implícita. Ela é, na verdade uma caução para o que realmente, no dia-a-dia, marca a identidade étnica, ou seja, 'a tradição' ou 'a cultura', modo imediato de manifestação da origem do grupo, caução que a ancestralidade confere". (Cunha, 1985:206)

Na versão do Morro, o seu ancestral, é representado como um homem bondoso, rico; um homem livre, que através de esforços próprios comprou as terras do Morro. A versão dos moradores do Morro sobre o surgimento e existência do grupo é muito próxima do mito, no sentido proposto por Lévi-Strauss (1978). Os mitos, segundo Lévi-Strauss, são respostas temporais e locais aos problemas planteados pelos ajustes realizáveis e as contradições reconhecidas como impossíveis de superar.

Contradições presentes já no nome do grupo, Fortuna e Infortúnio; contradições que dizem respeito ao marco histórico da existência do grupo - eles e a escravidão, relação esta que, reconhecida e negada na sua versão, é reafirmada na versão do Vale.

NOTAS

1. ver Cabral (1937, 1939,1979); Piazza 1982,1984); Hübener (s/d) .Sobre uma crítica a esta historiografia ver Leite, I.B. op.cit., p. 12-25.
2. Conforme Brandão (1986), pessoa é aquele que possui consciência do eu enquanto sujeito de seu mundo.
3. Conforme Novo Dicionário Aurélio: Adquirir: do latin acquirere. 1. Obter, conseguir, alcançar; 2. Obter por compra, comprar; 3. Alcançar, conquistar, granjear; 4. Assumir, tomar; 5. Passar a ter, vir a ter, criar, ganhar; contrair; 6. Fazer adquirir, proporcionar; 7. Ganhar dinheiro.
4. Esta sugestão sobre a invisibilidade imposta à população de origem africana em Santa Catarina foi feita por Leite, I.B. op.cit., p.12-25.

CAPITULO 3

"AQUI EM CIMA É TUDO PARENTE"

"AQUI EM CIMA É SO UMA FAMILIA"

"Os filho foram casando, ficaram aqui mesmo, aqui mesmo ficaram. Cada um fez sua casa e ficaram e foi criando a família tudo aqui." (neto de Fortunato Justino Machado)

Definições das categorias "parente" e "família"

Os moradores do Morro ao referirem-se a si próprios costumam, normalmente, dizer "*aqui é tudo parente*". Esta mesma identificação é utilizada pelos vizinhos do Vale que afirmam: "*lá em cima eles são tudo parente*". Tais expressões mostram que o grupo dos moradores do Morro do Fortunato não é nem um grupo de vizinhos, nem um grupo de amigos, mas sim um grupo de pessoas unidas por laços de parentesco, isto é, um grupo de parentes, que se identifica e é identificado como tal. Neste sentido, ao se identificarem como um grupo de parentes, os moradores do Morro do Fortunato estão, ao mesmo tempo, classificando as outras pessoas que não pertencem a seu grupo como não-parentes, ou na linguagem local, "*os de fora*". Como escreve Bandeira (1988), o parentesco identifica e afirma o NÓS -os parentes- em oposição aos OUTROS - os não parentes.

Se, entretanto, nas relações com seus vizinhos, bem como com outros grupos, todos os moradores do Morro são classificados como parentes, internamente esta categoria subdivide-se em outras. Assim,

um morador do Morro pode ser classificado como "*parente de perto*" ou "*parente mais chegado*" e "*parente de longe*" ou "*parente menos chegado*", ou ainda, "*parente legítimo*" ou "*parente ilegítimo*".

O mesmo ocorre com o termo família. Em muitas ocasiões ouvi os moradores do Morro, referindo-se uns aos outros, distinguirem entre aqueles considerados como da "família" e aqueles considerados como não pertencentes à "família". Uma mesma pessoa, porém, poderia, simultaneamente, pertencer e não pertencer à "família", o que denota a existência de mais de um conceito de família.

As genealogias de alguns moradores do Morro, apresentadas mais adiante e sobre as quais estão baseadas a maior parte das sugestões a seguir, possibilitaram compreender os diferentes sentidos atribuídos a cada uma destas categorias. Vejamos, primeiramente, a categoria nativa parente. As genealogias realizadas mostraram que, a princípio, são considerados "*parentes legítimos*", "*parentes de perto*" ou "*parentes mais chegados*", todos aqueles indivíduos que descendem de Fortunato Justino Machado e entre os quais o laço de parentesco está baseado num laço biológico de consanguinidade. A estes chamarei parentes Pl.

E quem são então os "*parentes de longe*", "*parentes menos chegados*" ou "*parentes ilegítimos*"? Nas genealogias realizadas, alguns dos informantes observaram que estes parentes "*não eram nada, eram só parentes*", justificando que o laço de parentesco se devia ao casamento com algum "*parente de perto*". Neste sentido, percebe-se que esta categoria se destina aos afins dos descendentes do ancestral,

aqueles cujo laço de parentesco se estabelece pelo casamento. A estes parentes chamarei parentes P2.

A categoria família é igualmente utilizada em dois sentidos. Num sentido, que chamarei família F1, designa o conjunto dos parentes P1, isto é, os indivíduos que descendem de Fortunato Justino Machado e que estão ligados entre si por laços biológicos de consanguinidade. Utilizada neste sentido, a categoria família abrange todos aqueles capazes de remontar até o ancestral através de laços de consanguinidade. Num outro sentido, que designarei por família F2, a categoria designa o conjunto dos parentes P1 somados aos parentes P2, isto é, os afins dos descendentes de Fortunato. O termo família no segundo sentido é normalmente utilizado nas relações com outros grupos.

Em suma, pode-se dizer que os diferentes sentidos atribuídos aos termos parente e família são congruentes com as noções antropológicas de consanguinidade e afinidade. Assim,

"Parentes de perto", "parentes mais chegados" e "parentes legítimos"= os consanguíneos(P1)

"Parentes de longe", "parentes menos chegados" e "parentes ilegítimos"= os afins(P2)

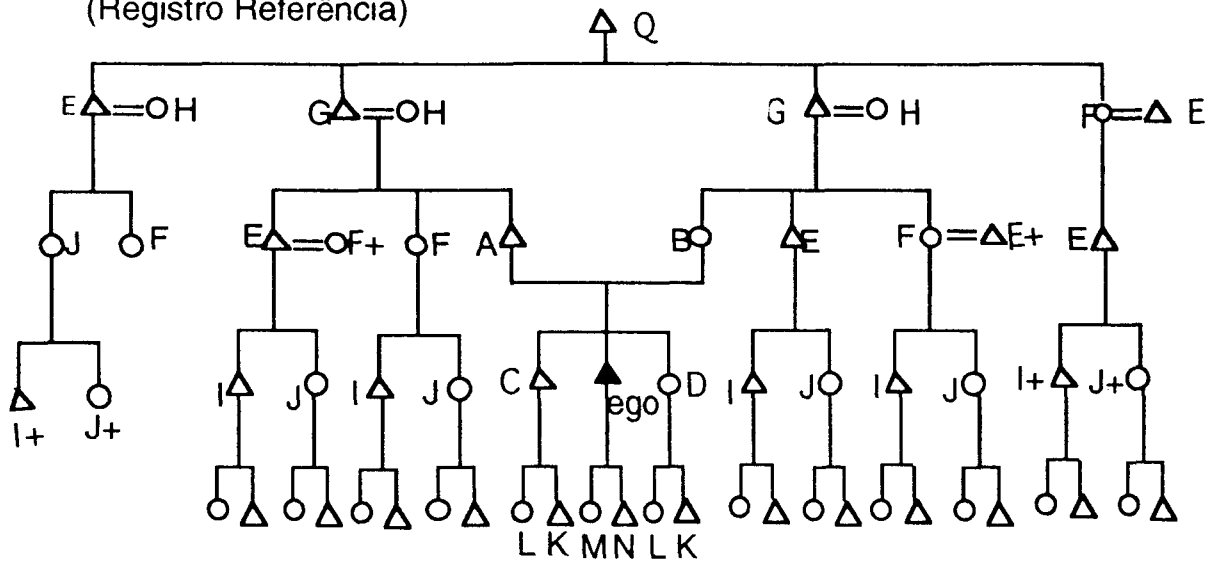
"Família"= o conjunto dos consanguíneos(F1)

"Família"= o conjunto dos consanguíneos e dos afins(F2)

A terminologia de parentesco no Morro do Fortunato

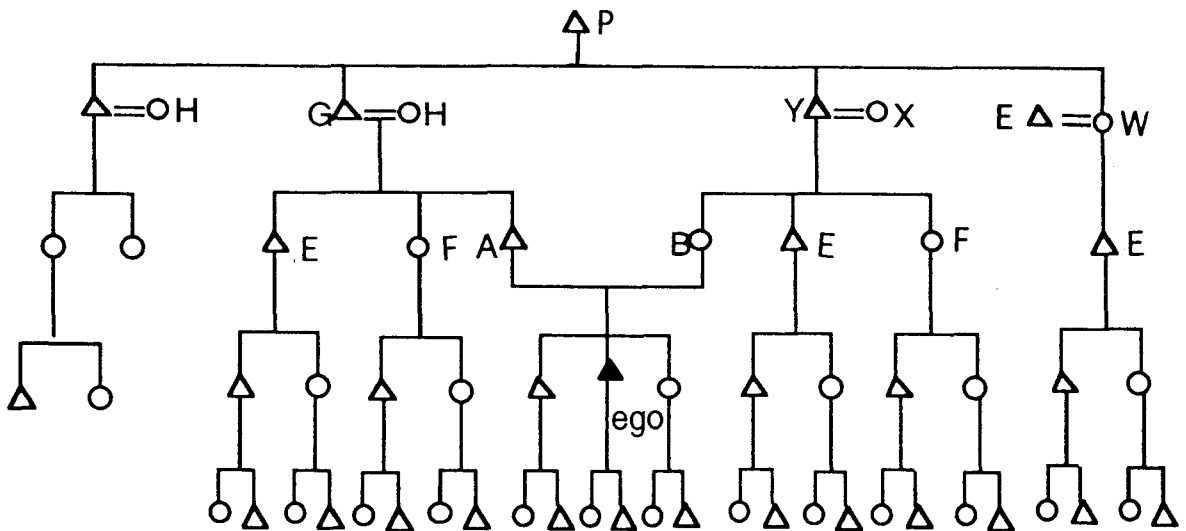
A seguir, apresento a terminologia de parentesco utilizada pelos descendentes de Fortunato, moradores do Morro. Em função de que não realizei um levantamento completo das genealogias de todos os moradores do Morro, por razões já explicitadas na parte metodológica, apresentarei aqui todas as genealogias recolhidas nos registros de referência e vocativo.

Diagrama I
(Registro Referência)



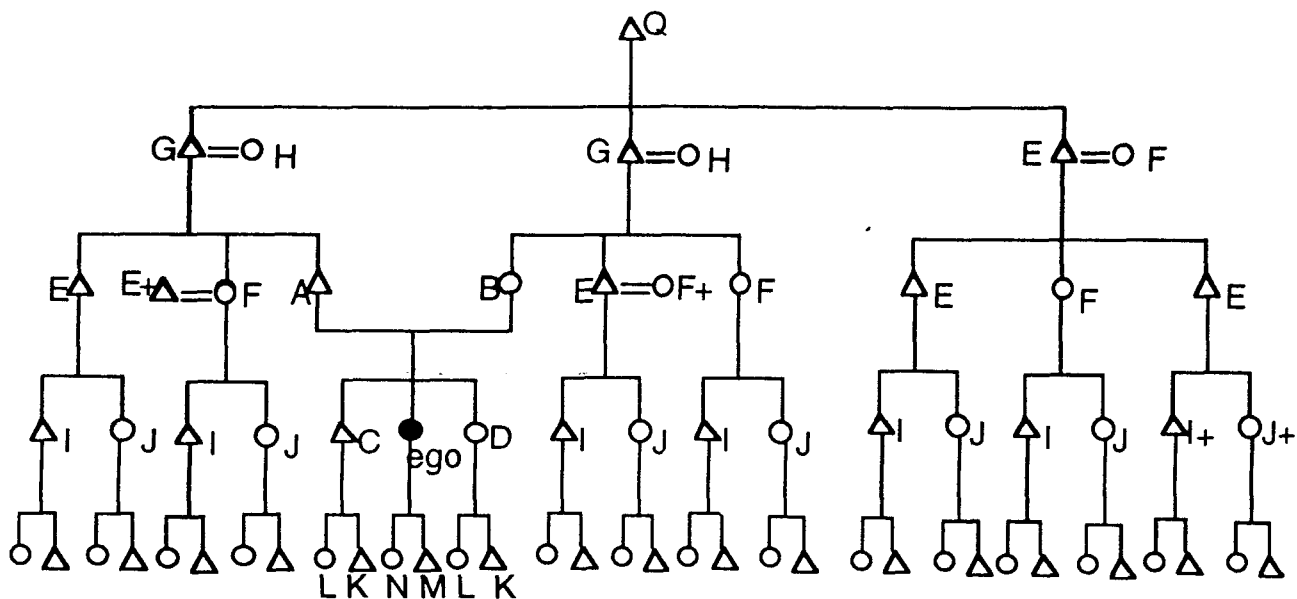
=pai B= mãe C=irmão D=irmã E=tio F=tia E+=tio longe F+=tia longe
 =avô H=avô I=primo J=prima I+=primo longe J+=prima longe K=sobrinho
 =sobrinha M=filha N=filho Q=bisavô

Diagrama I
(Registro vocativo)



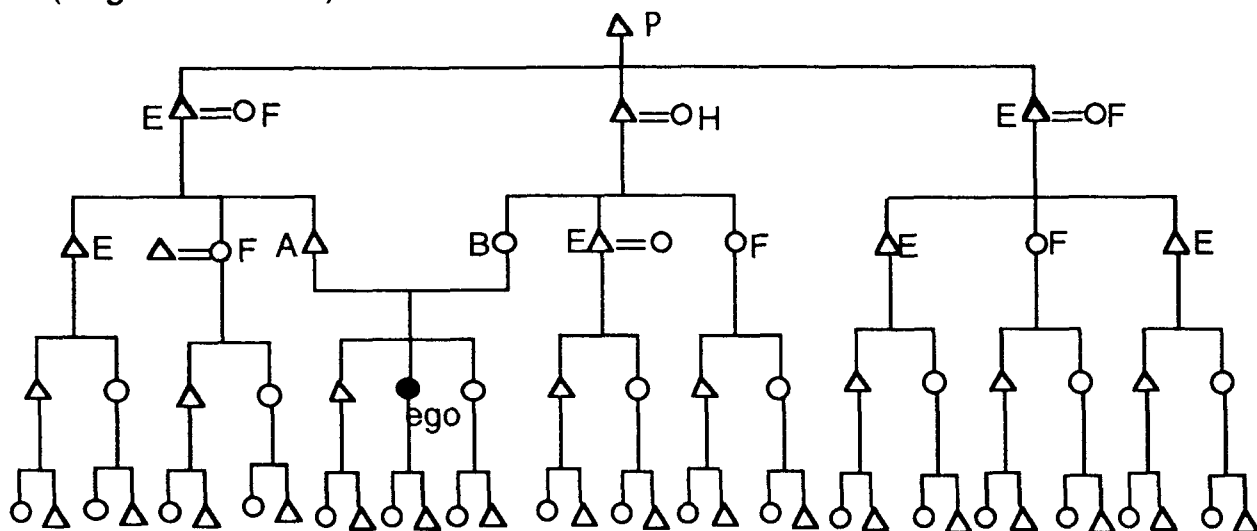
=pai B=mãe E=tio+nome F=tia+nome Y=dindinho
 =dindinha W=mana+nome H=vovô G=avô P=pai+nome

Diagrama 2
(Registro de referência)



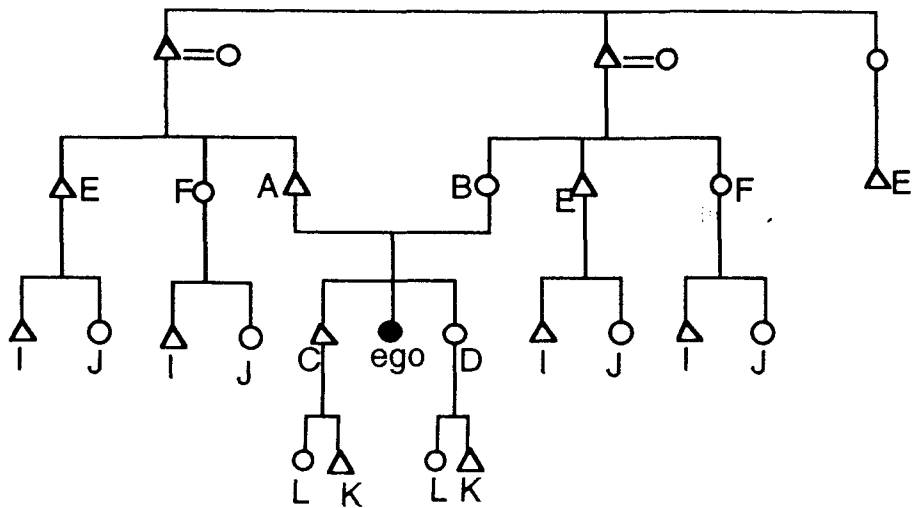
pai	E=tio	I=primo	K=sobrinho	Q=bisavô
mãe	F=tia	I+=primo longe	L=sobrinha	E+=tio longe
avô	G=avô	J=prima	M=filho	F+=tia longe
avó	H=avó	J+=prima longe	N=filha	

Diagrama 2
(Registro vocativo)



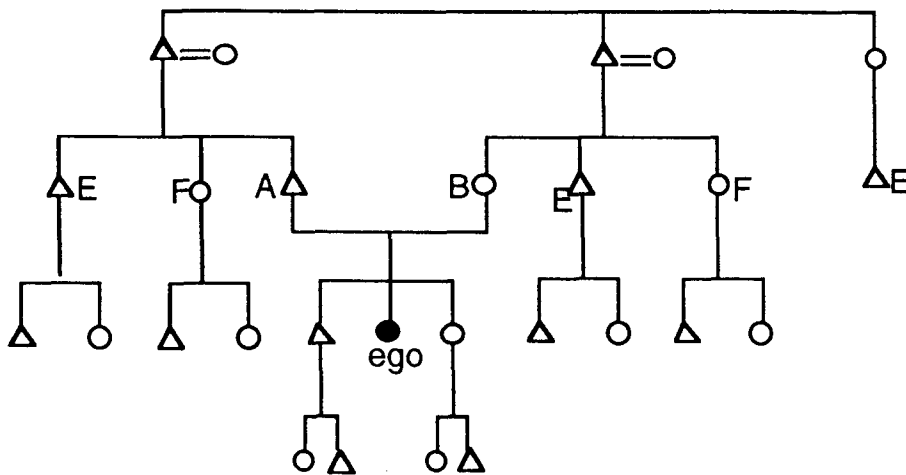
pai B=mãe E=tio+nome F=tia+nome G=avô H=avó P=pai+nome

Diagrama 3
(Registro Referência)



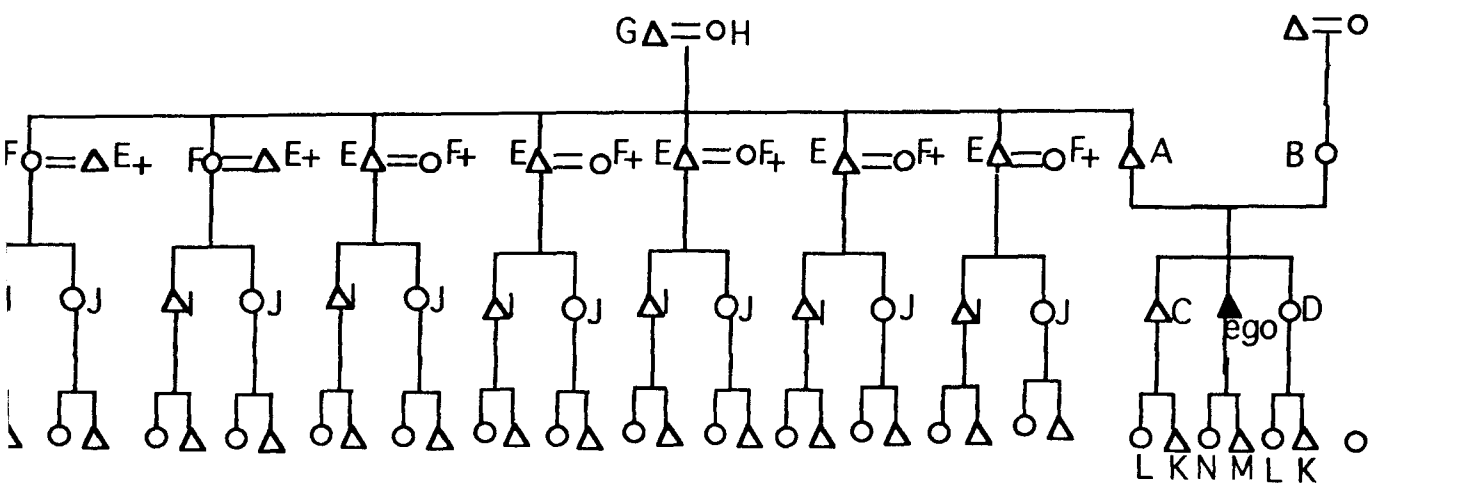
A= pai C=irmão E=tio K=sobrinho I=primo
 B= mãe D= irmã F= tia L =sobrinha J=prima

Diagrama 3
(Registro vocativo)



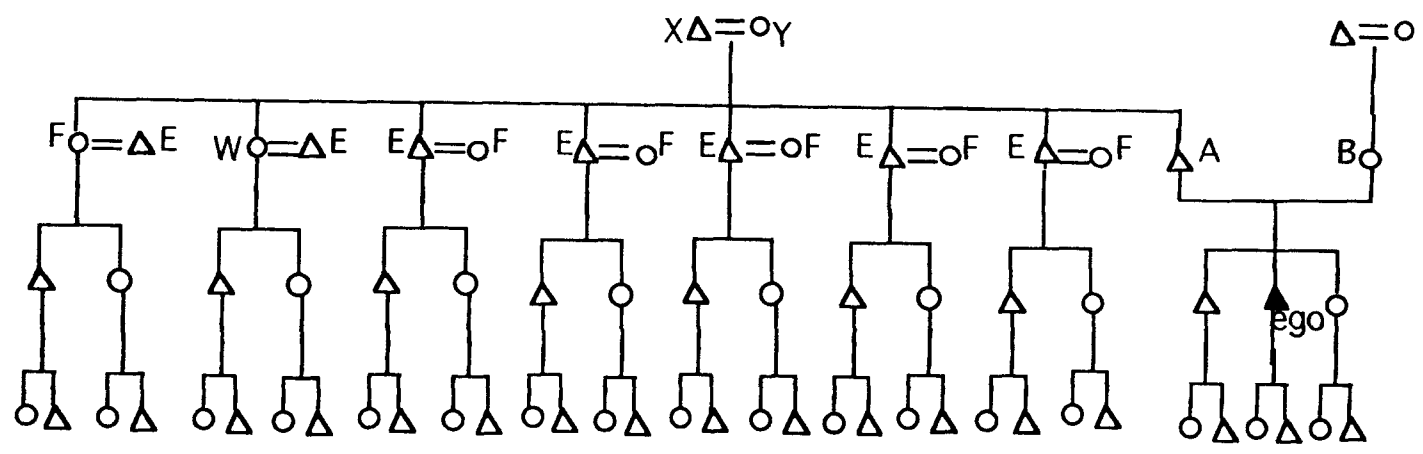
A=pai B=mãe E=tio+nome F=tia+nome

Diagrama 4
(registro de referência)



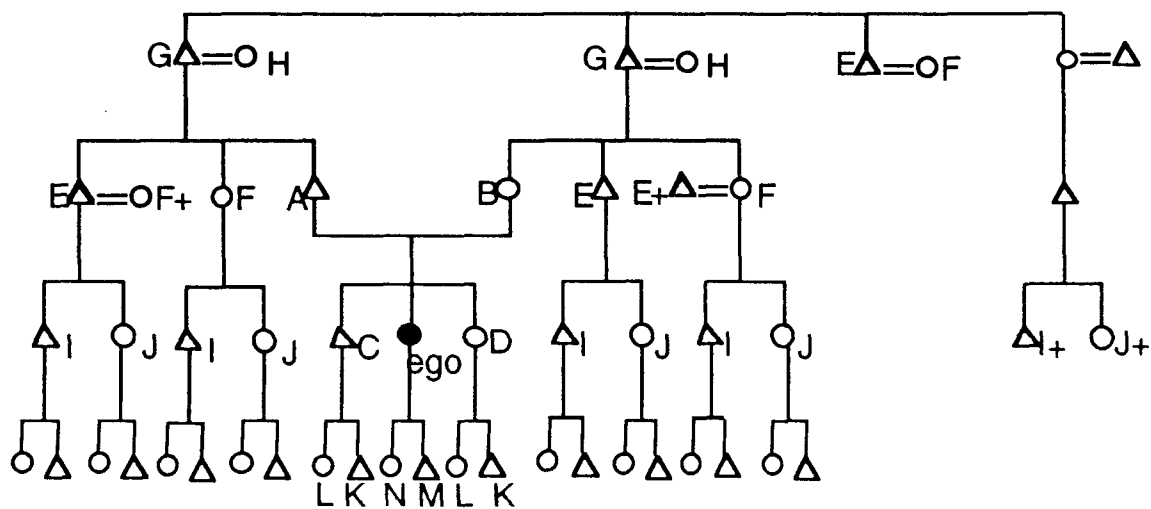
A=pai C=irmão E=tio F=tia G=avô I=primo K=sobrinho M=filho
 B=mãe D=irmã E+=tio longe F+=tia longe H=avó J=prima L=sobrinha N=filha

Diagrama 4
(registro vocativo)



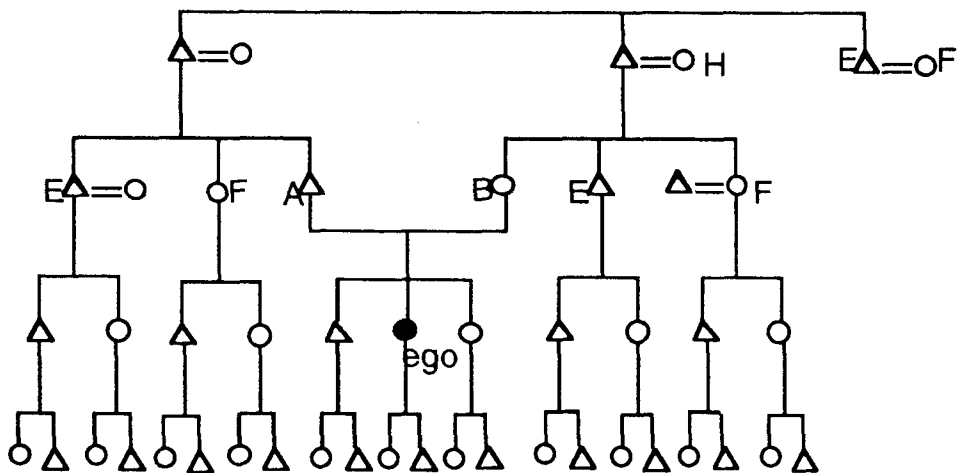
A=pai B=mãe E=tio+nome F=tia+nome X=pai+nome Y=dindinha
 W= mana+nome

Diagrama 5
(Registro de referência)



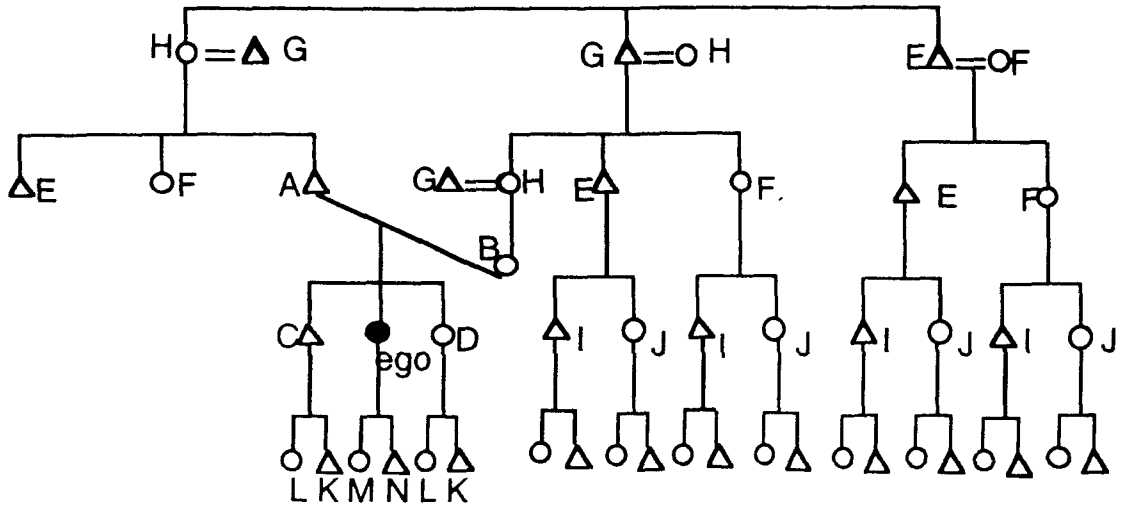
- | | | | | |
|---------|--------------|----------------|----------------|------------|
| A=pai | E=tio | G=avô | J=prima | L=sobrinha |
| B=mãe | E+=tio longe | H=avó | J+=prima longe | M=filho |
| C=irmão | F=tia | I=primo | K=sobrinho | N=filha |
| D=irmã | F+=tia longe | I+=primo longe | | |

Diagrama 5
(Registro Vocativo)



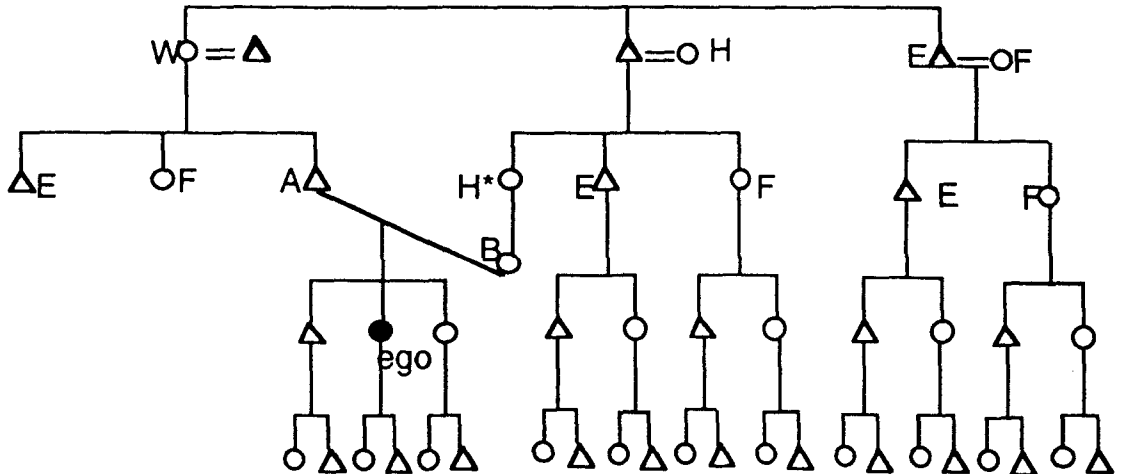
- | | | |
|-------|------------|--------|
| A=pai | E=tio+nome | H=vovó |
| B=mãe | F=tia+nome | |

Diagrama 6
(Registro de referência)



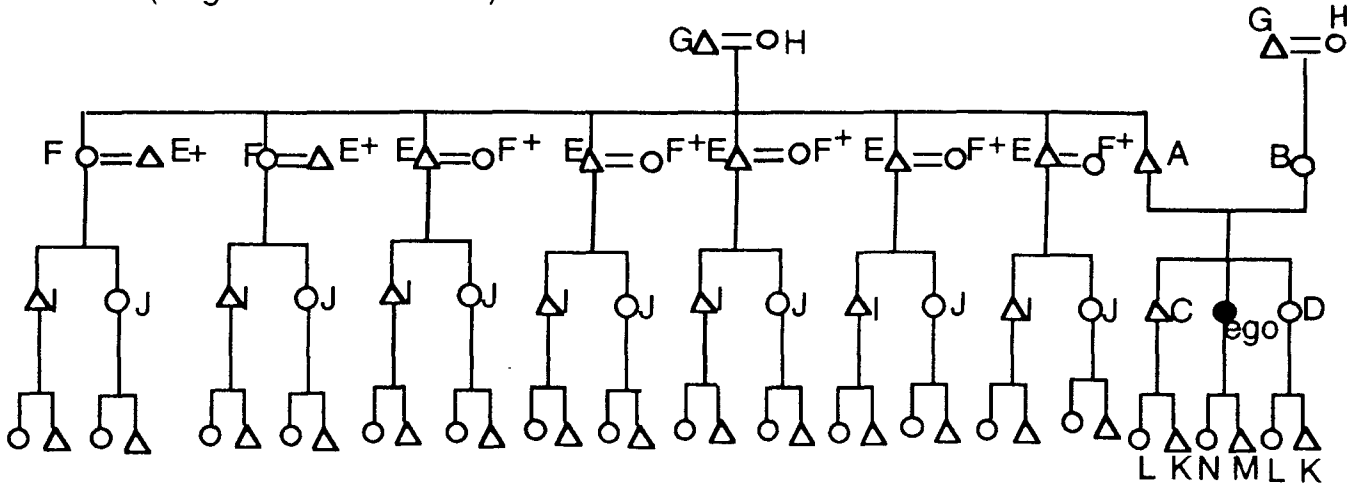
A=pai C=irmão E=tio G=avô I=primo K=sobrinho M=filha
 B=mãe D=imã F=tia H=avó J=prima L=sobrinha N=filho

Diagrama 6
(Registro Vocativo)



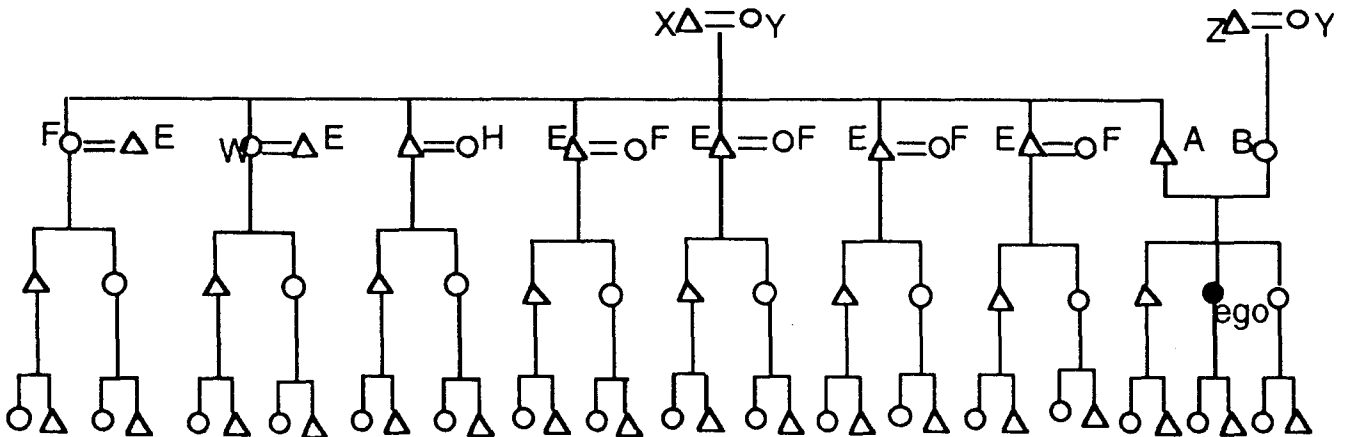
A=pai B=mãe E=tio+nome F=tia+nome H=vovó W=mana+nome H*=vó+nome

Diagrama 7
(Registro de referência)



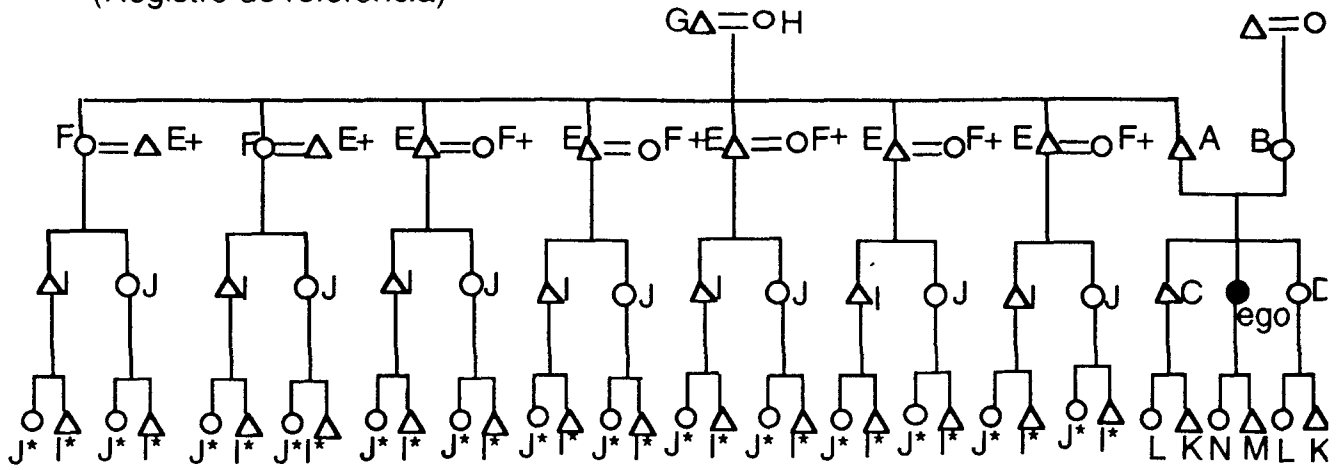
A=pai C=irmão E=tio G=avô I=primo K=sobrinho M=filho
 B=mãe D=irmã E+=tio longe H=avó J=prima L=sobrinha N=filha
 F= tia
 F+=tia longe

Diagrama 7
(registro de vocativo)



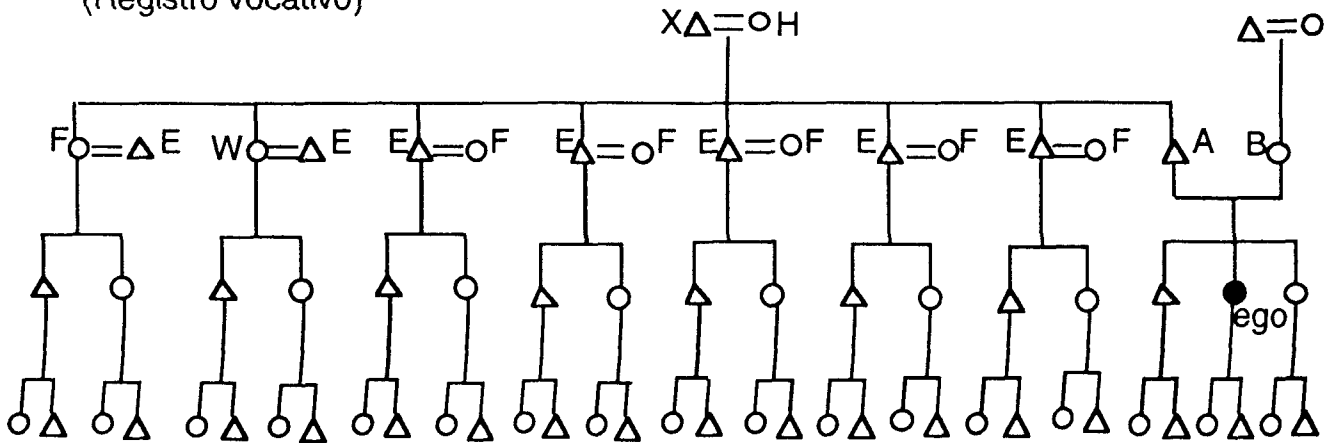
A=mãe B=pai E=tio+nome F=tia+nome X=pai+nome Y=dindinha Z=dindinho
 W=mana+nome H=vovó

Diagrama 8
(Registro de referência)



A=pai C=irmão E=tio F= tia G=avô I=primo K=sobrinho
 B=mãe D=irmã E+=tio longe F+=tia longe H=avó I*=primo 2°. L=sobrinha
 J=prima J=prima M=filho
 J*=prima 2a. N=filha

Diagrama 8
(Registro vocativo)



A=pai B=mãe E=tio+nome F=tia+nome H=vovó X=Pai+nome W=Mana+nome

Da terminologia acima apresentada, pode-se dizer, primeiramente, que os descendentes de Fortunato, moradores no Morro, distinguem parentes colaterais de lineares. Pode-se ainda perceber que Ego não distingue entre irmãos do pai e irmãos da mãe, utilizando os mesmos termos de parentesco para designar tanto os siblings da mãe quanto os do pai; nesta geração, a única distinção efetuada por Ego é entre os seus pais e os irmãos destes.

A terminologia apresentada acima ainda mostra que não há nenhuma distinção entre os filhos dos irmãos do pai e da mãe, isto é, primos cruzados e paralelos são designados pelo mesmo termo, apenas distinguindo-se do conjunto de siblings de Ego. Pode-se dizer que, de modo geral, o sistema terminológico de parentesco do grupo do Fortunato, não difere em muito daquele utilizado pela sociedade brasileira. Se olhada minuciosamente, entretanto, pode-se perceber que esta terminologia de parentesco do grupo do Fortunato apresenta algumas particularidades.

Na comparação dos registros vocativo e de referência das genealogias de n.ºs. 4, 7 e 8, pode-se perceber que dois dos termos de parentesco utilizados para designar os membros da família nuclear -pai, mãe, filho, filha, irmão, irmã- são também empregados com pessoas fora desta. É o caso do termo "pai", igualmente utilizado no tratamento com o pai do pai, no caso aqui, o fundador do grupo. O mesmo acontece com termo "mana", habitualmente utilizado na nossa sociedade no tratamento com a irmã e que, nos diagrama n.ºs. 4, 7, 8 aparece no

registro de tratamento com a irmã do pai e nos diagramas de n.ºs. 1 e 6 é utilizado no tratamento da irmã do pai do pai.

Estas "particularidades" da terminologia de parentesco acima apresentada vão de encontro à característica principal do sistema de parentesco da nossa sociedade onde, como observa Fox (1986), os termos de parentesco utilizados para os membros da família nuclear não são utilizados para ninguém fora dela. Tal característica, conforme Fox (1986), denota a importância primordial concedida à família nuclear nas sociedades onde a terminologia de parentesco é do tipo Esquimó, o mesmo não ocorrendo nas sociedades onde a terminologia de parentesco é de outro tipo.

Neste sentido, talvez, estas "particularidades", verificadas na terminologia de parentesco do grupo do Fortunato, apontem na direção de um grupo para o qual a importância da família nuclear é relativa. Passemos, agora, ao conjunto dos comportamentos e atitudes entre os parentes do Morro do Fortunato.

Comportamento entre parentes

Segundo Augé (1975), Radcliffe-Brown propõe que a aplicação de um termo de parentesco para com alguém tem seu equivalente em algum tipo de comportamento ou atitude, mesmo que em forma de pequenos gestos ou atitudes. Não se trata, como observa o autor, de um *"paralelismo rigoroso entre o sistema de denominações e o das atitudes"*, mas sim de se pensar na existência de uma relação entre a terminologia de parentesco utilizada por um determinado grupo e as atitudes e

comportamentos observados para/entre estes parentes.

O primeiro ponto a ser destacado deve ser que, do mesmo modo que ocorre na terminologia de parentesco, no Morro do Fortunato as atitudes entre os parentes marcam claramente a diferença entre os parentes consangüíneos e os afins. Isto pode ser percebido nas atitudes de solidariedade que, de modo geral, se entre os parentes consanguíneos (os parentes P1) são esperadas e, porque não dizer, obrigatórias, o mesmo não ocorre quando se trata dos parentes afins (os parentes P2).

Nas genealogias anteriormente apresentadas, as atitudes de solidariedade ocorrem, em regra, entre Ego e todos os seus consanguíneos, sejam eles colaterais ou lineares. A princípio e em qualquer circunstância, Ego deve estar disposto a ajudar seus consanguíneos e mesmo que, individualmente, não o deseje ou não o faça, deverá manifestar a intenção dessa atitude, evitando, desse modo, possíveis censuras da parte de seu grupo.

As atitudes de solidariedade entre Ego e seus consanguíneos são recíprocas e implícitas, isto é, consangüíneos devem ajudar-se entre si e estas atitudes devem ser espontâneas. Por exemplo, é muito comum que na realização de pequenos trabalhos, como cortar lenha, lavar roupa, consertar algum dano ocorrido na casa, etc., estes parentes "ofereçam" ajuda, mesmo que não tenha sido solicitada. O mesmo ocorre em situações de doença. No caso em que um consanguíneo, por motivos de doença, não possa realizar seus trabalhos agrícolas ou domésticos (no caso das mulheres), seus consangüíneos se revezarão para realizar tais atividades. Aqui, concretamente falando, é impossível que todos os

parentes prestem auxílio ao necessitado, entretanto, espera-se de todos a manifestação da disposição de auxílio, de ajuda. Percebe-se isto quando, em conversas ocasionais, os parentes do doente contam uns aos outros que ajudaram o necessitado ou que irão ajudá-lo, mesmo que isto não se concretize.

Por outro lado, quando se trata dos parentes afins, as atitudes de solidariedade não são obrigatórias. Um parente P1 pode negar-se a auxiliar um parente P2, sem que tal comportamento implique em censura por parte dos outros membros da família F1. Este é um comportamento recíproco, na medida em que os parentes afins, moradores do Morro, não têm a obrigação de prestar ajuda aos descendentes de Fortunato, sendo, entretanto, esta atitude muito censurada pelos últimos.

A ajuda dispensada às mulheres viúvas exemplifica com clareza as diferenças entre as atitudes de solidariedade para com consangüíneos e para com afins. No Morro, existem quatro mulheres nesta situação, sendo que três são parentes P1 e uma é viúva de um parente P1. Com relação a esta última, percebi que, enquanto o marido era vivo, recebia e prestava ajuda de/aos seus parentes consangüíneos, tanto que, durante o período em que ele se encontrava doente, seus irmãos, sobrinhos e primos paternos, bem como os filhos destes últimos realizaram todo o trabalho nas roças dele. Estas atitudes, entretanto, cessaram com a morte do marido e a maioria de seus consangüíneos residentes no Morro manifestou o desejo de que a viúva e seus filhos deixassem o local. A explicação para tal atitude: ela deveria procurar a ajuda dos "parentes dela", da "gente dela", da "família dela". Algumas

poucas vezes esta viúva e seus filhos receberam ajuda por parte das irmãs do falecido, moradoras no Morro, porém estas partilham igualmente da opinião mais geral de que ela deveria procurar a ajuda dos "parentes dela". A filha de uma irmã do marido falecido, comentando a situação da viúva disse: *"Como a dona A., ficô viúva. Ela tava falando, me deu uma pena dela, ela tava falando prôs lá de baixo que tava passando fome. Passando necessidade, que ninguém aqui ajudava ela"*.

As outras três viúvas são descendentes de Fortunato, sendo que duas delas eram casadas com primos e outra com alguém "de fora". De maneira geral, estas três viúvas recebem ajuda dos seus consanguíneos. São ajudadas nos trabalhos nas roças, nos trabalhos domésticos e no orçamento familiar, quando necessário. Entretanto, mesmo se tratando de mulheres pertencentes à família Fl, verificam-se diferenças nas atitudes de ajuda dispensada a cada uma delas, situação relacionada com a questão da herança da terra, como será visto mais adiante, quando este assunto for abordado. No momento, o que deve ser destacado é o fato de que, no Morro do Fortunato, as atitudes de solidariedade são exclusivas entre parentes consanguíneos, isto é, entre aqueles que descendem de Fortunato Justino Machado.

As atitudes de respeito, por sua vez, também apresentam esta mesma tendência. No Morro, deve-se assinalar, os filhos, seja qual for a situação, devem obediência absoluta ao pai e, como a mãe, jamais discutem as suas ordens. Mesmo em se tratando dos filhos(as) casados e/ou não residentes nas terras do pai, estes(as) devem total obediência a seu pai. Esta mesma atitude existe em relação à mãe, porém, não com

tal intensidade, havendo, normalmente, a possibilidade de discutir, aceitar ou rejeitar suas opiniões ou ordens.

De modo geral, deve-se obediência e respeito a todos aqueles que são classificados como "os mais velhos" (sejam homens, sejam mulheres), isto é, aqueles que estão uma ou duas gerações acima de Ego. Nos diagramas acima apresentados, bem como nas observações mais gerais realizadas, pode-se dizer que o comportamento de Ego em relação aos consanguíneos das gerações acima da sua (+1, +2) deve ser de respeito. Para com os avós, para com os tios e tias, maternos e paternos, o comportamento esperado é semelhante àquele reservado ao pai e à mãe, respectivamente. Em relação ao avô, os informantes das genealogias acima, bem como outros descendentes de Fortunato, relataram que nenhuma atitude de desrespeito era tolerada. Quanto aos tios e tias, isto pode ser percebido na atitude de Ego que ao encontrar os irmãs e irmãs de seus pais deverá cumprimentá-los dizendo: "a benção, tio fulano" ou "a benção, tia fulana". Ego utiliza esta mesma saudação com seus pais e, ao chegar em suas casas deve dizer: "a benção, minha mãe" ou "a benção, meu pai".

Mais uma vez é preciso sublinhar que esta atitude é obrigatória apenas para com os parentes P1. Por exemplo, um dos irmãos do pai de Ego do diagrama n°. 1 é casado com uma mulher "de fora" e ao chegar na casa de seu tio (irmão do seu pai) Ego cumprimenta-o dizendo: "a benção, meu tio". Porém, ao cumprimentar a cônjuge de seu tio, Ego não procede da mesma forma, limitando-se a um simples cumprimento.

Aqueles que estão uma ou duas gerações acima de Ego mantêm, em relação a este, um comportamento semelhante ao dos pais

de Ego, isto é, tios e tias consanguíneos (maternos ou paternos) e avôs e avós têm para com seus sobrinhos e sobrinhas, netos e netas, respectivamente, atitudes muito semelhantes às dos pais. Estes têm o direito e o dever de, por exemplo, repreender ou punir os(as) sobrinhos(as) ou os(as) netos(as). Nesse mesmo sentido, certa vez uma informante observou que os irmãos e irmãs do pai, os irmãos e irmãs da mãe, assim como os avós maternos ou paternos são, tanto quanto os pais, responsáveis pela educação, pela segurança, pela alimentação, etc., de Ego.

Atitudes de respeito se verificam igualmente na geração de Ego. O comportamento de ego em relação ao seu irmão mais velho, assemelha-se em muito àqueles prescrito entre pai e filhos. Os irmãos mais novos não devem e não têm o direito de discutir as decisões e as ordens do irmão mais velho, sendo ele, na maior parte das vezes, o "porta voz" do pai. Por exemplo, quando o pai, por algum motivo se ausenta, é o irmão mais velho quem coordena a vida da família, respeitando apenas as decisões da mãe, no campo restrito das atividades que são próprias a ela. É com o filho mais velho que o pai discute questões de trabalho, toma decisões; aos outros cabe apenas a função de executar o que foi determinado por ambos. Algumas vezes presenciei situações onde um irmão tentou discutir as ordens de seu irmão mais velho, terminando por ser o primeiro severamente advertido pelo pai e pela mãe, que lhe lembravam a posição do último.

No mesmo sentido, verifiquei que atitudes de brincadeira, de gozação ou troça acontecem frequentemente entre parentes P1 e parentes P2, sejam eles da mesma geração ou de geração alternada.

Dentro do conjunto de parentes consangüíneos (PI), porém, este tipo de atitudes verifica-se somente entre membros da mesma geração, raramente surgindo entre parentes de gerações alternadas.

O conjunto de atitudes entre as diversas categorias de parentes no Morro parece refletir, antes de mais nada, a distinção entre parentes consanguíneos e parentes afins. As atitudes de solidariedade e respeito são exclusivas entre parentes consangüíneos. Quanto aos parentes afins, apenas são aceitos pelo grupo e recebem sua ajuda enquanto se mantém o laço que os une ao grupo de consangüíneos. No que se refere às atitudes de respeito para com os parentes afins, não se pode afirmar que elas inexistem, mas sim que elas não são da mesma natureza daquelas dos parentes consangüíneos.

Embora não tenha encontrado um sistema de atitudes que evidencie uma relação particular entre o irmão da mãe (tio materno) e o filho da irmã (sobrinho uterino), como é o caso de outras sociedades onde o sistema de parentesco é diferente do nosso, viu-se que o conjunto das atitudes e comportamentos entre parentes apresenta, como o sistema terminológico, algumas "particularidades". Os comportamentos tidos como exclusivos dos/entre os membros da família nuclear (pai, mãe e filhos), no Morro, ao contrário, são estendidos à outros parentes consangüíneos fora desta. Ego, então, deve ter as mesmas atitudes de respeito para com seus pais e os irmãos e irmãs destes; tios(as) consangüíneos (irmãos e irmãs do pai e da mãe) desempenham um papel semelhante aos dos pais em relação aos sobrinhos e as atitudes de solidariedade são as mesmas para com irmãos ou primos. Noutras palavras, em termos de comportamento entre parentes e, ao contrário

do que ocorre na terminologia de parentesco, parece não existir uma distinção entre parentes colaterais e lineares e, para os descendentes de Fortunato, moradores ou não do Morro, a importância primordial é concedida aos parentes consangüíneos.

Neste sentido, as particularidades apontadas na terminologia e nas atitudes e comportamentos de parentesco do grupo de Fortunato permitem uma sugestão: a especificidade da organização do parentesco deste grupo.

Os descendentes masculinos de Fortunato

Em se tratando ainda das atitudes entre parentes, durante a realização das genealogias e igualmente em outras ocasiões, percebi que alguns informantes dedicavam mais atenção a determinados parentes em detrimento de outros. Primeiramente, os informantes das genealogias acima mostraram-se mais seguros e precisos quando o assunto eram a respeito dos parentes paternos, principalmente nos casos dos Egos das genealogias de n.ºs. 4, 7 e 8.

Não faltaram informações sobre o pai do pai, os irmãos do pai, os filhos dos irmãos do pai ou sobre os irmãos do pai do pai. Ao falarem sobre seus parentes, os informantes relatavam episódios, situações, normalmente, envolvendo os parentes do lado paterno. O mesmo não ocorreu quando se tratava dos parentes do lado materno. Sobre estes últimos, as informações resumiam-se ao nome e, algumas vezes, ao local de sua procedência. Informações que se caracterizaram pela raridade e

imprecisão e o detalhamento verificado nas informações sobre os parentes paternos não teve lugar.

Quanto aos outros informantes das genealogias de n.ºs. 1, 2, 3, 5 e 6 a distinção entre parentes paternos e maternos não é tão marcada, já que tanto o pai quanto a mãe de Ego são filhos dos filhos de Fortunato. Mas estes informantes repetiam o comportamento de seus pais, isto é, conheciam minuciosamente a vida dos avós que eram filhos do ancestral, enquanto que pouco conheciam sobre os cônjuges destes. Ainda percebi que estes informantes ao se referirem às gerações acima deles, +1, +2 ou +3, tendiam a destacar os parentes consanguíneos masculinos, ocorrendo uma espécie de "esquecimento" em relação aos consanguíneos femininos. Conheciam, por exemplo, mais detalhadamente as trajetórias dos filhos de Fortunato (fossem seus avós ou não) do que das filhas. Em relação a estas, alguns dos informantes acima não sabiam sequer dizer se elas residiram ou não no Morro. Tal esquecimento não se verificou em relação a nenhum dos filhos homens de Fortunato.

Em outras situações e com outros moradores do Morro, sejam parentes P1 ou P2, verifiquei uma tendência semelhante. Os relatos desses moradores pouco falam das mulheres e dos parentes afins do grupo sendo o destaque, o interesse dos informantes, voltado para os parentes masculinos descendentes de Fortunato. Neste sentido, até mesmo os parentes afins com quem conversei manifestaram uma preferência em falar sobre Fortunato, sobre seus filhos, sobre a situação social e econômica de Fortunato, sobre o trabalho realizado por ele e seus filhos, etc. e pouco disseram sobre suas próprias famílias de origem.

A relevância concedida ao lado paterno ainda pode ser percebida quando alguém do Morro ao referir-se aos pais de outro morador ou aos seus próprios, menciona apenas o nome do pai, não mencionando a mãe. Ao indagar sobre os pais de um morador, a resposta é: "ele é filho de João", "ele é da família de João" ou "eu sou filho de João", sendo a mãe citada apenas se solicitado.

Aqui percebe-se um "afunilamento" naquilo que foi dito anteriormente sobre a relevância concedida aos parentes consangüíneos: os parentes mais importantes para os moradores do Morro do Fortunato não são apenas os parentes consangüíneos mas, sobretudo, os consangüíneos masculinos.

Casamento e Residência

"Nem todos aqui casam com primo. Mas muito pouco. A maioria são casado com primo.(...) A gente casa com primo. Aí, vai ficando aquela família grande, aquela enlinhacera". (Neto de Fortunato)

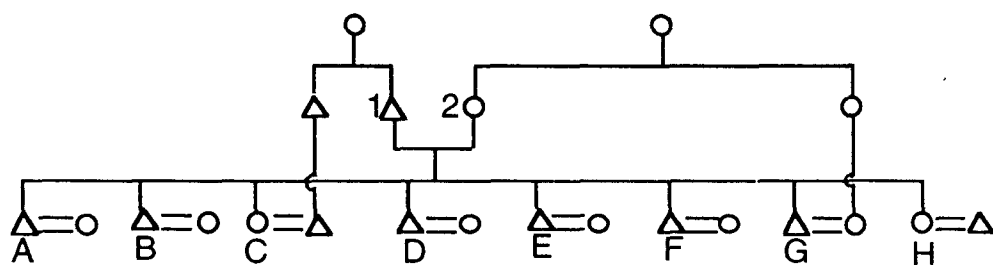
Com quem casam os descendentes de Fortunato?

Os descendentes de Fortunato recrutam seus cônjuges entre: A) os filhos(as) dos(as) irmãos(ãs) de seus pais, ou B) entre indivíduos originários de outros grupos, isto é, fora do grupo de parentes Pl. Nas três gerações descendentes de Fortunato um total de trinta indivíduos recrutaram seus cônjuges entre os membros do seu grupo de parentes

consangüíneos e um total de cento e quinze indivíduos uniram-se a indivíduos de outros grupos.(1)

Na primeira geração, entre filhos e filhas de Fortunato, predominaram as uniões com indivíduos não parentes ou, como afirmam os moradores atuais do Morro, com pessoas de "outras famílias". Dos oito filhos de Fortunato e Luiza, seis eram homens e duas mulheres. Seis entre estes casaram-se com indivíduos de famílias das localidades próximas, com as quais, segundo os informantes, não havia nenhuma relação de parentesco. Os outros dois filhos eram um homem que se casou com a filha da irmã da mãe, e uma mulher que se casou com o filho do irmão do pai. Ou seja, estes dois casaram-se com primos paralelos.

Diagrama A

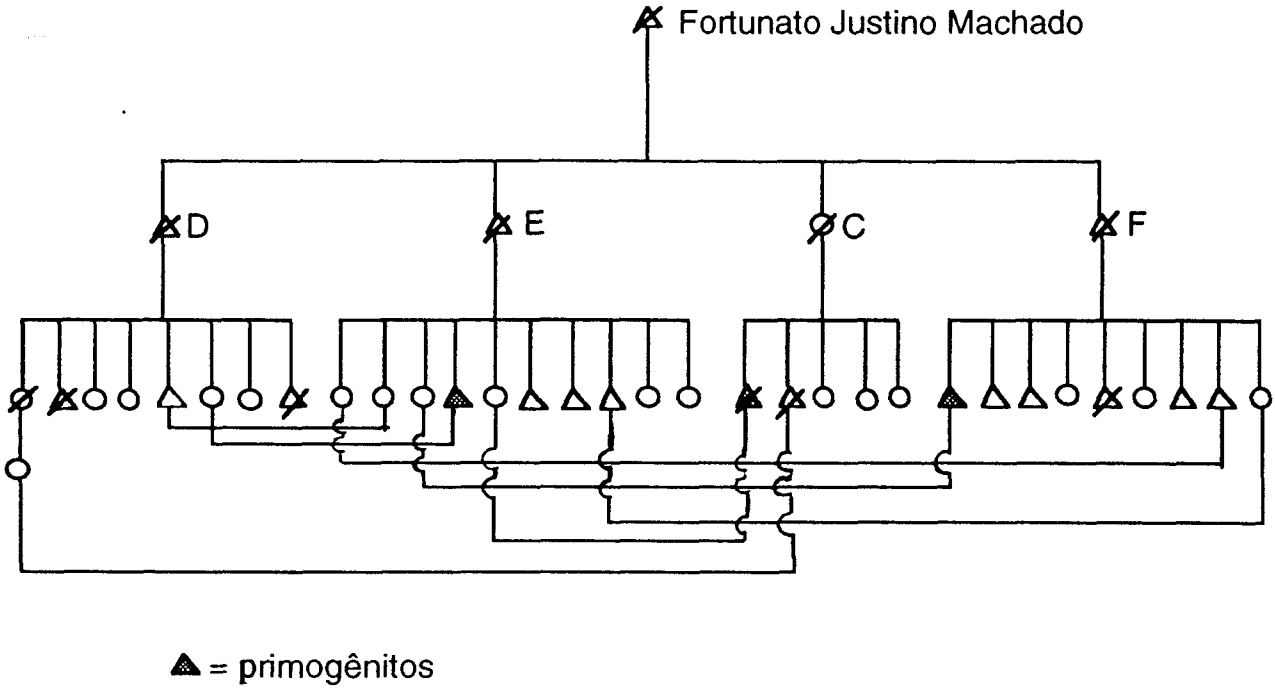


1- Fortunato Justino Machado

2 - Luiza Cristina da Conceição (ou Luiza Cristina Machado)

Na segunda geração, dos quarenta e um netos de Fortunato, quatorze uniram-se a primos. Destas sete uniões, cinco foram entre

primos paralelos, uma entre primos cruzados e outra entre primos de segundo grau. O restante dos netos recrutou seus cônjuges fora do grupo de parentes. Estas uniões entre primos envolveram apenas os filhos de quatro dos oito filhos de Fortunato, sendo que os descendentes dos outros quatro filhos de Fortunato procuraram seus cônjuges fora do grupo de parentes. O diagrama a seguir mostra as uniões realizadas dentro do grupo de parentes, na segunda geração.



A partir da segunda geração é possível perceber que foram, sobretudo, os primogênitos descendentes de Fortunato aqueles que recrutaram seus cônjuges dentro do grupo de parentes. Vejamos caso por caso.

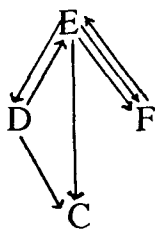
O descendente D teve oito filhos entre mulheres e homens. Dos filhos homens, entre os dois mais velhos, um casou-se com uma prima paralela. O descendente E teve dez filhos, sendo que dos quatro filhos homens apenas o primogênito e o mais jovem casaram-se com primas. No que se refere ao descendente C (a filha primogênita de Fortunato) dos seus cinco filhos, apenas os filhos homens casaram-se no grupo de parentes, sendo o primogênito com uma prima cruzada e o outro com uma prima de segundo grau. Por último, dos seis filhos homens do descendente F, o primogênito e o seguinte casaram-se com primas. Aqui ainda percebe-se que o número de filhos homens de C D, E e F casados dentro do grupo de parentes não ultrapassou jamais a dois.

Na terceira geração descendente de Fortunato verifiquei, até o momento da realização da pesquisa, um total de igualmente quatorze indivíduos que procuraram seus cônjuges dentro do grupo de parentes. Destas sete uniões, uma se deu entre primos paralelos, duas entre primos cruzados e quatro entre primos de segundo grau. Seguindo a tendência da geração anterior, dos sete homens descendentes de Fortunato que procuraram suas cônjuges dentro do grupo de parentes consangüíneos, três são filhos primogênitos. Embora o princípio da primogenitura não seja plenamente realizado, pois outros homens do grupo casaram-se igualmente com primas, pode-se sugerir que em se

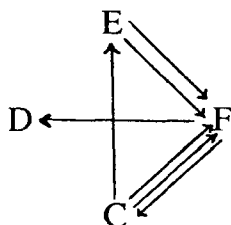
tratando dos primogênitos do grupo, parece existir uma preferência pela prima na escolha do cônjuge.

Sobre as uniões realizadas dentro do grupo de parentes consanguíneos, ainda se pode sugerir que entre os descendente C, D, E e F, existe uma espécie de "troca de mulheres", na medida em que as filhas destes circulam entre eles. Veja-se os esquemas que seguem:

2a. geração descendente de Fortunato



3a. geração descendente de Fortunato



Se considerarmos a possibilidade de que o conjunto dos filhos de cada um dos filhos de Fortunato constitui uma espécie de "facção", pode-se então sugerir que os quatro filhos acima, as quatro facções, seriam "unidades de troca", conforme definição de Lévi-Strauss (2), e que constituídas em pares, trocariam mulheres. Percebe-se que nas segunda a terceira gerações praticamente todas as possibilidades de "pares de unidades de troca" foram esgotadas e que nenhuma união ocorreu dentro da "facção", ou seja, estas "facções" são exogâmicas.

Ainda sobre a "troca de mulheres", percebe-se que, normalmente, aquele que recebe uma mulher, oferece uma outra àquele de quem recebeu. Isto permite sugerir uma tendência ao princípio da troca simétrica, onde as mulheres de um dos grupos desposam os homens de outro e vice-versa, conforme definição de Lévi-Strauss (3). Esta possível simetria na troca de mulheres se dá algumas vezes de forma direta e, outras, de forma diferida, conforme conceitos de P. Mercier (4).

Quanto às uniões realizadas com indivíduos de outros grupos que não o de parentes consangüíneos, não tomei conhecimento da existência de uma regularidade nestas escolhas, no sentido de que as uniões se dessem com grupos determinados. Os cônjuges "de fora" são provenientes de outras localidades, próximas ou não, com os quais o grupo do Fortunato pôde ou não manter relações anteriores.

Do que acima foi visto é importante ressaltar alguns pontos:

1º) a endogamia de parentesco não é obrigatória, mas possível;

2º) há indícios de uma endogamia de parentesco preferencial quando se trata dos filhos homens primogênitos;

3º) os primos (paralelos, cruzados ou de segundo grau) são os primeiros indivíduos dentro do grupo de parentes com quem o casamento pode ser realizado;

4º) os descendentes de C, D, E, F formam "unidades de troca";

5º) estas "unidades de troca" são exogâmicas;

6º) as trocas entre estas "unidades" apresentam uma tendência à simetria;

7º) os descendentes que não se casam dentro do grupo de parentes consanguíneos buscam seus cônjuges em diversos e diferentes grupos das localidades próximas, podendo existir ou não relações anteriores entre estes grupos e o grupo do Fortunato.

Não se pode dizer que as uniões matrimoniais ocorridas dentro do grupo do Fortunato sigam regras ou mesmo tendências no sentido de

prescrição ou proibição de uniões entre primos de tal ou tal tipo ou que exista endogamia, isto é, uma regra que obriga os indivíduos do grupo a escolherem seus cônjuges dentro do mesmo grupo a que pertencem, conforme define Schusky (1973). As uniões ocorridas dentro do grupo de parentesco envolvem, na maior parte dos casos, os primogênitos. Resta saber porquê.

Segundo Radcliffe-Brow (1978) o casamento diz respeito às alianças entre grupos de parentes, ou famílias. Leach (1978) observa que o casamento unifica dois grupos. Lévi-Strauss (1982) sugere que o casamento é um laço de reciprocidade entre dois homens através de uma mulher e que através do casamento dois grupos se ligam eternamente. Não poderiam, então, os casamentos entre primos do grupo do Fortunato serem pensados como alianças entre as possíveis "facções"? Sugiro que sim. O casamento, neste caso, não seria, como observa Augé (1975), apenas uma instituição que define uma relação entre dois indivíduos, mas que define as relações entre grupos e melhor seria falar de trocas matrimoniais.

Estas uniões, estas trocas, sugiro, reforçam os laços de solidariedade interna do grupo, mantendo sua coesão e unidade e, como sugere Woortmann (1985), as alianças ocorridas dentro do grupo, representam relações internas do grupo e ao mesmo tempo internalizantes deste. Assim, os primogênitos parecem ter sido os escolhidos para tal tarefa; são eles aqueles que, através dos casamentos com suas primas, reforçam os vínculos entre as "facções" do grupo, mantendo, desse modo, a coesão deste.

Onde moram os descendentes de Fortunato depois de casados?

Quando indagado sobre onde moravam os recém-casados da família Fl, um informante, membro da família Fl, respondeu de forma precisa e sucinta: "*Quem casa aqui fica aqui, quem casa fora vai embora*". Esta é, de forma geral, a regra para a residência dos recém-casados descendentes de Fortunato, ou seja, aqueles casados com indivíduos de outros grupos, com pessoas de "fora", estabelecem sua residência em uma nova localidade, isto é, fora do Morro, enquanto que aqueles casados dentro do grupo de parentes residem no Morro. Dos quinze casais cujos dois cônjuges são descendentes de Fortunato, apenas um não reside no Morro. Esta "patrilocalidade" refere-se à residência do novo casal na parcela de terras pertencente ao pai do noivo e não na casa do pai do noivo, porém, não exclui esta última possibilidade.

Se raros são aqueles que, casados com parentes, residem fora do Morro, igualmente raros são aqueles que, casados com pessoas de fora do grupo de parentes, residem no Morro. Nas três gerações descendentes de Fortunato apenas doze descendentes casados fora do grupo de parentes estabeleceram suas residências no Morro, sendo alguns temporariamente. Na primeira geração, dos seis filhos de Fortunato casados com pessoas de "fora", cinco moravam no Morro. Na segunda geração, dos vinte e sete indivíduos casados fora do grupo de parentes somente quatro residem no Morro e na terceira geração apenas três, após o casamento, estabeleceram suas residências no Morro, sendo que destes, um residiu temporariamente. Pode-se perceber que a cada geração o número de membros do grupo casados com indivíduos "de fora" que residem no Morro diminui. Passa-se do momento de formação

do grupo, onde todos os filhos de Fortunato estabeleceram suas residências no Morro, a um momento de estabelecimento do grupo, onde, parece, restringe-se a residência no Morro apenas àqueles casados dentro do grupo de parentes. Assim, são os primogênitos e suas famílias nucleares aqueles que, efetivamente, fizeram do Morro a base de sua sobrevivência e reprodução.

A linhagem do Fortunato?

No texto acima, quando procurei mostrar a organização do parentesco e do matrimônio no Morro do Fortunato, viu-se que "a família do Fortunato" tem dois sentidos. Me interessa aqui a família F1, isto é, o conjunto dos indivíduos que afirmam descenderem de Fortunato e que são capazes de mostrar suas ligações genealógicas com o ancestral. A "família do Fortunato" neste sentido lembra em muito uma linhagem. Vejamos o que dizem os teóricos.

Schuski (1973), entre outros, define linhagem como um grupo consanguíneo de parentes de descendência unilinear, onde apenas aquelas pessoas que realmente podem estabelecer sua vinculação com um ancestral comum estão incluídas, isto é, uma linhagem são todos os descendentes unilineares de um ancestral comum e conhecido.

Em *Os Nuer*, Evans-Pritchard (1978) define uma linhagem como um grupo que descende de um ancestral por uma linha determinada, cujos membros estão ligados genealogicamente, grupo este que inclui os descendentes vivos e mortos do fundador. Também Radcliffe-Brown (1978), define uma linhagem como um grupo onde cada um dos

membros pode traçar sua ligação genealógica com qualquer outro membro pela descendência de um ancestral comum conhecido. Augé (1975) considera a linhagem como:

"Grupo de filiação unilinear em que todos os membros se consideram como descendentes, quer em linha agnática (patrilinhagem) quer em linha uterina (matrilinhagem), dum(a) antepassado(a) comum conhecido(a) e nomeado(a), e são em princípio, capazes de descrever as ligações genealógicas que os ligam uns aos outros de forma a remontar por uma linha genealógica ininterrupta (mencionando todos os graus intermédios)." (Augé, 1975:27,28)

A questão que se coloca é que nestas definições uma linhagem é sempre um grupo de filiação unilinear, isto é, o pertencimento ao grupo é dado através de uma linha, seja paterna ou materna. Neste sentido, Augé (1975), entretanto, ao discorrer sobre o princípio de filiação unilinear, chama a atenção para o fato de que

"não existe filiação unilinear pura: todas as sociedades admitem em certo modo o parentesco nas duas linhas; mas em regime de filiação unilinear a tônica é posta numa das duas linhas, de modo que, neste aspecto, a extensão do parentesco é muito mais importante: há um maior número de parentes que são reconhecidos como tal, porque o parentesco transmite-se de geração em geração, ao passo que do outro lado vai caindo no esquecimento." (Augé, 1975:16,17)

Ou como escreve Radcliffe-Brown (1978), em sistemas de parentesco onde a ênfase é numa linha, agnática ou uterina, as relações mais importantes são aquelas com os membros da própria linhagem.

De certo modo, como mostrei mais acima, é isso que ocorre no grupo dos descendentes de Fortunato. Na segunda geração descendente de Fortunato, por exemplo, os parentes do lado materno foram

praticamente esquecidos; as informações, as lembranças, sobre estes são raras e imprecisas.

Na terceira geração descendente, pode-se perceber um distanciamento nas relações do grupo de descendentes com os filhos das mulheres do grupo; salvo se estas casaram-se com primos, pois neste caso as crianças são filhas de homens Fortunato. Não se trata de afirmar que as relações entre os filhos destas mulheres e o grupo de seus consangüíneos inexistem, mas trata-se de se ter em conta o fato de que há, realmente, uma diferença no tipo de relações que existe entre os filhos dos homens Fortunato e das mulheres Fortunato: eu sugeriria que os filhos dos homens Fortunato pertencem à família F1, enquanto os filhos das mulheres pertencem à família F2. Como observa Schusky (1973), quando as pessoas traçam sua ascendência e descendência apenas através de um sexo, estamos diante de um grupo de descendência unilinear, porém, este tipo de descendência não exclui as outras pessoas como não relacionada, estes parentes são apenas de uma natureza diferente, uma vez que estão excluídos do grupo de descendência.

Nesse sentido, no que se refere à questão da filiação, sugiro, no grupo dos descendentes de Fortunato, a família F1, tem uma forte tendência à patrilinearidade. Assim, a família do Fortunato pode ser pensada como um grupo onde são considerados como membros aqueles que descendem do ancestral por via paterna.

Mas estas não são as únicas características de uma linhagem. Augé (1975) aponta a unidade de residência (sejam bairro, aldeia, grupo de vizinhos, lugarejo) como um dos critérios que caracterizam uma

linhagem. Evans-Pritchard (1978) observa que, entre os Nuer, cada linhagem está associada ao território que ocupa, mesmo que nem todos os membros da linhagem vivam juntos nesta área, como é o mais frequente. Nesta área, mostra o autor, estão parte dos membros da linhagem e outras pessoas, os afins ou os adotados pela linhagem, que estão ligados aos primeiros e que se identificam com a linhagem. Leach (1976) observa, igualmente, a associação entre a linhagem e o território em que está localizada e acrescenta que a idéia que associa a localidade aos membros de um grupo perdura geração após geração, independentemente das mudanças ocorridas no grupo de parentes que reside no local.

A família do Fortunato, como as linhagens, viu-se está identificada com um território específico - o Morro do Fortunato - e apenas uma pequena parcela da totalidade dos membros, efetivamente, reside neste local, modificando-se a cada geração. Mostrou-se, também, que a maior parte dos parentes afins que residem no Morro identificam-se com a linhagem a tal ponto que preferem falar do ancestral e dos seus descendentes a falar de suas próprias famílias de origem. Esta mesma conduta foi verificada em alguns parentes afins não residentes do Morro.

Uma outra característica das linhagens é, segundo Meyer Fortes, (1975) a sua continuidade no tempo, isto é, uma linhagem existe enquanto existem seus membros. Em relação a esta questão, Evans-Pritchard (1950) diz que não se pode falar de linhagem antes de três ou quatro gerações. Segundo Schusky (1973), as linhagens continuam mesmo após a morte dos indivíduos que fazem parte do grupo. O grupo de descendentes de Fortunato, não é um grupo temporário como uma

parentela, por exemplo; há quatro gerações que ele existe como tal, como um grupo distinto de parentes ligados por laços de consangüinidade e descendentes de um mesmo ancestral.

As linhagens, escreve Augé (1975), são também unidade de *entreaajuda* onde seus membros cooperam, por exemplo, nos trabalhos coletivos. Esta é, sem dúvida, uma das principais características do grupo dos descendentes de Fortunato, como será visto no próximo capítulo. Não só no que diz respeito aos trabalhos coletivos, mas igualmente nos trabalhos e atividades individuais dos membros do grupo. No grupo do Fortunato, a *entreaajuda* se dá no sentido de que cada membro é responsável pela existência dos outros, bem como pelo grupo em si mesmo. O grupo do Fortunato parece ser uma linhagem no sentido dado ao termo por Meyer Fortes (1975), isto é, não apenas uma coleção de pessoas unidas por circunstâncias de nascimento, mas um grupo de filiação cuja ordenação das pessoas está à serviço de fins sociais e pessoais, onde os principais são o sustento do grupo, a criação das famílias e a preservação da saúde e do bem estar dos seus membros.

A linhagem e a exogamia

Os vários autores acima mencionados são unânimes em afirmar que as linhagens são essencialmente unidades exogâmicas. Dentro de uma linhagem, todas as mulheres são consideradas irmãs, escreve Augé (1975), sendo, portanto, proibidos o casamento e as relações sexuais com elas. A este respeito, Schusky (1973) ressalta que, dentro de uma linhagem, todos os laços de parentesco são consangüíneos e as relações são consideradas muito próximas daquelas entre siblings, sendo, então, a exogamia uma das principais características das linhagens .

No caso do grupo de descendentes de Fortunato, porém, viu-se que se verificam casamento entre consangüíneos. Entretanto, dois pontos devem ser lembrados. O primeiro diz respeito à sugestão que fiz sobre a possibilidade do grupo do Fortunato estar dividido em outros pequenos grupos, "facções", identificadas cada qual com o nome de cada um dos filhos do ancestral. A formação de linhas é mais uma das características das linhagens. Vejamos.

Uma linhagem, afirma Radcliffe-Brown (1978), é dividida, normalmente, em ramos, como por exemplo, numa linhagem agnática onde o antepassado fundador teve dois filhos, cada um destes pode tornar-se fundador de ramos consitutidos de seus descendentes na linha masculina. Estes ramos, prossegue o autor, são unidos pelo fato de que seus fundadores eram irmãos. Augé (1975), neste mesmo sentido escreve que

"uma linhagem em expansão demográfica pode dividir-se em vários ramos ou linhas de filiação, que não se separam (verdadeiramente), mas que se distinguem umas das outras quer pela necessidade de constituir unidades mais manejáveis na vida cotidiana quer pela necessidade de definir diferenças estatutárias no interior da linhagem; neste caso, apesar de continuarem a referir-se a um mesmo ascendente comum conhecido (o antepassado da linhagem), quando se trata de cooperar entre si, as diferentes linhas de filiação exprimem, por outro lado, a sua (relativa) autonomia, referindo-se ao ascendente mais próximo que originou cada uma delas(...)" (Augé, 1975:32-33)

A citação é longa, porém necessária, na medida em que apóia o que sugeri para o grupo dos descendentes de Fortunato. Não se trata, de segmentação, uma cisão de linhagem, ocasionada, segundo Maquet (5), quase sempre por rivalidades ou conflitos, resultando na constituição de outras linhagens autônomas e independentes daquela de origem. As "linhas" ou "facções" que sugiro existirem dentro do grupo do Fortunato não chegam a constituir "segmentos autônomos", mas fazem parte, compõem a linhagem; aproximando-se mais da idéia sugerida por Augé (1975), de *"unidades mais manejáveis na vida cotidiana"*.

Neste sentido, viu-se que os casamentos ocorridos entre parentes consangüíneos envolvem primos que pertencem a "linhas" ou "facções" diferentes, não se verificando nenhuma união entre primos de uma mesma "facção", o que sugere uma exogamia.

Em segundo lugar, deve-se lembrar que as uniões dentro do grupo não são generalizadas e que, na maioria dos casos, restringe-se aos primogênitos. A maior parte dos descendentes de Fortunato, como se

viu, recrutou seus cônjuges fora do grupo de parentes consanguíneos. Os informantes a quem foram colocadas questões no sentido de conhecer as razões dos casamentos entre primos, expressaram uma posição contrária às uniões deste tipo. Nesta questão, é preciso lembrar que o parentesco, como define Héretier (1989), isto é, as relações entre homens mediante laços baseados na consaguinidade e na afinidade é um fenômeno ideológico e, como observa Woortmann (1977), manipulado pelos grupos de acordo com suas necessidades. Talvez, ocorra que o que se configura como interdição para a maioria -a endogamia de grupo- seja "prescrição" no caso dos primogênitos.

Sugeri que as uniões ocorridas entre primos parecem objetivar o reforço dos laços entre os membros do grupo, mantendo, assim, a sua coesão e, neste sentido, possivelmente os primogênitos foram eleitos para tal tarefa. Essa tarefa está relacionada com a manutenção de um outro aspecto vital para a existência do grupo: a terra.

Os donos da terra

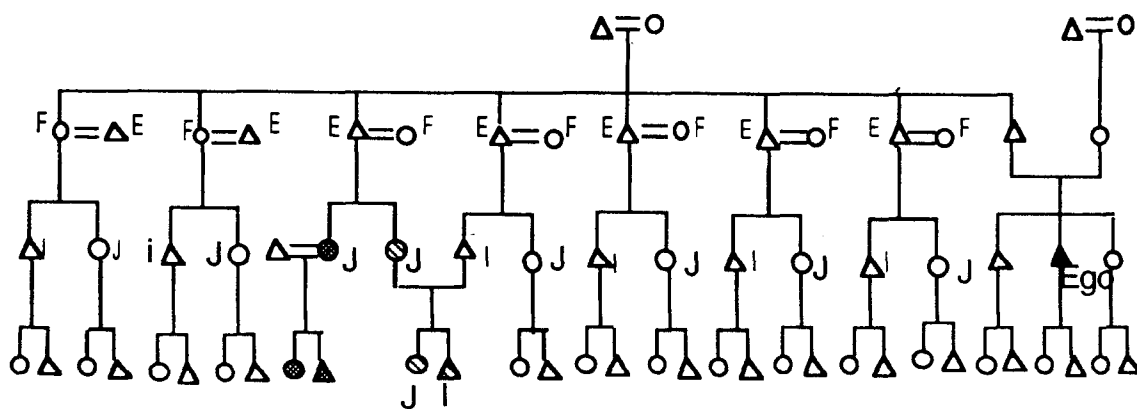
Nos autos da única partilha das terras deixadas por Fortunato Justino Machado, realizada em 1949, seus filhos, requerentes da ação, apresentaram uma lista de herdeiros. Nesta, estavam arrolados os filhos e filhas vivos do ancestral, bem como os descendentes dos filhos ou filhas então falecidos. A lista de herdeiros mostra que a lógica seguida foi a mesma da sociedade brasileira, ou seja, tanto os homens quanto as mulheres descendentes de Fortunato foram reconhecidos como herdeiros e, portanto, proprietários das terras. Essa afirmação é sem dúvida

verdadeira, mas é preciso acrescentar que apenas para efeitos de cartório, pois, internamente, a lógica do grupo em se tratando de questões ligadas à terra é outra.

Mais acima, ao focar as atitudes de parentesco no Morro, apresentei como exemplo de atitudes de solidariedade os casos de três mulheres que, embora pertencentes à família F1, recebem desta um tratamento diferenciado daquele normalmente concedido aos parentes consangüíneos. Uma destas mulheres é viúva de um descendente de Fortunato e as outras duas são viúvas de homens "de fora". Os casos destas duas últimas permitem avançar um pouco na compreensão da lógica do grupo no que se refere à questão da terra.

O primeiro caso é o da informante do diagrama n°. 8. Apesar do laço de consangüinidade que a une ao ancestral, os filhos dela e, por vezes, ela própria são considerados pelos membros da família F1, moradores do Morro, como "parentes de longe". No caso de Ego do diagrama n°. 4, este utiliza o termo de parentesco "prima" para referir-se a esta mulher, porém, observa que os filhos dela são "parentes-longe". Aqui o que chama a atenção é o fato de que Ego refere-se aos filhos da irmã desta mulher como "parentes-perto".

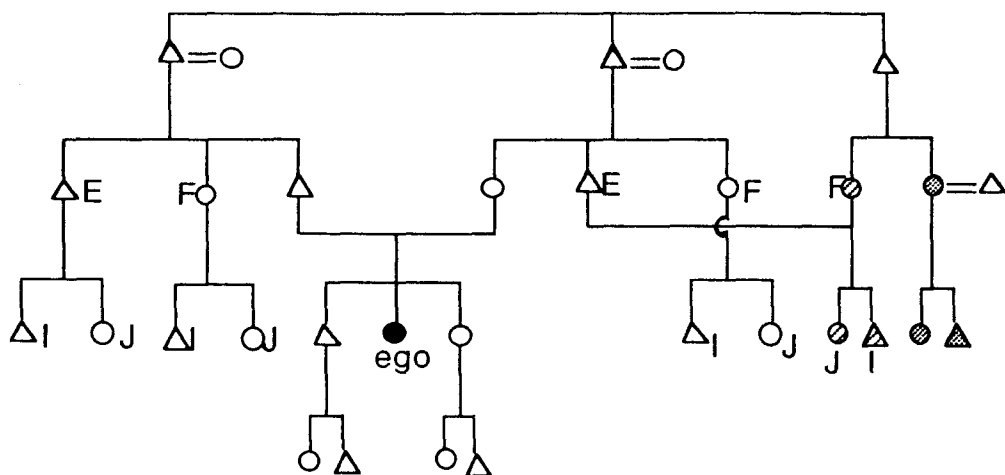
Diagrama B(Ego nº 4)



- | | | |
|---------------------------------|-------|---------|
| ● = viúva e seus filhos | E=tio | I=primo |
| ⊙ = irmã da viúva e seus filhos | F=tia | J=prima |

Já no diagrama nº. 3, Ego refere-se a esta mulher e seus filhos como não-parentes, empregando, entretanto, os termos de parentesco "tia" e "primos(as)" na referência e tratamento com a irmã desta mulher (e seus filhos).

diagrama C(Ego nº 3)



● = a viúva e seus filhos

○ = irmão da viúva e seus filhos

E = tio

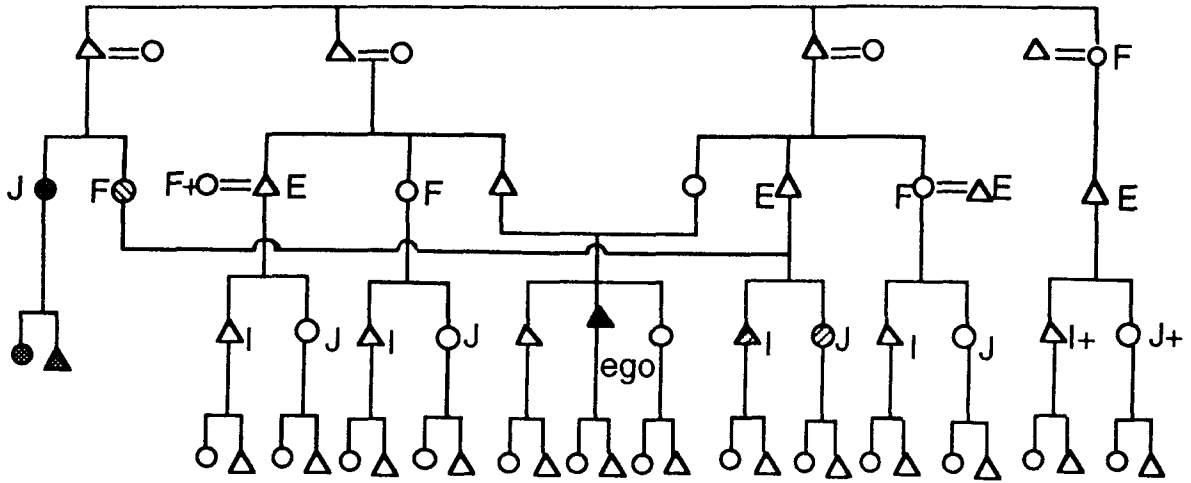
F = tia

I = primo

J = prima

Por último, no diagrama nº. 1, Ego utiliza o termo de parentesco "tia" na referência e no tratamento com todas as consangüíneas da geração +1, a que pertence esta mulher, a quem Ego refere-se como "prima" e com quem não utiliza o termo de parentesco "tia". Quanto aos filhos dela, Ego refere-se a estes como "primos-terceiros".

Diagrama D(Ego nº 1)



● = a viúva e seus filhos

I+=Primo longe J+= Prima Longe

⊙ = a irmão viúva e seus filhos

E= Tio F= Tia I= Primo J= Prima

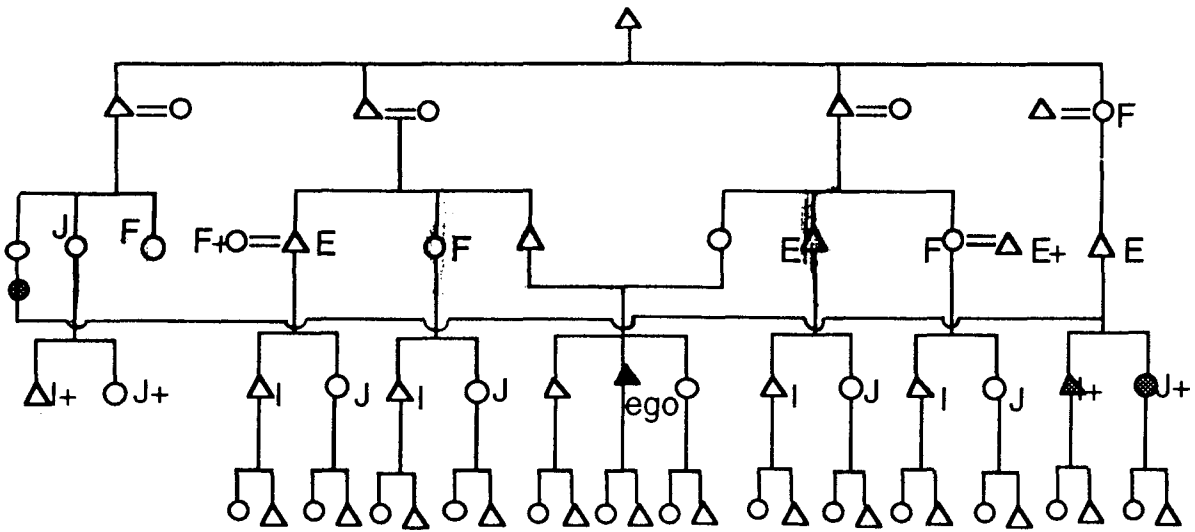
São ainda as atitudes dos demais parentes da família Fl moradores do Morro que apontam para a distinção efetuada na terminologia de parentesco. Em se tratando de atitudes de solidariedade, pode-se dizer que esta mulher recebe ajuda da parte de seus irmãos(ãs), de seus primos(as) e filhos(as) destes. Entretanto, como já fiz referência, esta ajuda recebida difere do "prescrito" entre consangüíneos. Contrariando o princípio visto mais acima, no caso desta mulher, as eventuais ajudas recebidas não são nem recíprocas nem implícitas. Sempre solicitadas por ela e seus filhos, estas "ajudas" parecem mais um contrato onde o trabalho desta mulher e seus filhos é considerado como pagamento por um serviço que lhe foi prestado e não como "ajutório". Quando ela e seus filhos recebem ajuda em forma de trabalho de alguém do grupo, fica previamente acertado a duração desta ajuda e, neste sentido, o que chama a atenção é o fato de que noutros casos de ajudas

tal atitude não se verifica. Nas trocas de trabalho ocorridas entre membros considerados como do grupo a noção predominante é a de ajuda e, no caso destas mulheres e seus filhos, predomina a idéia de prestação de serviços

As atitudes de respeito também evidenciam diferenças no tratamento destinado a esta mulher. Como observei mais acima, é costume pedir a "benção" àqueles parentes consagüíneos das gerações +1 ou +2. Entretanto, com exceção dos filhos(as) das irmãs(ãos) desta mulher; os outros indivíduos da geração -1, não se comportam dessa maneira diante dessa mulher.

No outro caso, uma bisneta de Fortunato e igualmente uma das viúvas que citei anteriormente, a situação é semelhante. Com exceção das irmãs (e de seus filhos(as)) da mãe dela, o restante dos parentes P1 moradores do Morro, referem-se a ela e aos filhos(as) dela como "parentes longe", como é o caso, por exemplo, nos diagramas de n.ºs. 1 e 4, sendo que Ego da genealogia 3 classifica esta mulher e os filhos dela como "não-parentes".

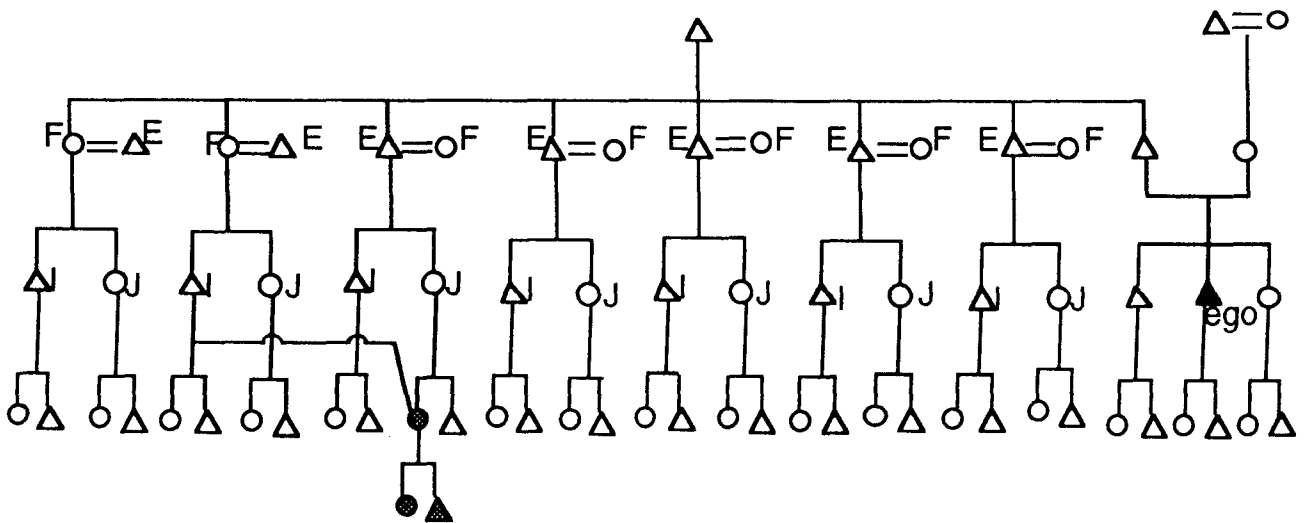
Diagrama E(Ego nº 1)



● = a viúva e seus filhos E=Tio F= Tia I= Primo J= Prima

I+= Primo Longe J+= Prima Longe

Diagrama F(Ego nº 4)

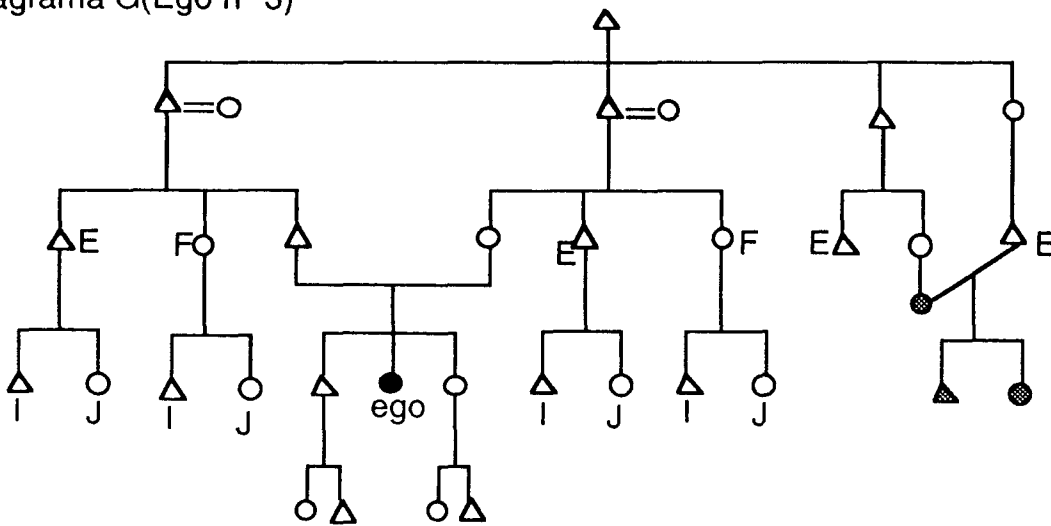


● = viúva e seus filhos

E=tio I=primo

F= tia J= prima

Diagrama G(Ego n° 3)



● = viúva e seus filhos

E=Tio F=Tia I=Primo J=Prima

Em termos de atitudes de solidariedade esta mulher é, certamente, a que recebe menos auxílio de seus consangüíneos. De todos os moradores do Morro, ela e seus filhos são os mais carentes, sendo que, algumas vezes, não possuem recursos para garantir a própria alimentação. Ela e seus filhos não possuem roças e recebem de alguns consangüíneos a maior parte de sua alimentação, estando, porém, esta ajuda condicionada ao trabalho deles nas suas roças.

Neste sentido, ainda observei que, de modo geral, é sobre esta mulher e seus filhos que, frequentemente, surgem os comentários desabonadores da conduta, sendo acusados pelos outros moradores do Morro, entre outras coisas, de roubo e de promiscuidade sexual.

Se compararmos estes dois casos com o que foi visto mais acima sobre a terminologia e atitudes de parentesco, percebe-se que 1º) estas

duas mulheres, descendentes de Fortunato, embora mantenham sua condição de parente P1, recebem de seus parentes consanguíneos o tratamento semelhante ao dispensado aos afins e que 2º) seus filhos são classificados por estes últimos como parentes afins, no termo nativo, "parentes de longe" ou, algumas vezes, são classificados como não-parentes.

Em resposta à indagação sobre as razões da classificação e do tratamento dispensado a estas viúvas e seus filhos, uma informação subsidiária foi dada pelo informante da genealogia nº 7 que, em relação à primeira mulher, afirmou: "*os filho dela são parente mais longe e os da irmã dela são mais perto porque ela casou com o Manoel*" (neto de Fortunato). Já o filho deste homem, diante da mesma questão foi mais direto e afirmou: "*ela não casou com um homem Fortunato*".

As razões da classificação e tratamento reservados à segunda mulher e seus filhos não são tão explícitas e as respostas foram sempre a afirmação de que ela e seus filhos eram "parentes longe". Entretanto, acrescentando-se a informação de que o marido falecido era filho de uma filha de Fortunato casada com um homem "de fora", pode-se sugerir que a lógica observada é semelhante à do caso anterior: o marido da segunda mulher não era um "homem Fortunato", para usar as palavras do próprio informante.

No caso da primeira viúva, vê-se que, como filha de um "homem Fortunato", é considerada pertencente à família F1; os informantes (exceto o do diagrama 3), se referem a ela como membro do grupo de parentes consanguíneos. Os filhos desta mulher, entretanto, são classificados pelos informantes como "parentes de longe", mostrando,

como sugeri, que o pertencimento ao grupo de "parentes legítimos" parece se dar por linha paterna. Os filhos desta mulher pertenceriam ao grupo caso ela tivesse casado com um homem classificado como pertencente ao grupo, entretanto, ela se casou com um homem "de fora".

No que se refere à segunda viúva, a situação parece ficar mais clara. Filha de uma mulher do grupo do Fortunato, é classificada como "parente ilegítima". Quanto aos seus filhos, também são considerados não pertencentes ao grupo, pois são filhos de um homem que, filho de uma mulher do grupo casada com um "homem de fora", é classificado como não pertencente ao grupo e, portanto, não transmite parentesco.

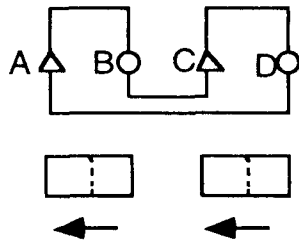
No entanto, como se viu mais acima, outras mulheres da família Fl recrutaram seus cônjuges fora do grupo de parentes consanguíneos e situação semelhante não se verificou. Como sugeri, os laços entre a família Fl e os filhos das mulheres casadas com seus primos são diferente dos laços entre a família Fl e os filhos das mulheres casadas com homens de fora. Parece haver um certo afastamento entre estes últimos e a família Fl, mas não se configura uma exclusão como nos casos dos filhos das viúvas acima mencionadas. Então, quais as razões que levaram à situação vivenciada por essas mulheres e o que tudo isto têm a ver com questão da terra?

Sugiro que estes dois casos, além de evidenciarem o princípio de patrilinearidade do grupo, também apontam para o modo como as questões da terra são regulamentadas internamente: os homens são os únicos donos da terra e, portanto, os únicos transmissores. O que parece ocorrer é que nem estas mulheres, nem seus filhos, teriam direito à utilização das terras do grupo, pois são mulheres e, portanto, não

transmitem a propriedade da terra. Neste sentido, sugiro, elas teriam transgredido tal determinação do grupo. Veja-se que a maior parte das mulheres do grupo, de certa forma, abrem mão dos seus direitos jurídicos de herdeiras e a parcela de terras que pertenceria a elas permanece sob domínio do pai ou irmãos. Nos casos das mulheres do grupo, casadas com homens "de fora" e, eventualmente, residentes no Morro, não se configura uma apropriação das terras, na medida em que os homens destas famílias não utilizam terras do Morro e o seu sustento provém de outras fontes.

Uma "contenda" sobre a utilização das terras, ocorrida no Morro, parece confirmar a situação de exclusão das mulheres na herança da terra. O caso envolve um irmão e uma irmã casados com outro casal de irmãos. Todos os dois casais de irmãos pertencem à família Fl. O marido de um dos dois casais decidiu reclamar para si o uso das terras que pertenceriam a sua mulher, o que ocasionou uma contenda onde todo o grupo de parentes Fl residentes no Morro foi envolvido. Este homem foi chamado por seus irmãos e seus primos os quais lhe mostraram a inaceitabilidade de sua atitude. O caso foi encerrado, quando o homem desistiu de sua reclamação e retirou as cercas que já havia colocado. Em outras palavras, este homem, sugiro, ao fazer tal reivindicação não se guiou pela lógica interna do grupo que governa a herança da terras; dentro dessa lógica ele estava reclamando terras que pertenciam ao pai e aos irmãos de sua cônjuge e sobre as quais ela não possuía nenhum direito. Assim é que, reunidos, os irmãos homens da cônjuge juntamente com os irmãos deste homem "lembraram" ao seu primo (pois são filhos de dois irmãos, filhos de Fortunato) que eles não lhe reivindicaram as parcelas de terras que, juridicamente, pertenceriam às irmãs dele, com

as quais são casados. O esquema seguinte procura mostrar a passagem de terras das mulheres para seus irmãos.



É assim que se explica o fato de que no Morro do Fortunato as terras são sempre terras de homens. Não existem terras de mulheres, no sentido de que a referência às parcelas em que atualmente a terra está dividida é sempre feita através do nome de homens. Dessa forma, mesmo no caso das viúvas cujos cônjuges pertenciam à família Fl, a referência às terras onde ela e seus filhos plantam e residem, continua sendo feita através ou do nome do marido falecido ou do nome do filho mais velho, jamais através do nome dela. (6) No Morro do Fortunato as terras são de João, de Pedro, por exemplo.

Os homens do grupo, à princípio, ainda quando solteiros, recebem do pai uma pequena parcela de terras, dentro das terras deste, para plantar. Mais tarde, ao casarem-se, estes homens recebem de seu pai uma outra parcela de terras para a construção da nova casa. Digo, a princípio, porque, como se viu, não são todos os homens que permanecem nas terras do Morro.

Quanto às mulheres do grupo, quando solteiras vivem junto com seus pais, nas terras consideradas como de seu pai e de seus irmãos. Ao

se casarem, estas mulheres passam a residir nas terras do marido, quer ele seja membro do grupo do Fortunato, quer ele seja "de fora". As mulheres da família do Fortunato (família F1) vivem uma situação análoga àquela das mulheres do grupo estudado por Woortmann (1985), isto é, são mulheres que não vivem no seu lugar, elas vivem ou no lugar do pai ou no do marido.

Esta situação, entretanto, não pode ser lida como se as mulheres do grupo não desempenhassem papel nenhum. Pelo contrário. É na aceitação e no reforço desta regra interna do grupo que as exclui da herança da terra, que reside a importância das mulheres. Esta é sua contribuição para a continuidade do grupo.

A exclusão das mulheres da herança, somada a práticas particulares no terreno das alianças matrimoniais, sugere Woortmann (1985), faz parte de um conjunto de práticas cujo objetivo final parece ser o impedimento da fragmentação das terras do grupo. Moura (1978), em seu estudo sobre um grupo de camponeses, verifica, igualmente, que a exclusão da mulher da herança da terra, bem como arranjos matrimoniais entre parentes, contribuem, em conjunto, para a não-fragmentação da terra.

A meu ver no Morro do Fortunato a situação é semelhante aquelas descritas pelas autoras acima. Sugeri que os casamentos entre primos visam à manutenção da coesão do grupo. Como escreve Lévi-Strauss (1982), trata-se de alianças entre homens, realizadas através de mulheres. Alianças entre homens que são, sobretudo, herdeiros da terra e que, como sugere Woortmann (1985), contribuem para diminuir as possíveis disputas entre estes herdeiros, minimizando as possibilidades

de parcelamento da terra do grupo, impedindo às pessoas de fora o acesso à terra. Os primogênitos, deste modo, não são apenas os eleitos para manter, através das uniões com primas, a coesão do grupo, mas igualmente, para manter a integralidade das terras do grupo. Como escreve Bandeira (1990) acerca da comunidade por ela estudada,

"Como estratégia de sobrevivência, a comunidade elegeu a regra da endogamia como preferencial. Através dela, além de manter-se a comunidade, mantém-se a integridade de sua base territorial, já que até o presente as terras de Jacaré de Cima não foram divididas (...)". (Bandeira,1990:26)

Assim, a exclusão das mulheres da herança da terra e o casamento preferencial com a prima para os primogênitos, parecem fazer parte de um conjunto de práticas que buscam a preservação da integralidade das terras do Morro do Fortunato, condição e marca da existência do grupo.

O princípio de nomação

Observando os nomes (7) dos membros do grupo do Fortunato, especialmente daqueles que residem no Morro, percebe-se a existência de uma regularidade no modo como são compostos. Antes é preciso deixar claro que há uma diferença entre os nomes registrados em cartório e os nomes como foram fornecidos pelos informantes, sendo estes últimos o que interessa aqui no momento. Tomemos geração por geração.

Na primeira geração descendente de Fortunato, o nome atribuído aos filhos é composto de dois nomes e o sobrenome. No caso dos filhos homens, o segundo dos dois nomes é sempre o nome do pai. Assim, todos os filhos homens de Fortunato Justino Machado, além de levarem o sobrenome Machado, levam também o nome Fortunato, como segue:

Manoel Fortunato Machado

Lourenço Fortunato Machado

João Fortunato Machado

Anastácio Fortunato Machado

Inácio Fortunato Machado

Daniel Fortunato Machado

A nomação das filhas, por sua vez, segue o princípio, no qual, dos dois nomes, o segundo é o da mãe e, ao contrário do que ocorre com

os filhos, não recebem o sobrenome do pai. Assim, as filhas de Fortunato Justino Machado e e Luisa Cristina da Conceição (ou Luiza da Conceição Machado, nos registros de cartório), chamavam-se Alice **Luiza** Conceição e Joana **Luiza** Conceição, ou seja, as mulheres são excluídas de portarem o sobrenome do pai.

Na segunda geração descendente de Fortunato, a atribuição de nomes segue o mesmo princípio, entretanto, uma distinção é feita no caso dos primogênito: são exatamente eles os que recebem o nome do avô, o nome do ancestral fundador do grupo. Vejamos.

<u>Manuel Fortunato Machado</u>	<u>Lourenço Fortunato Machado</u>	<u>João Fortunato Machado</u>
Filhos	Filhos	Filhos
Fortunato <u>Manuel</u> Machado	Manuel Justino Machado	Romeu Fortunato Machado
Martinho <u>Manuel</u> Machado	Osni <u>Lourenço</u> Machado	Romalino <u>João</u> Machado
Leôncio <u>Manuel</u> Machado	Joaquim <u>Lourenço</u> Machado	Roberto <u>João</u> Machado
	Benício <u>Lourenço</u> Machado	Natalino <u>João</u> Machado
		Fortunato <u>João</u> Machado

<u>Inácio Fortunato Machado</u>	<u>Daniel Fortunato Machado</u>
Filho	Filhos
Manoel <u>Inácio</u> Machado	João <u>Daniel</u> Machado
	Antonio <u>Daniel</u> Fortunato

Na terceira geração, embora os princípios acima não sejam plenamente realizados, verificam-se alguns casos onde o segundo nome dos filhos homens é o do pai ou do avô, sendo estes indivíduos exatamente os primogênitos e/ou aqueles que se casaram com primas e que ficaram no Morro, como no exemplo a seguir.

Romeu Fortunato Machado

Filhos

Hilário Romeu Machado

Joaquim Machado

José Machado

Maurílio Romeu Machado

Mauri Machado

Dauri Romeu Machado

Alci Romeu Machado

Irani Machado

Aqui, o princípio da nomeação parece se aproximar da idéia proposta por Lévi-Strauss, citado por Woortmann (1985), de que "*o nome é uma marca identificadora que estabelece que o indivíduo nominado é membro de uma classe preordenada*" (Woortmann,1985:212).

O porte do mesmo sobrenome indica, como sugere Leach (1976) para o caso dos Kachin, que "*Ambos os sexos adquirem apellidos*

patronímicos que retienen toda la vida. Las personas del mismo apellido, por tanto, son del mismo patrilinaje". (1976:147) Parece que situação análoga ocorre no grupo do Fortunato, considerando-se, obviamente, apenas ao nível local e de vizinhança, onde portar o sobrenome Machado indica o pertencimento ao grupo de Fortunato.

No caso das mulheres, principalmente na primeira geração, viu-se que não recebem o sobrenome do pai, o que parece estar mais ligado com a questão da terra do que da descendência. Talvez, não receber o sobrenome do pai seja a marca de que, embora membros do grupo, não têm o direito de transmitir bens. Nas gerações seguintes, as mulheres receberam o sobrenome do pai, podendo sugerir o momento onde as regras internas sobre a transmissão da terra já estivessem mais definidas.

No caso da nomeação dos homens, a situação se aproxima em muito daquela observada por Wortmann (1985), no sentido de que os nomes indicam uma posição dentro do grupo, em relação à secção que o indivíduo pertence e indicam, igualmente, aqueles que devem permanecer e reproduzir a comunidade. No grupo camponês estudado pela autora, é o primeiro nome aquele que indica a secção dentro da linhagem; no caso do grupo do Fortunato, parece que esta função é realizada pelo segundo nome.

Mas é o caso dos primogênitos, como ressalta Woortmann (1985), o mais notório. São eles que recebem o nome do ancestral do grupo e são eles aqueles que se casam com primas e que permanecem no Morro. Assim, pode-se sugerir que o nome atribuído aos primogênitos é a marca de que, como escreve Woortmann (1985),

"Sendo herdeiro do fundador ele deve permanecer na comunidade e o conjunto dos primogênitos parece ser pensado como fundamental para reproduzir "moralmente" a comunidade". (Woortmann,1985:212)

Na segunda geração, pode-se perceber que a situação é muito semelhante a esta que observou Woortmann (1985). São exatamente os primogênitos aqueles que portam o nome do ancestral e são eles aqueles que se casaram com primas e permanecerem no Morro.

Na terceira geração, os primogênitos não foram os únicos a receber o nome do pai ou do avô. O que parece significativo, entretanto, é que todos aqueles que receberam o nome do pai ou do avô são os que se casaram com primas e que permaneceram no Morro.

Não se trata de um princípio que em todas as gerações realiza-se plenamente, mas que se adapta, se transforma, e se modifica em função da realidade cotidiana do grupo, que é permeada de conflitos e de vontades individuais.

NOTAS

1. Este número foi obtido a partir das lembranças dos informantes, o que não significa dizer que contempla a totalidade dos membros do grupo
2. Conforme Augé, M. (1975: 39).
3. *idem.* pgs. 38-39.
4. *idem.* pg. 39.
5. Citado por Augé (1975), p. 30.
6. O mesmo ocorre no que diz respeito às casas que levam sempre o nome do pai da família e não o da mãe.
7. Em se tratando da terceira geração, os nomes recolhidos e apresentados não representam a totalidade dos indivíduos de cada geração; os informantes não sabiam precisar exatamente o nome destes.

CAPITULO 4

BENS, USOS E USUFRUTO

O Morro do Fortunato

Até agora me referi às terras do grupo de maneira geral, sem a preocupação de delimitar este espaço identificado simplesmente como o "Morro" ou o "Morro do Fortunato". A seguir, procuro mostrar que espaço é este, de que maneira é utilizado e o seu significado para o grupo.



A lagoa do Siriu vista
do Morro do Fortunato



As casas do Morro
vistas do alto do
Morro

A divisão das terras de Fortunato

Em Dezembro de 1949, por ocasião do inventário dos bens deixados por Fortunato, seus filhos apresentavam a seguinte relação de bens:

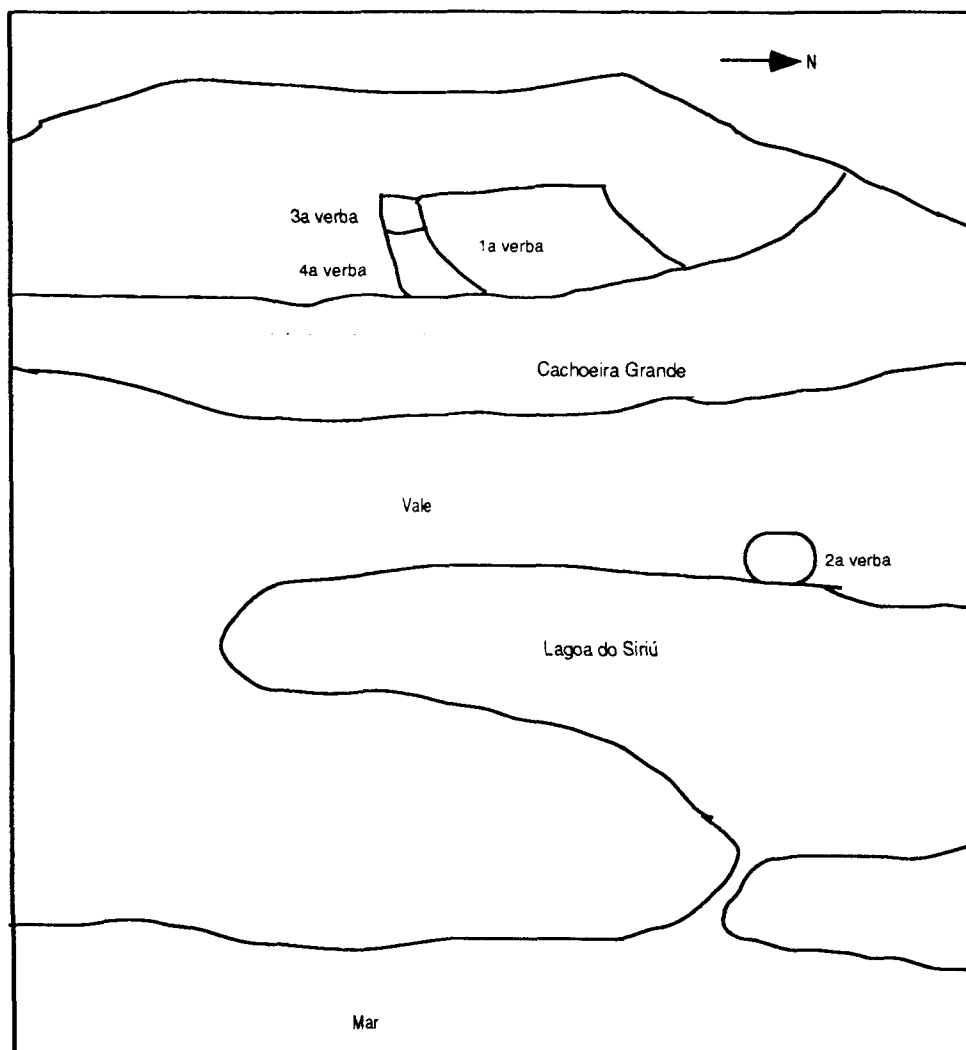
- 1a. Verba: "Um terreno situado em Macacu, área 208.000m²(...)"
- 2a. Verba: "Terreno em Macacu, com área de 46.921m²(...)."
- 3a. Verba: "Terreno em Macacu, com área de 16.400m²(...)."
- 4a. Verba: "Terreno situado no Macacu, com área de 50.000m²(...)."

Esta mesma relação de bens descreve os limites de cada uma das parcelas que não formavam uma área única de terras. Isto é confirmado pelos moradores do Morro, quando contam que uma destas áreas era localizada no Vale e as restantes, na encosta, que, supostamente, formavam o Morro. Fortunato e Luiza residiam nestas terras juntamente com seus filhos e filhas. Destes, como se viu, alguns, à medida que se casaram, construíram suas casas e instalaram suas roças em áreas que lhes eram designadas por Fortunato, e os solteiros residiam na casa de seus pais.

Segundo os informantes, por ocasião da partilha dos bens, a área localizada no Vale serviu como pagamento das custas do inventário, outra foi destinada aos herdeiros dos três filhos mortos e uma outra foi dividida entre os filhos que, à época, estavam vivos.

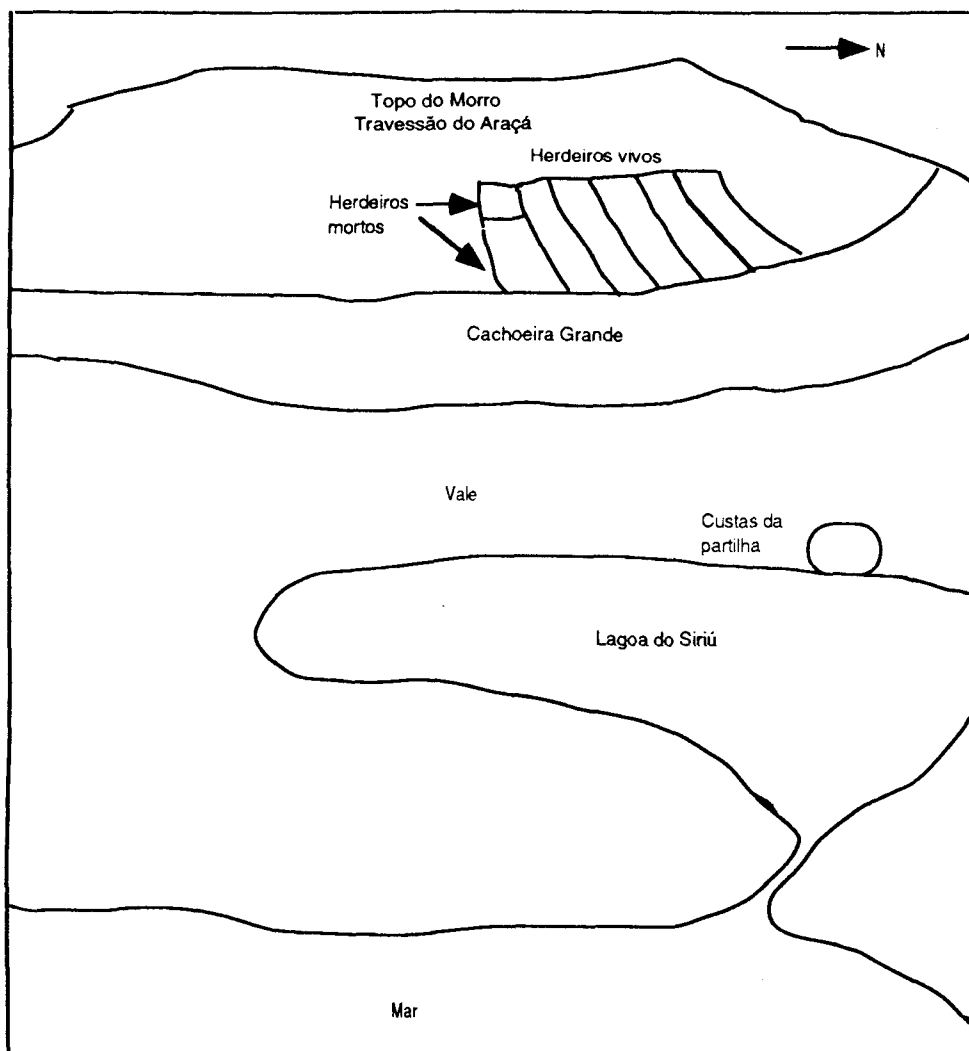
Essas informações também estão nos autos da partilha. A área utilizada para pagamento das custas do inventário é a segunda da relação acima apresentada (localizada no Vale); a terceira e a quarta áreas foram destinadas aos filhos dos herdeiros mortos e, finalmente, a primeira área foi reservada aos cinco filhos, então vivos, de Fortunato. Na época, os limites desta última eram os seguintes: frente - Cachoeira Grande (na direção do Vale); fundos - Travessão do Araçá (na direção do topo da encosta), extremado com terras de Galdina Custódia de Aguiar; Sul - com uma das áreas destinadas aos herdeiros mortos. O desenho 1 procura mostrar, esquematicamente, a localização de cada uma das áreas.

Desenho 1



Cada um dos cinco filhos recebeu uma parcela igual de terras e, ao que tudo indica, os que nesta ocasião já estavam casados permaneceram nas áreas onde já haviam construído suas casas e colocado suas roças.

Desenho 2

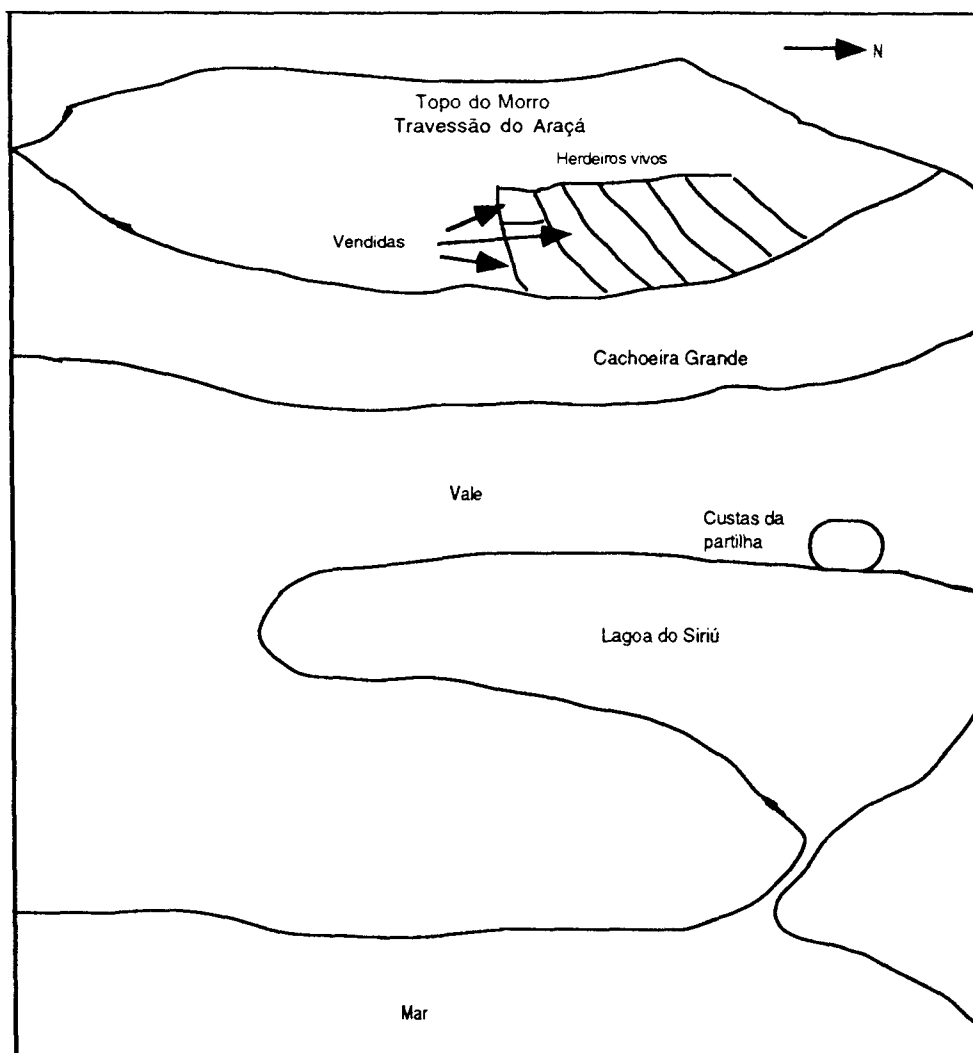


Nesta época, essa área sofreu transformações. Um dos filhos comprou as áreas que haviam sido destinadas aos herdeiros mortos e, algum tempo depois, juntamente com a parcela que lhe pertencia, as vendeu-as para um morador do Vale. Sua esposa relembra que,

"Ele tinha comprado o quinhão dos herdeiros dos irmãos que tinham morrido. Aí o nosso terreno era estreito, aí nosso terreno alargou porque ele comprou do outro sobrinho, que tinha os pais que morreram. Eu sei que ele fez um terreno só, um terreno bom. Vendeu tudo. Prá gente cá de baixo do Macacu."

Desse modo, a totalidade das terras de propriedade de Fortunato ficou reduzida a apenas uma das quatro áreas apresentadas por ocasião do inventário dos bens, como mostra o desenho abaixo. No que se refere às parcelas de terra destinadas aos herdeiros dos filhos mortos, daquilo que tomei conhecimento, parte delas não foi vendida. Entretanto, embora próximas da área onde residem os herdeiros dos outros filhos, estas terras não são por estes utilizadas.

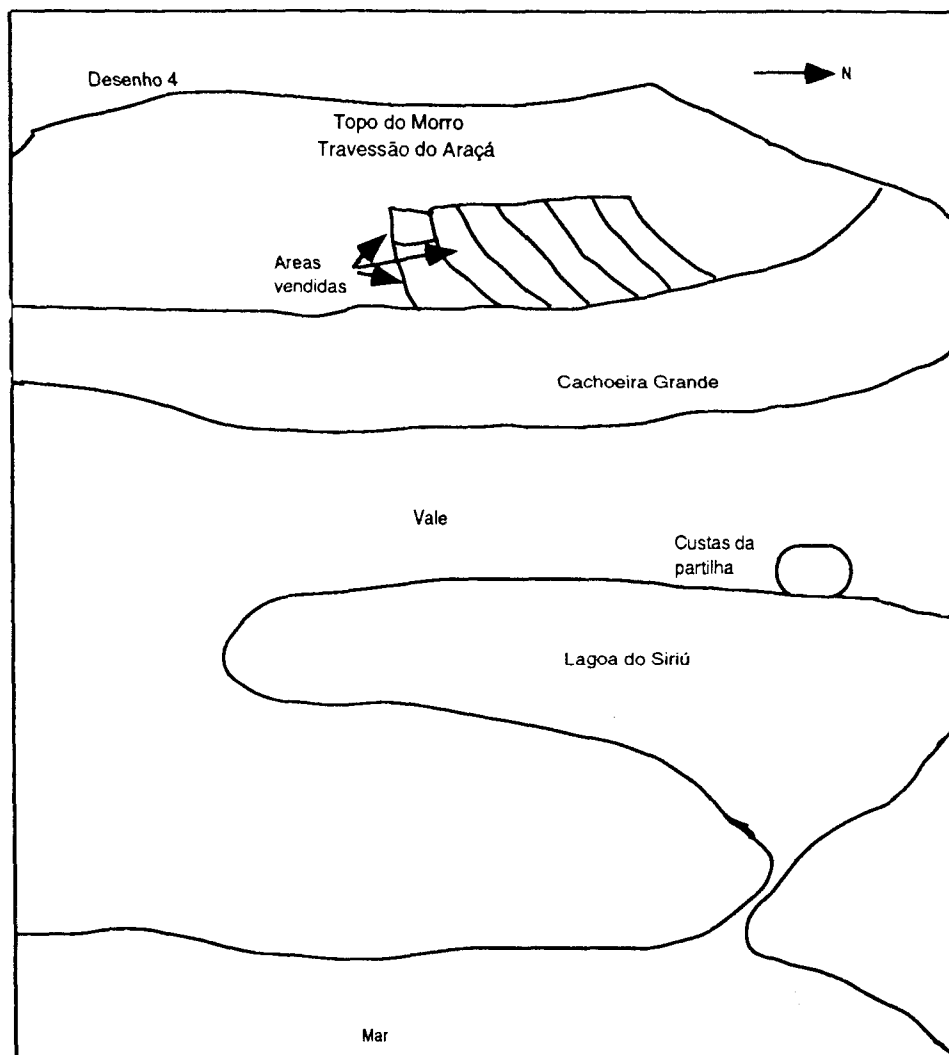
Desenho 3



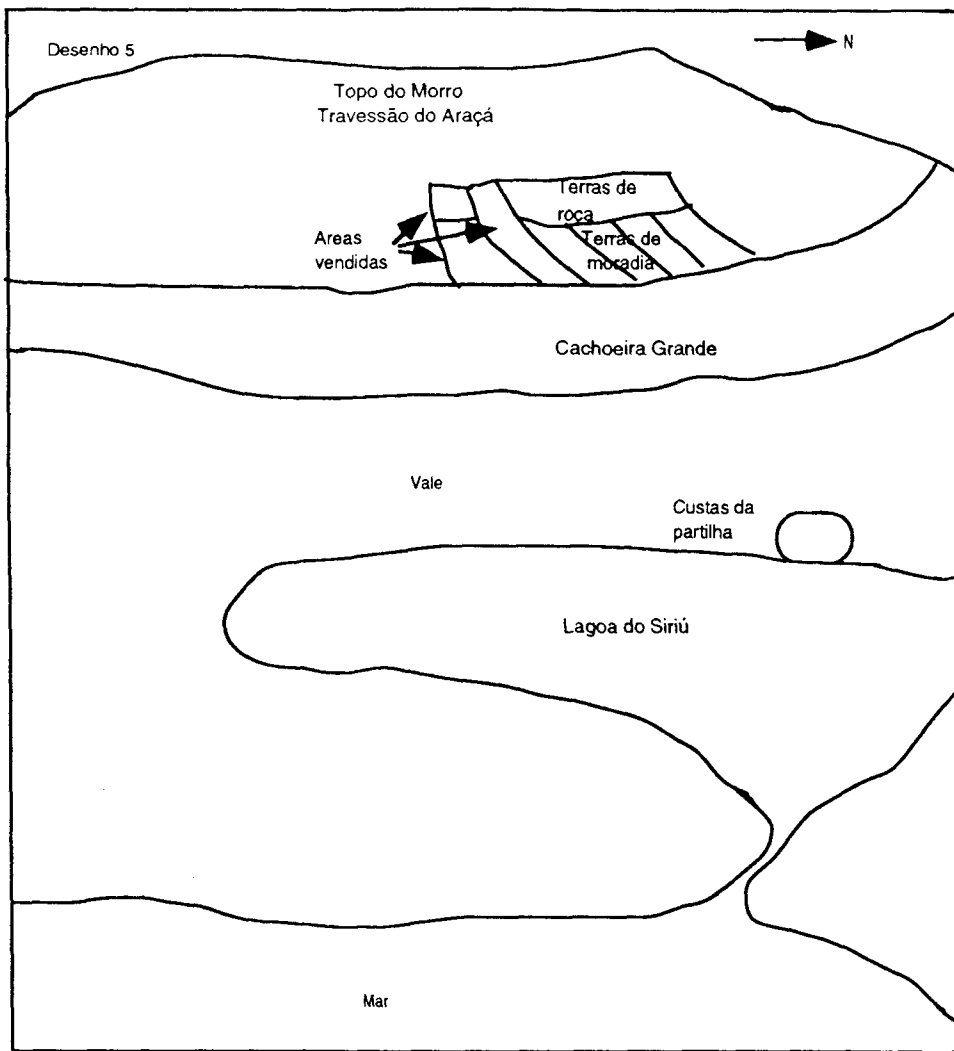
Esta é, (desenho 3) atualmente, a área identificada como o Morro do Fortunato. Segundo um informante, a área total do Morro é de "350 m de frente e 1.500 de fundos", o que representa 52,5 hectares. Há,

entretanto, uma discordância entre as informações. No inventário, consta uma área total de 27,4 hectares (não incluindo a área localizada no Vale), dos quais foram vendidos 6,6 hectares. Isso sugere que, talvez, o total informado (52,5 ha) deve incluir terras de posse.

A área designada como Morro do Fortunato está delimitada por cercas e, internamente, as parcelas de terra de cada um dos quatro filhos de Fortunato são igualmente demarcadas por cercas. É dentro de cada uma dessas quatro áreas que os primogênitos da segunda e terceira gerações receberam parcelas de terras para a instalação de suas casas e de suas roças.



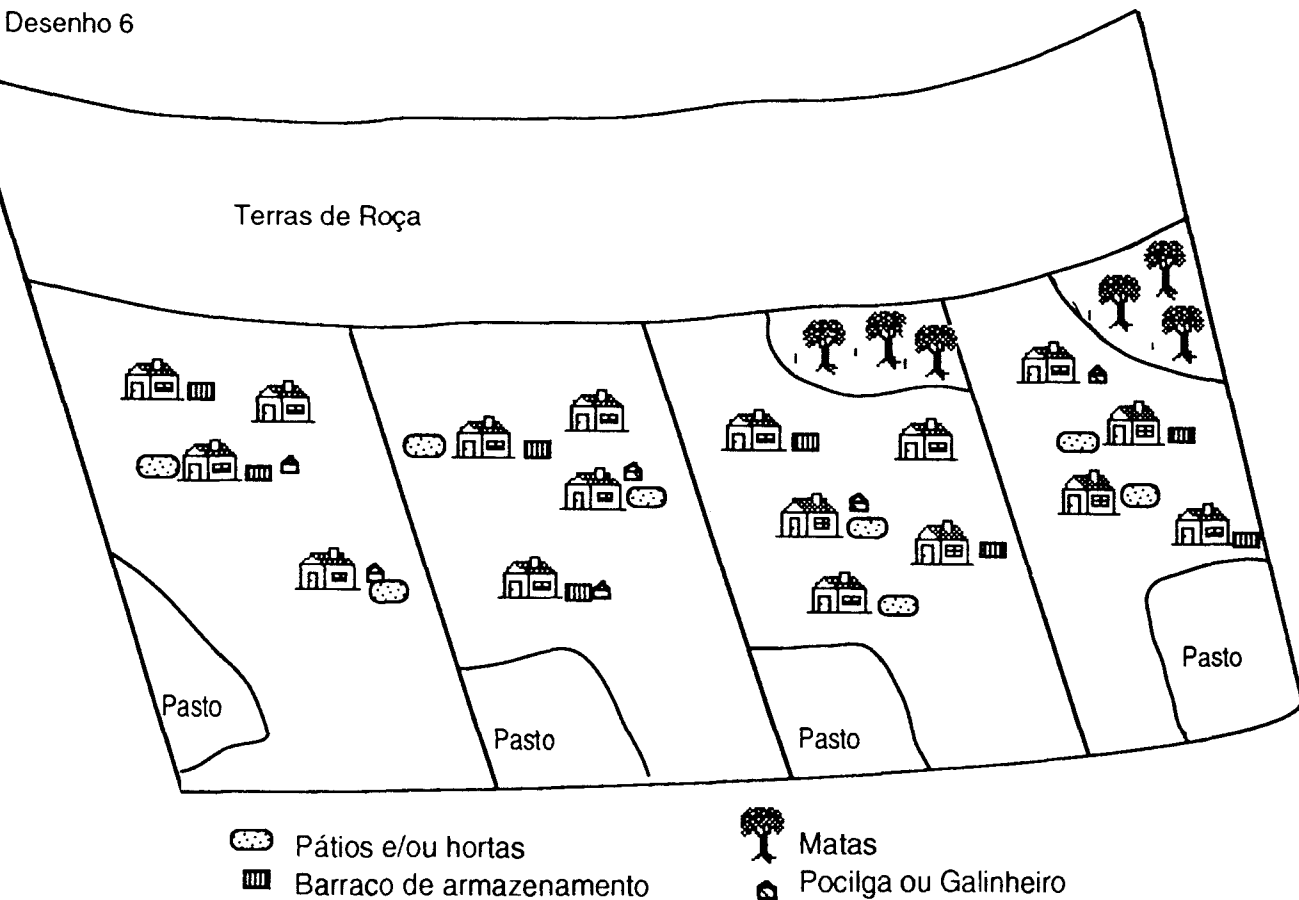
O Morro está dividido em terras de moradia e terras de roça, sendo que dentro dessas últimas existem as terras de posse. As terras de roças são localizadas na encosta, na direção do topo do Morro e, na parte mais plana, em direção ao Vale, estão as terras de moradia, como mostra o desenho 5.



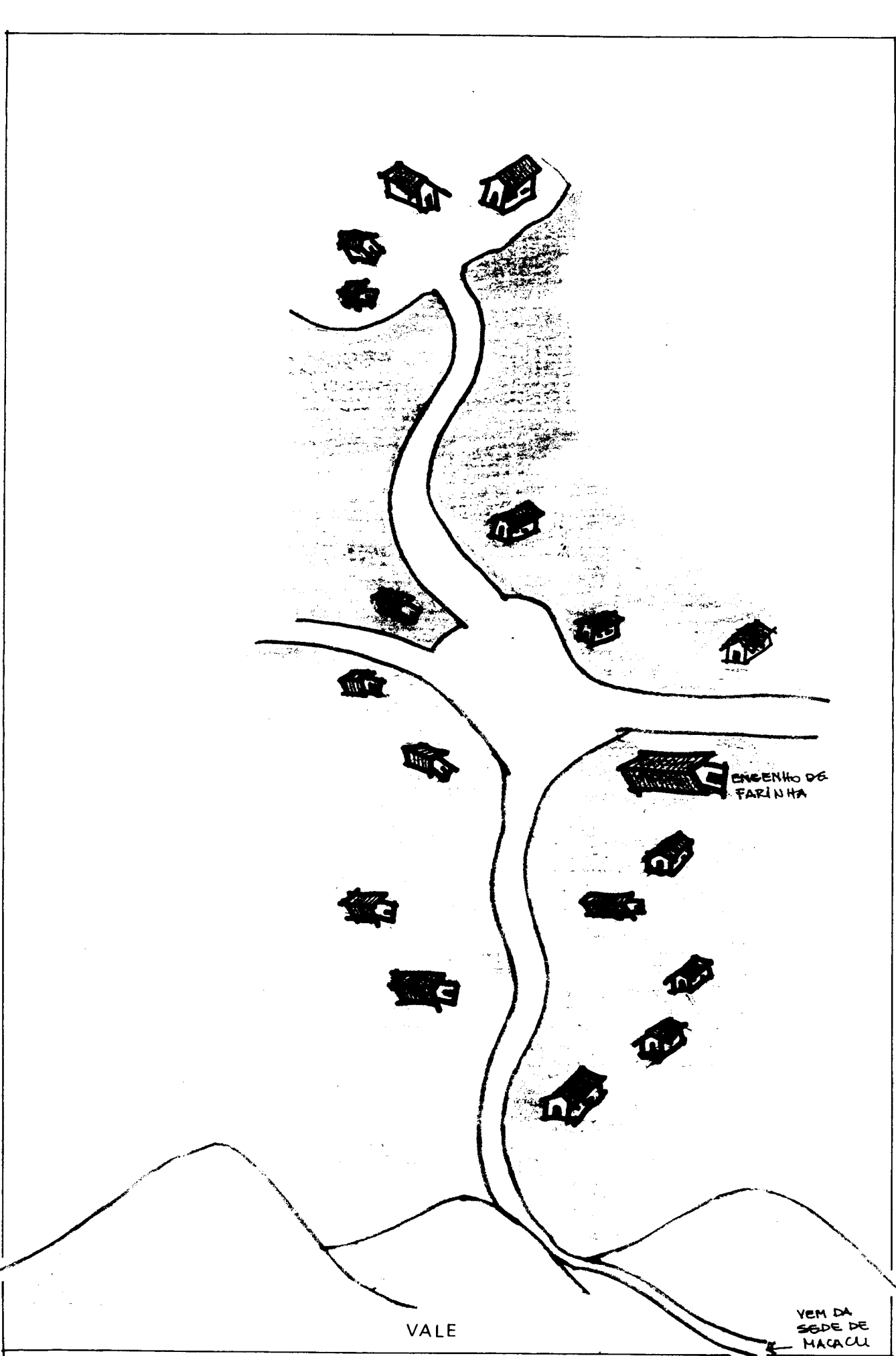
Terras de moradia

Nas terras de moradia estão localizadas as dezoito casas (1) pertencentes às dezoito famílias que residem no Morro, juntamente com o pátio, o "barraco" (2), as pequenas hortas, os matos e os lugares para criação de pequenos e grandes animais, como pequenos galinheiros, pocilgas, estrebarias, pastos. As estrebarias, as pocilgas e os pastos pertencem, normalmente, a duas ou três famílias. Por exemplo, tio e sobrinho podem ter uma estrebaria juntos ou dois irmãos podem ter apenas um pasto para seus animais. Quanto aos "matos", área de onde é retirada parte da madeira utilizada pelo grupo, existem apenas dois, pertencentes aos descendentes de dois filhos de Fortunato, porém utilizados por todos que lá residem.

Desenho 6



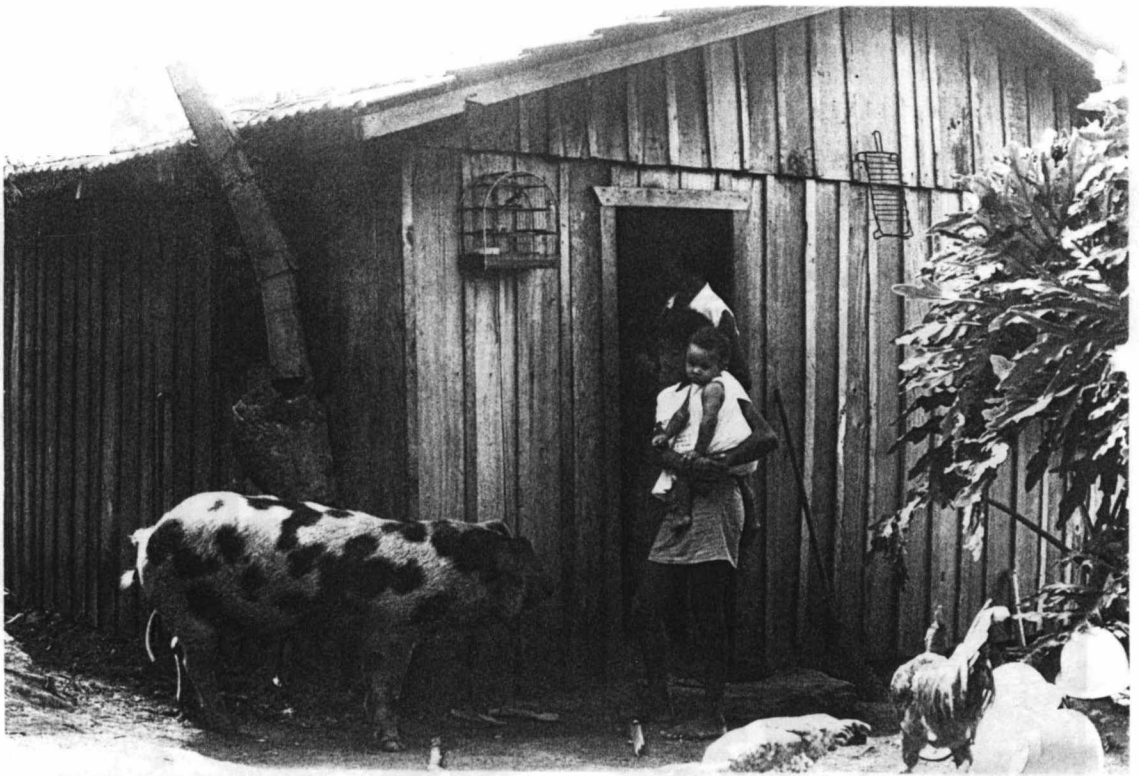
Nas terras de moradia, ainda, estão localizados as áreas de convívio, isto é, destinados ao lazer, ao encontro entre os moradores, às brincadeiras das crianças, às pequenas festas, à lavação de roupas, bem como os "caminhos" (pequenas estradas e ruas) que ligam as casas umas às outras e conduzem às terras de roça. São áreas comuns, pois mesmo fazendo parte da propriedade de alguma família são utilizados pelo conjunto dos moradores, como é o caso do engenho de farinha. De propriedade dos descendentes de dois filhos de Fortunato, além de ser um lugar de trabalho, é também, há muito tempo, um lugar de lazer. Lá, os moradores do Morro, principalmente os homens, se reúnem para jogar cartas, conversar, contar e ouvir as histórias sobre o passado, discutir e decidir assuntos de ordem geral. Outro exemplo é o bar construído recentemente. De propriedade de um membro da família Fl, aí os moradores se reúnem para conversar, jogar cartas, beber ou, às vezes, dançar ao som da viola de alguém do Morro. A "fonte" também é um exemplo. Localizada nas terras dos herdeiros de um filho de Fortunato a fonte é utilizada por todas as mulheres do grupo que diariamente ali se reúnem para a lavação de roupas.



VALE

VEM DA
SEDE DE
MACAÇU









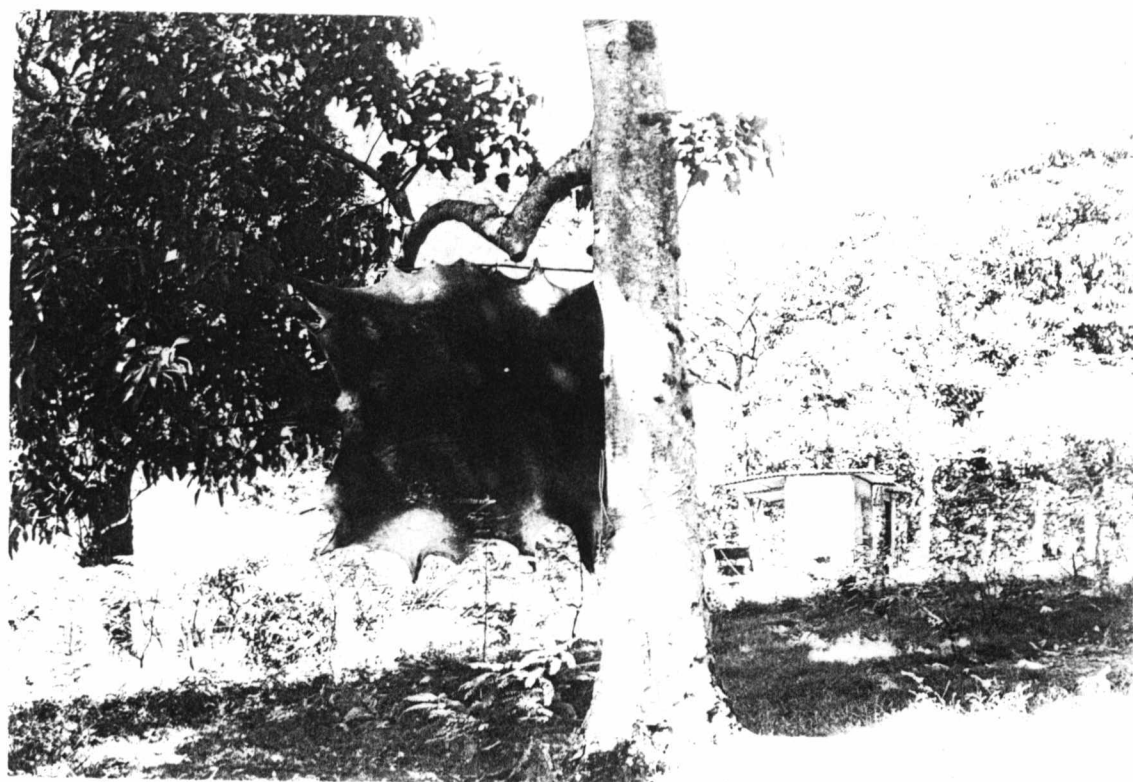
A primeira casa de material



O interior das casas



O interior das casas



O barraco



O estábulo



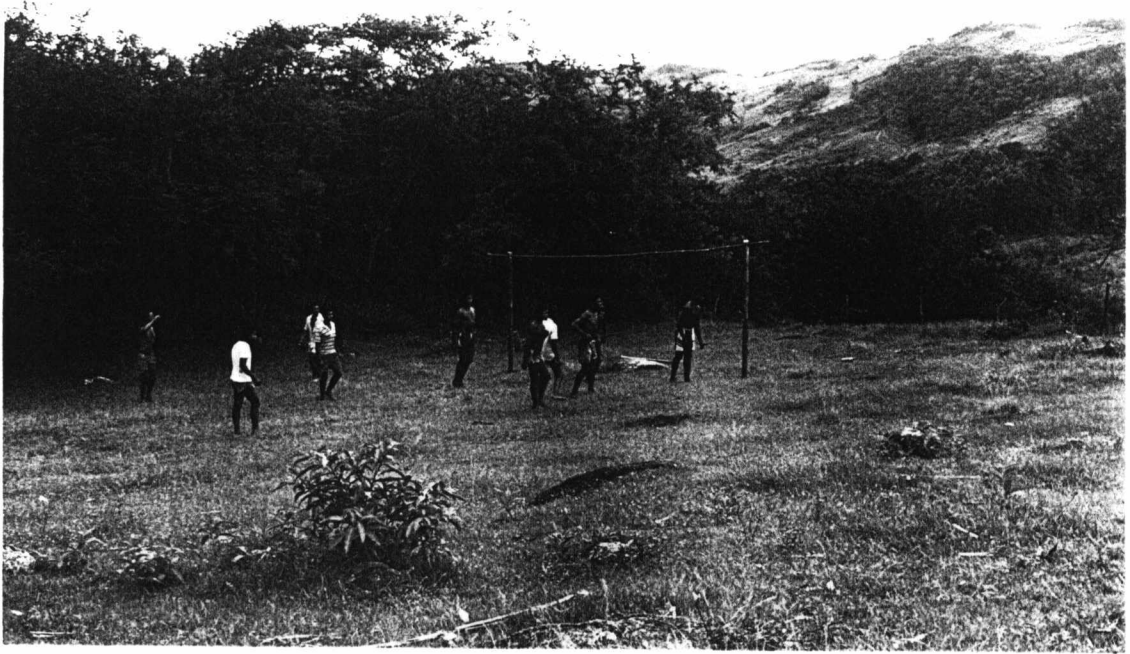
Areas comuns



O bar



O engenho



O campo de futebol



A fonte

Terras de roça

Subindo a encosta em direção ao topo, estão as terras de roça. Nesta área, as parcelas de terra de cada família não estão divididas por cercas, dando a impressão de que todos cultivam uma mesma área. A dimensão de cada roça é, em média, de 1 hectare. Existem quatro tipos de roça: milho, banana, feijão e mandioca. Destas quatro, são as roças de banana aquelas cuja área de plantio é maior e, por outro lado, as de mandioca e de feijão são as mais numerosas. Cada família pode possuir mais de uma roça de cada tipo. Uma família pode possuir, por exemplo, uma roça de feijão, três de mandioca, uma de milho, uma de banana ou três de feijão, uma de mandioca, uma de banana e uma de milho, sendo muito comum duas ou três famílias (irmãos, tios e sobrinhos) possuírem uma mesma roça.

Os moradores do Morro, ainda, contam com terras de posse, isto é, terras adquiridas através de usucapião e que, segundo informantes, medem "43m de frente e 1.500m de fundos". Essas terras são utilizadas por todas as famílias para roças e para extração de madeira. Segundo os informantes, estas terras eram propriedade de um "argentino" (razão pela qual são designadas como "as terras do argentino"), com quem fizeram um acordo de utilização baseado num regime de parceria chamada de "meia" e que consiste em entregar ao proprietário da terra metade daquilo que é produzido. O "argentino" jamais retornou para receber o pagamento e, passados 15 anos, os moradores do Morro solicitaram a propriedade através do usucapião, o que lhes foi concedido

Sobre as roças dos Fortunatos, cabe ainda uma última observação. Os moradores do Morro também trabalham terras de outros proprietários em regime de "meia" ou "terça" (no caso deste último,

entregam para o proprietário um terço daquilo que foi produzido). Enquanto trabalham as terras de outros, as suas terras "descansam", afirmam os moradores do Morro, embora na maior parte do tempo trabalhem simultaneamente terras de sua propriedade e de propriedade de outros.



Roça de milho e
mandioca



Roça de Feijão



O bananal

A produção agrícola

Os principais cultivos no Morro são, como se viu acima, o feijão, a mandioca, o milho, a banana e a cana-de-açúcar. Segundo os moradores, a área média das roças de feijão, banana e mandioca é um hectare. No caso do feijão o rendimento de uma roça varia entre dez e doze "alqueires", o que equivale a aproximadamente 360 quilos de feijão sem casca. (3) As roças de mandioca e de milho têm seu rendimento medido em "balaies" e uma roça de mandioca cuja área é de um hectare produz uma média de trinta balaies de raiz (4). A banana é o cultivo cuja área de plantio é superior aos outros. Variando entre um e três hectares estas roças pertencem quase sempre a duas ou mais famílias.

Todo o grupo segue um mesmo calendário agrícola que é o seguinte:

	J.	F.	M.	A.	M.	J.	J.	A.	S.	O.	N.	D.
plantio feijão		*							*	*		
plantio milho								*	*	*	*	
plantio cana-de-açúcar		*							*	*		
plantio mandioca								*	*	*		
colheita do feijão	*				*	*						*
colheita milho	*											
colheita da mandioca						*	*					

A mandioca é plantada anualmente e colhida a cada dois anos; o corte da banana é feito de três em três meses, em média; a cana-de-açúcar atualmente é apenas utilizada na alimentação do gado, sendo cortada o ano inteiro.

Ainda existem as roças de alho, amendoim e café, igualmente localizadas nas terras de roça. Cultivadas por algumas poucas famílias, o produto dessas pequenas roças se destina, exclusivamente, ao consumo pessoal.

Em complemento às atividades nas lavouras, os moradores do Morro cultivam as hortas de abóbora, repolho, cebolinha, etc. Quase sempre localizadas no "terrero" (pátio, quintal) das casas, as hortas são responsabilidade das mulheres de cada família.

No Morro, o trabalho agrícola como preparação da terra, plantio e colheita são atividades essencialmente manuais. A preparação das terras para a instalação das roças é realizada com enxada ou através da "queimada", prática muito comum na região e que consiste em atear fogo na terra com a finalidade de limpá-la para o próximo plantio. Essa é uma atividade essencialmente masculina.

O plantio também é na base da enxada e conta com a participação de homens, mulheres e crianças. No caso do feijão, por exemplo, enquanto os homens abrem os buracos na terra, mulheres e crianças depositam as sementes. O mesmo processo é adotado para o milho e as outras culturas. A atividade da colheita é igualmente manual e dela participam homens, mulheres e crianças

A criação de animais

No Morro, criam-se galinhas, galos, patos, pombos, cabras, cabritos, vacas e bois. No entanto, é o "gado"(bovino) o mais valorizado. No total, entre bois e vacas, o grupo conta com trinta e nove animais, sendo que cada família possui, geralmente, de um a três animais.

O gado é mais utilizado no trabalho agrícola, contribuindo pouco na alimentação do grupo. O leite das vacas é reservado aos bezerros e dificilmente um destes animais é abatido para consumo. A carne consumida pelo grupo é obtida nas localidades próximas ou então, quando os moradores se cotizam com o objetivo de comprar um animal para o abate.

Num determinado período do ano - de Janeiro a Junho - em função da insuficiência do pasto local, algumas famílias deixam seus animais em pastos alugados nas localidades próximas. No restante do ano, estes animais permanecem no Morro. São tratados diariamente com rações de cana-de-açúcar, rama da mandioca, milho e caule de bananeira.

Antes das sete horas da manhã, o gado é retirado da estrebaria e conduzido ao pasto, onde é alimentado. Na tardinha, no retorno da roça, é reconduzido para as estrebarias e, lá, alimentado novamente. O gado é um assunto dos homens. São eles que "tratam" os animais e também são eles que gastam horas e horas discutindo e comentando sobre estes.

Os pequenos animais são criados por quase todas as famílias, entretanto, sua importância na alimentação é igualmente reduzida. As galinhas, por exemplo, são pouco consumidas pelas famílias, que preferem adquirí-las nos armazéns próximos. Estes animais são criados soltos e seu cuidado é tarefa das mulheres e crianças. Os meninos do grupo são os "donos" dos cabritos e cabras e se servem destes para pequenas atividades como por exemplo, transportar butijões de gás.

Distribuição da produção local

Os produtos cultivados no Morro destinam-se quase que totalmente ao consumo local e, alguns, como é o caso do feijão e da banana, também são vendidos. Como normalmente cada família possui mais de uma roça de feijão, destina uma parte para o abastecimento da família, outra como semente para o plantio e outra para a venda. Por exemplo, alguém que, numa roça dita grande, colhe 180 quilos de feijão (seis "alqueires"), separa trinta quilos que são divididos entre o consumo da família e o próximo plantio e, além disso, possui uma pequena rocinha, exclusiva para o consumo. O mesmo ocorre com a banana, cuja maior parte é destinada à venda. Os cachos de banana considerados de má qualidade para a venda são reservados ao consumo familiar.

O feijão é vendido nas localidades próximas e esta é uma atividade masculina. Na maior parte das vezes, sua produção já está antecipadamente vendida. No entanto, quando isso não ocorre, os homens vão até a cidade para oferecer o produto nos supermercados e nos armazéns.

A produção de banana de todo o grupo tem apenas um comprador. Num dia marcado, este comprador vai com seu caminhão até o Morro. Os cachos estão armazenados no engenho, separados em montes correspondentes a cada um dos produtores. Começa a pesagem. O comprador anota o total de cada proprietário, após o que, inicia-se o pagamento. Os homens esperam do lado de fora do engenho e são chamados um a um. Apresentado o total a cada proprietário, o

comprador efetua o pagamento e, antes de partir, já acerta a data da próxima compra. Dentro de três ou quatro meses retornará com seu caminhão. Os homens do Morro lamentam não possuírem um pequeno caminhão, pois acreditam que assim poderiam efetuar eles mesmos a venda da banana e obter um preço melhor.

O valor das terras

Aqui cabe uma pergunta: qual é o "peso" desta produção agrícola no sustento do grupo? O depoimento de um dos moradores do Morro, neto de Fortunato, sobre as razões que o levaram a trocar o trabalho na roça por um emprego na cidade, é esclarecedor da questão acima colocada:

" Decidi trabalhá fora porque aqui não tava mais dando. A roça é só prá mantê. Quem tem outro que trabaia na roça...mas não dá, só roça. A roça aqui não dá futuro. A lavoura dá, mas prá quem tem terreno de várzea e trabalha com maquinário. Mas assim, trabaia de enxadinha, não vale à pena, não dá.(..) Eu me criei na roça, não me faltô nada, me casei e trabalhei muito tempo na roça, mas era apertadinho. Naquela época era outro jeito de vivê. Não tinha tanta gente, não tinha tanta carestia. Naquela época deu prá gente guentá ainda na roça. Mas aí, foi apertando, foi vindo mais gente. Então aí não deu mais e a gente foi obrigado a corrê. Ainda corri, mas deixei a família. Vocês ficam trabalhando e eu vou me virá prá outras bandas. Graças a Deus tive sorte que sempre deu trabalho, aí eu ajudo eles, eles me ajudam, porque eu não compro farinha, feijão.(...) Aqui, prá sobrevivê só da roça, não dá. Então eles ficam aqui, criando um gadinho(...) e assim vai se mantendo".

Dividem esta opinião outros membros do grupo que relembram, como se viu no segundo capítulo, os tempos em que o sustento do grupo provinha quase que totalmente da sua produção agrícola, tempos em que a terra era "mais forte", tempos de fartura. Neste sentido, é significativo o fato de que, atualmente, na maior parte dos casos, o sustento das famílias residentes no Morro depende em parte do assalariamento de alguns de seus membros; as terras do grupo não são mais suficientes para produzir inteiramente o sustento daqueles que lá vivem(5). Isso não significa dizer que as terras do grupo, e aquilo que

permitted in terms of agricultural production, be irrelevant in the existence and survival of families. As observed by an informant,

"Eu acho que o que une mais a gente aqui é porque tem muita coisa. Saindo daqui eles não tem condição de plantar alguma coisa. (...) Porque aqui tem mais facilidade. Dá farinha, porque eles fazem a farinha aqui. O açúcar, a banana, o feijão. Não tem muito, mas sempre eles vendem, assim, eu acho que tem mais facilidade(...) lá fora não, tem que ser tudo comprado".

In this sense, I suggest, the value of the lands for the group does not exhaust itself in the economic. It is not my objective, nor do I have data to discuss the value of the lands in economic terms, in the sense, for example, of analyzing the relationship family/quantity of land/production. My purpose is to understand why the same residents who point out the insufficiency of the lands for the production of the group's sustenance, in other moments, say: *"aqui nasci, vivi e pretendo sempre morar aqui"*. Or, to be precise, to understand the symbolic meaning of the land for this group.

Every weekend, more precisely, Friday night, they begin to arrive those who, during the week, work in the nearby cities. They also arrive those members of the group who live in other cities. The Morro takes on the air of a festival; the daily routine of the week gives way to football, to conversations at night, to improvisation of parties and dances in the street, in some homes, in the engenho or in the bar. They all share the desire to never leave. As one resident said, *"É bom morar aqui, eu adoro morar aqui. Pretendo ficar aqui. Eu saí, mas voltei de novo. Voltei pra minha terra"*. Here, I suggest, the meaning of the land is revealed.

The value of the land for the residents of the Morro is revealed when they say: *"aqui é calmo (...). Aqui a gente pode deixar tudo à vontade, não*

tem esse negócio de ladrão". As terras do Morro para seus moradores são "terras de herança", são "terras de família".

Se olhada sob uma perspectiva mais voltada à subjetividade, propõe Woortmann (1990), para a família camponesa a terra, muito mais que objeto de trabalho, é expressão de uma moralidade. Nesta perspectiva, como escreve o autor, é possível perceber a terra

"não em sua exterioridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado no contexto de valorações éticas. Vê-se a terra, não como natureza sob a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio de família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria."(1990:12)

Dentro desta perspectiva é que, a meu ver, encontram-se as razões para atitude dos membros do grupo de somente admitirem a venda das terras, ou da "nossa herança" no dizer nativo, como um ato de toda "a família", entenda-se aqui, todos os membros da família Fl. Sobre a possibilidade de venda das terras disse um membro do grupo:

"Se fosse na época do meu falecido pai, tudo bem, ele dizia vou vendê tudo, vamo saí. Mas agora, prá saí, prá vendê não dá, prá abandoná tudo isso, não adianta. Então vamo cuidá. Se fizesse um combinado, vamo vendê tudo, aí tudo bem.(...) Mas a gente é assim. Fico tudo engatadinho na roça. Argum ficô na roça, outros foi trabaiá fora, as mulhé fica, fim de semana eles vêm. Então tá tudo na família. Não sei o que se assucedará mais tarde, tomara que continua".

Sem a família as terras não têm sentido. É na própria forma como os membros do grupo identificam suas terras - "o nosso Morro" - e são identificadas pelos seus vizinhos - "O Morro da família do Fortunato" -

que se pode perceber a família como um valor e a terra como expressão desse valor.

O Morro parece ser para o grupo mais que base física, mais que simples objeto de trabalho; as terras do grupo do Fortunato, o Morro do Fortunato, falam e contam, sobretudo, de uma trajetória histórica, de um estilo de vida, de um modo de estar e perceber o mundo específicos. Para os membros do grupo do Fortunato, sugiro, o Morro é território de etnicidade, conforme propõe Leite (1990a). O território, escreve a autora,

"inscreve limites, indica a presença de fronteira concreta, simbólica ou de ambas. Torna visível o grupo na dimensão espaço/tempo. Indica a unidade na diversidade". (Leite,1990a:9)

O Morro inscreve e delimita fronteiras, sejam elas concretas e/ou simbólicas; identificado com o grupo e vice-versa, como foi sugerido, conta da trajetória histórica do grupo, fala de um modo específico de estar e ver mundo. É a unidade na diversidade que, forjada numa vivência coletiva e numa experiência comum de opressão - o racismo-, não foi construída apenas para a diferenciação, mas para opor-se e fazer frente ao contexto de discriminação e marginalização que lhes é imposto e, assim, recuperar e viabilizar sua existência enquanto pessoa ou, como escreve Leite (1990a), sua *"reexistência como pessoa, pertencente a um grupo, e onde há oportunidade de recuperação de sua condição humana degradada pelo racismo."* (Leite,1990a:7)

O Morro é, portanto, território de solidariedade e de reciprocidade, no sentido de espaço onde os laços entre os membros do grupo, através de práticas particulares, são cotidianamente estreitados e reforçados,

laços estes que, na sua dialética, permitem a continuidade do Morro e, portanto, do grupo enquanto tal.

O Morro do Fortunato - Território de Reciprocidade

"Toda a vida foi assim, como tá hoje. Hoje é assim, todo mundo ajuda um o outro, mas cada um planta prá si, mas faz tudo junto". (neto de Fortunato)

O trabalho nas roças - troca de dias de trabalho

Como se viu, cada família possui suas roças e todo o trabalho é realizado pelos membros da família. As atividades de preparação da terra, plantio e colheita são realizadas principalmente pelo pai e os filhos de cada família, sendo reduzida a participação da mãe nestas atividades. Ela se ocupa, sobretudo, das atividades ligadas à casa. Existem, entretanto, períodos em que o volume de trabalho a ser realizado nas roças é superior aos braços existentes nas famílias, quando então, é acionada a prática de trocar entre si dias de trabalho.

Esta forma de trabalho já era praticada desde os tempos do fundador. Nas suas lembranças um morador conta que "*Cada um trabaivava prá si. Cada um plantava tudo prá si. Todo mundo dava ajutório mas era trocado. Se um fosse um dia, quando chegava noutra dia, a pessoa pegava e ia com aquela pessoa.*"

Acertada entre os homens (os pais ou os filhos mais velhos) de cada família, aquele que solicita ajuda deve, como observou o informante acima, retribuir em igual número de dias de trabalho aos que o auxiliam. Em outras palavras, o auxílio não apenas supõe, mas impõe a retribuição, como revela o depoimento seguinte:

- O que o seu pai plantava?

- Era milho, feijão, banana. Cada um trabalhava pra si, cada um plantava pra si. (...) Vamo supô, ele chegava do Merin, chegava aqui queria bota uma roça, tinha que trabalhá ou trocá com os ermão. Eles butavam uma roça pra ele, depois ele ia pro Merin. Quando vinha no final de semana, ele vinha pra pagá pros ermão.(...) Aí quando ele vinha, ele plantava e ia ajudá plantá, trabalhá com eles. Porque as pessoas também não podia dá, porque também tinha pra trabalhá.

As trocas de tempo de trabalho, o "ajutório" no dizer nativo, podem ser melhor percebidas em dois momentos do calendário agrícola do Morro: a colheita e "bateção" do feijão e "farinhada". Vejamos.

A colheita e a bateção do feijão

No final do mês de Maio inicia-se a colheita do feijão plantado em Fevereiro. Esta atividade deve ser realizada rapidamente a fim de evitar perdas na produção, alguns dias de atraso na colheita podem inviabilizar a cultura. Desse modo, quanto maior o número de pessoas na colheita, menor o risco de perdas. Assim, as famílias trocam dias de

trabalho entre si, isto é, duas ou três famílias trabalham juntas nas suas roças de feijão.

A colheita em si, consiste em arrancar as plantas de feijão e agrupá-las em molhos denominados pelos moradores de "paveias", após o que são colocadas, durante uma semana, para secar sobre estacas de madeira.

Depois de seco é a hora de "bater" o feijão, isto é, retirar a casca. Esse processo é totalmente manual e consiste de várias etapas. Primeiramente uma área é escolhida e capinada e, sobre ela, é colocada uma lona. Essa área denomina-se a "eira" e comporta em média até quatro "alqueires" de feijão. Enquanto a "eira" está sendo construída, um outro grupo de pessoas, formado principalmente por mulheres e crianças, já iniciou a retirada das "paveias" das estacas. Um grande monte de feijão começa a se formar sobre a "eira" e os homens, em dois grupos de dois ou três, dispostos paralelamente em dois lados da "eira", iniciam a "bateção".

Para a bateção utiliza-se um instrumento denominado "manguale", que consiste de duas varas de madeira ligadas por uma pequena tira de couro. Apenas uma dessas varas toca no monte de feijão. Os movimentos entre os membros de cada um dos grupos e entre os dois grupos são sincronizados, de modo que, enquanto um grupo está batendo, o outro está se preparando para bater. A duração de cada período de bateção propriamente dito é, em média, de noventa segundos, incluídos os períodos para o descanso dos homens.

A sequência completa de uma bateção consiste em três sessões de bateção, alternadas pela viração do monte. Depois disso, retiram-se as cascas ("varrer" ou "limpar"), terminando com o ensacamento do feijão

limpo. Cada sequência completa de bateção tem uma duração de aproximadamente vinte minutos, sendo esta uma atividade exclusivamente masculina.

Terminada esta etapa, os sacos, contendo o feijão, são colocados sobre um carro de bois e levados até o espaço onde está o aglomerado de casas. Lá o feijão recebe o cuidado final, antes de ser levado à venda. Esta atividade, exclusivamente feminina, é chamada "assoprar o feijão". Colocado em grandes peneiras de palha, o feijão é trabalhado até que fique completamente sem casca, quando então será, definitivamente, acondicionado nos sacos.

Esta etapa final, diferentemente das anteriores, é realizada por mulheres de quase todas as famílias (6), isto é, mulheres de todas as famílias participam na limpeza e acondicionamento do feijão de todas as famílias. Aqui não se trata de troca de dias de trabalho, mas de troca do trabalho necessário para a realização de todo o processo de acondicionar o feijão.

O dono da roça, isto é, aquele que solicitou a ajuda às demais famílias é quem oferece a alimentação aos que o auxiliam. As mulheres de sua casa, a mãe e as filhas, encarregam-se de preparar o café das dez horas da manhã, hora de um pequeno descanso, e o almoço daqueles que estão na roça trabalhando. Entretanto, cada um leva algum alimento que divide com os demais. Ao meio dia, quando os meninos chegam da escola, depois de terem almoçado, levam até o Morro a comida preparada pelas mulheres da família que recebe a ajuda.

Perto das 14 horas, algumas mulheres que estão participando das atividades agrícolas, saem em busca de gravetos para o fogo que irá esquentar a água do "pirão" de farinha de mandioca. Quando os meninos

chegam com o almoço, sentados no chão, todos que ali estão dividem o alimento que é oferecido pelo dono da roça, bem como o que foi levado pelas outras famílias. Comem, bebem, riem, conversam, descansam. Não há lugar para cansaço ou insatisfação. Estar ali, dividindo trabalho e comida é muito gratificante.

Todas as etapas da colheita, bateção, ensacamento, etc. são marcadas pela conversa, pelas brincadeiras, pelas piadas; seja entre os homens, mulheres e crianças de uma determinada roça, seja entre as pessoas das diversas roças. Necessariamente não se pára o trabalho que está sendo realizado para conversar; as pessoas falam-se à distância. Querem saber como está indo o trabalho na outra roça, quanto já foi colhido, enfim, inteirar-se do trabalho uns dos outros. O término das atividades se dá por volta das 18 horas, quando todos retornam ao aglomerado de casas, onde são recebidos com perguntas sobre o trabalho. A noite, reunidos nas casas, no bar ou no engenho, homens e, por vezes, mulheres, comentam o dia de trabalho que passou.





Roçando a "eira"



Estendendo a lona sobre a "eira"



Estendendo a lona
sobre a "eira"



O feijão é colocado
sobre a "eira"



Início da bateção



Virando o monte de feijão



Nova bateção



"Varrendo" o feijão

A farinhada

O processo de feitura da farinha inicia-se com a chegada das raízes ao engenho. A medida em que vão sendo depositadas nos cantos do engenho, inicia-se a etapa de raspagem, isto é, de retirada da casca da mandioca. Este é um trabalho exclusivamente feminino: sentadas em círculo, no chão do engenho, juntas, mulheres de todas as famílias raspam as raízes de mandioca de cada família. Ao seu redor, sentados ou de pé, sozinhos ou em pequenos grupos, estão os homens, proprietários da mandioca que será transformada em farinha, bem como aqueles a quem foi solicitado "ajuda". Aguardam que os balaies de palha se encham de mandioca raspada para que possam dar início a segunda etapa do processo de feitura da farinha.

A partir do momento em que alguns balaies estão cheios e enquanto as mulheres prosseguem com a raspagem, os homens dão início à "primeira passagem no cevador", como explicam os moradores. Isto é, trituram a mandioca pela primeira vez. Há algum tempo, antes da chegada da eletricidade, o cevador e as pás para fazer a farinha eram movidos à tração animal. Como relembra um morador:

"Me deitava as dez hora prá quando chegá meia-noite levantava e bota boi no engenho. Lá lá prô engenho, que o engenho era ali em cima. Engenho tocado a boi. Prá cevá uma tonelada de mandioca... As mulhé raspavam tudo, deixavam tudo raspadinho. Quando chegava de manhã, o sol tava saindo, tirava o derradeiro boi. De lá ia prá roça, mais duas irmã minha. Quando chegava ali, à tarde, umas duas horas, nós vinha vindo com dois carro de boi carregado de mandioca. No outro dia a mesma coisa. Trabalhava a noite toda."

Com a instalação da rede elétrica os moradores adquiriram, juntos, um motor para a mecanização destas tarefas.

A etapa seguinte consiste em prensar a mandioca já transformada em massa. Em formas quadradas e vazadas colocam sacos de ráfia tramada e dentro destes a massa da mandioca, de modo a obter uma espécie de "almofada" de massa de mandioca. Feito isto, colocam-se os sacos de mandioca e grades de madeira, alternadamente, na prensa. No final dessa pilha é colocado o "chapéu", isto é, uma roda de madeira que segura a rosca da prensa. O objetivo da prensa é retirar todo o "veneno" da mandioca, ou seja, o líquido que contém as substâncias tóxicas. Há alguns anos, ao invés de sacos utilizavam o "tipiti", balaios feitos de palha que serviam igualmente para colocar a massa a ser prensada.

Passadas algumas horas, as grades de madeira que intercalam os sacos de massa são retiradas e, novamente, os sacos de massa são prensados. A etapa seguinte consiste em passar no cevador estes blocos de massa de mandioca, com a finalidade de obter uma massa bem fina.

Feito isso, é hora de "fornear". A massa de mandioca é colocada para secar sobre a chapa de metal do forno. Os moradores mais idosos relembram que, quando eram jovens, a secagem era feita à mão, isto

quer dizer, as grandes espátulas de madeira, o "vai-e-vem", que reviram a farinha eram movidas à mão. Conta um morador do Morro

"Forneava a braço, era a braço. O vai-e-vem, como nós tratava. O dia todo ali, prá fazê tinha que pedi prá outro mexe, senão pegava fogo. Queimava. A gente trabalhava principalmente nessa época em diante (Julho-Agosto), tempo de farinha. (...) Mas a farinha é trabalhoso. Hoje não. A turma não faz força. Só bota a mandioca no carro. Raspa num instantinho. Negócio de meia-hora, quinze minutos já acabam tudo."

Conforme vai saindo do fogo a farinha é peneirada e acondicionada em sacos ou em grandes tonéis de lata. E tudo recomeça para fazer a farinha de outra família.

Exceto a raspagem da casca da mandioca que, como se viu, envolve mulheres de todas as famílias, a maior parte do processo de feitura da farinha é realizado sob o regime de troca de dias de trabalho, como no caso da colheita e beneficiamento do feijão. Em ambos os casos são os homens das famílias que acertam entre si a troca de dias de trabalho. Diversamente do que ocorre no caso do feijão, na "farinhada", pode-se dizer que o grupo como um todo participa da "farinhada", no sentido de que participam na feitura da farinha uns dos outros. Aqui, note-se que alguns membros do grupo que residem noutras cidades vêm especialmente para participar da "farinhada".

Durante os dias e noites da farinhada, o engenho fica repleto de mulheres, homens e crianças de todas as famílias, e suas conversas e risadas se misturam ao ruído do motor da cevadeira. A farinha que está sendo feita é de uma família em particular, mas outras lá estão para ver, ouvir, ajudar, dar palpites, rir e conversar. Homens das demais famílias enrolam cigarros, fumam, conversam e prestam seu auxílio àqueles que estão trabalhando. Pode-se dizer, enfim, que todos que lá se encontram,

participam da feitura da farinha uns dos outros, seja sob a forma de troca de dias de trabalho, seja sob a forma de ajuda ocasional, espontânea. Enquanto as mulheres conversam sobre os mais diversos assuntos, as crianças correm por todo o engenho, brincam de esconder, de pega-pega ou, com a boca cheia de farinha ainda quente, assopram uns nos outros. É o grupo que nestes momentos emerge em sua plenitude e reafirma-se como tal.

Conforme escreve Woortmann (1990), a troca de tempo de trabalho "*além de responder a uma necessidade prática, possui também um significado simbólico: não se está apenas produzindo um roçado, está-se reproduzindo uma comunidade*". (1990:32) As trocas de trabalho no Morro do Fortunato vão neste sentido, pois são, efetivamente, práticas que permitem às famílias do grupo suprir suas carências em termos de braços para o trabalho, mas são também momentos de reprodução do grupo enquanto tal. Durante estes momentos onde ocorrem as trocas de tempo de trabalho os laços entre os membros do grupo são reforçados e a sobrevivência, a continuidade do grupo viabiliza-se, seja no plano prático, seja no plano simbólico. É o grupo que, durante as noites e dias da farinhada e durante a colheita do feijão, reafirma-se enquanto tal. É a idéia de grupo, de coletividade, que nestes momentos se atualiza, quando então, o grupo sai fortalecido.

As trocas de tempo de trabalho expressam, a meu ver, um princípio fundamental para/do grupo e que se revela nos depoimentos dos informantes. Na epígrafe e nos depoimentos acima apresentados os informantes utilizam os termos "ajuda", "ajutório", "trocado" para designar a troca de tempo de trabalho. São termos, sugiro, que falam de um princípio mais amplo que rege as relações entre os membros do

grupo do Fortunato, moradores ou não no Morro: o princípio da reciprocidade.

A reciprocidade expressa na prática das trocas de dias de trabalho aproxima-se daquela definida por Sahlins (1977) como "reciprocidade equilibrada", isto é, diz respeito a um intercâmbio simétrico das mesmas classes de bens e das mesmas quantidades, sendo o aspecto material da transação tão importante quanto o social. A prova disto escreve o autor,

"es la incapacidad para tolerar la corriente en un solo sentido; las relaciones entre las personas se ven alteradas por una falta de reciprocidad dentro de un tiempo limitado y con sentido de la equivalencia".
(Sahlins,1977:213).

No Morro o "ajutório", como se viu, implica obrigatoriamente numa ação das duas, ou mais, partes envolvidas.

Segundo Mauss (s/d), a dádiva estabelece hierarquia, pois dar é manifestar superioridade, é ser mais e, desse modo, receber sem retribuir é subordinar-se àquele de quem se recebe a dádiva. A não retribuição de uma dádiva estabelece, portanto, uma assimetria entre doador e donatário. Viu-se que a troca de trabalho no Morro não concebe uma corrente num só sentido; a retribuição é tão importante quanto a doação. Assim, a troca de dias de trabalho, realizadas e acertadas entre estes homens, todos descendentes do ancestral, donos da terra e eleitos como "guardiões" do grupo, não significaria também a atualização e a manutenção do sentimento de igualdade entre eles e, portanto, entre os membros do grupo? Trata-se, também, na minha opinião, de um sentimento de igualdade que tem mais a ver com a manutenção do grupo enquanto tal, ou seja, é este sentimento de igualdade que permitiu ao grupo subsistir às inevitáveis divergências internas, conseguindo colocar o grupo acima do indivíduo.

Há outras atividades onde a troca de trabalho ou bens existe, mas a obrigação de retribuição não está tão explícita. Como quando, por exemplo, numa determinada família do Morro o homem se encontra, por motivos de doença, impossibilitado de trabalhar e de recrutar outros para o auxiliarem, os homens das demais famílias vão ao seu socorro. Estes últimos, então, realizam o trabalho daquele que se encontra nesta situação. Nestas ocasiões, não se espera, a princípio, que aquele que recebeu a ajuda, a retribua; ou seja, não se trata de uma troca de dias de trabalho verbalizada, mas de uma ajuda a alguém que se encontra impedido de realizar seu trabalho. O mesmo ocorre entre as mulheres do grupo; quando alguma se encontra doente, ou, como é muito comum, depois do parto, outras mulheres do grupo realizam o seu trabalho.

Neste mesmo sentido, quando uma família ou alguém do grupo realiza uma tarefa de seu interesse específico: normalmente, é auxiliado pelos outros moradores que, por exemplo, param para "um dedo de prosa" ou, simplesmente, para tomar conhecimento do que se trata. São pequenas ajudas que, igualmente, conferem momentos de coletividade ao trabalho individualmente realizado. Desse modo, no Morro, raramente se executa uma tarefa sozinho. Sempre se conta com a ajuda ou mesmo a presença de pessoas das demais famílias. A construção de uma casa ou de um estábulo, a lavagem da roupa são exemplos de atividades que, embora exclusivas de uma determinada família, contam com a colaboração de todas. Mas existem atividades em que a participação de todos é praticamente exigida, como será visto a seguir.



Uma simples ajuda



A construção de uma casa

O trabalho coletivo

No Morro, existem aquelas áreas que podem ser consideradas comuns a todos os moradores. É o caso, por exemplo, do engenho ou dos caminhos e pequenas estradas que ligam as casas entre si e estas com as roças. As atividades de manutenção destes lugares são programadas com antecedência e são realizadas por um conjunto formado de representantes de todas as famílias do grupo; cada família destina para estas atividades, no mínimo, um de seus homens. A realização dessas atividades é discutida conjuntamente entre os homens mais idosos do grupo que decidem o dia, o modo e a duração desses trabalhos. Aos mais jovens cabe o papel de executar o que foi decidido. Na limpeza dos caminhos, por exemplo, a participação dos homens mais idosos se dá, exclusivamente, sob a forma de orientação e condução dos trabalhos.

Nestas atividades, a participação de todas as famílias, representadas por um ou mais de seus membros masculinos, é igualmente obrigatória, como evidencia o depoimento seguinte:

- Quando tem um assunto que é de interesse de todo mundo como é que se decide?

- Eles se informa, um vai informando prô outro e se combinam prá fazê. Decidem junto. As vez eles ficam discutindo(...)As vez tem algum que faz alguma coisa não por gosto e vontade, mas como os outros fala que tem que sê, aí eles concordam. Mas nem sempre eles concordam, tem algum que não é por vontade, mas concorda".

- Porque?

- *Eu acho que prá eles é obrigado. (..) Como uma vez do caminho. Não vâmo fazê isso, não vâmo fazê aquilo. Chega amanhã, resolve e concordo. As vez nem é por muita vontade, mas concorda, porque vê que é prá melhorá".*

O objetivo maior, aqui, parece ser o grupo e a igualdade se expressa no respeito à decisão tomada pelo conjunto. O grupo vem antes do indivíduo, ou melhor, são as obrigações dos indivíduos para com o grupo e, portanto, de uns com os outros, que se sobreprõem às vontades individuais.

Outras trocas

A troca, no Morro, entre os membros do grupo do Fortunato (família FI), não se limita apenas ao trabalho, mas envolve outros produtos ou bens, e pode-se dizer que é generalizada. Troca-se tudo: alimento, roupa, móveis, etc.

No que se refere aos alimentos, antes de mais nada, é preciso distinguir entre os alimentos produzidos pelas famílias do grupo e aqueles adquiridos por outros meios: compra, doação da parte de pessoas não pertencentes ao grupo, etc. No primeiro caso, não há doações em se tratando destes alimentos *in natura*. Há empréstimos, quando por exemplo, a produção de uma determinada família não foi suficiente para o seu abastecimento. Entretanto, estes alimentos serão objeto de doação quando sob forma cozida, isto é, as famílias se presenteiavam com porções de feijão cozido, por exemplo.

No segundo caso, isto é, os alimentos adquiridos, pode-se dizer que estes constituem a maior parte das doações, dos presentes entre as famílias. Este é o caso da carne, por exemplo. Ao contrário do que

ocorria na época de Fortunato e seus filhos, atualmente toda a carne (incluindo peixe) consumida pelas famílias do grupo é comprada. Uma prática muito comum é a aquisição, em sociedade, de um boi para o abate. Nem todos os moradores do Morro, entretanto, possuem meios para participar desta aquisição. Assim, as famílias que o adquiriram distribuem, em forma de pequenos presentes, parte da sua aquisição entre aquelas que, no momento, não puderam participar da compra da carne.

Neste mesmo sentido, quando alguém do grupo ganha ou compra algo, alimento, roupas, móveis, por exemplo, em quantidade superior às suas necessidades imediatas, promove uma verdadeira distribuição entre todas as famílias do grupo (família FI). Nesta questão é importante ressaltar que tal distribuição se realiza de tal maneira que compromete o suprimento da família doadora, isto é, a distribuição do produto, seja ele qual for, é feita até que se não o possua mais, acontecendo em alguns casos (como é o caso da carne) que a ou as famílias "doadoras" acabam sem suprimento para elas próprias, o que as obriga a recorrer às demais famílias "donatárias".

Estas trocas, estes presentes, esta distribuição, a meu ver, manifestam os princípios básicos e caros ao grupo: solidariedade, igualdade, reciprocidade. Quando alguém do Morro ganha roupas, compra carne, por exemplo, isto significa que outros do grupo também terão roupas e que outros do grupo também comerão carne. A idéia de acumulação perde-se no princípio da reciprocidade, da solidariedade, da igualdade. Não se trata de caridade, no sentido concedido à palavra e ao ato na sociedade mais ampla; trata-se de uma distribuição cuja finalidade é manter a igualdade entre os membros do grupo, é atualizar

o sentimento de solidariedade. Esta idéia transparece no depoimento de um membro do grupo:

"aqui é assim. Em qualquer coisa que a pessoa precise, o outro tem, ele serve o outro. Não tem nada de não ter, às vez tem e não qué dá. Não. Tem, vai dá. Outro dia, vamo supor, vai daqui. Outro dia, aqui precisa, só diz prá eles, se eles tem, já traz. Não é questão de dizê: tem mas é pouco. Não. Aqui não tem disso."

Conforme observa Bandeira (1988), esse "fluxo e refluxo de bens" faz parte da estrutura de distribuição da comunidade, que permite a todos, indiferenciadamente, acesso aos bens essenciais ali produzidos, bem como a possibilidade de subsistir com honra, com dignidade. Por outro lado, prossegue a autora, é a troca que dá "concretidade aos princípios fundamentais que regem a comunidade", a saber, o igualitarismo, a reciprocidade, a solidariedade. Neste sentido, como escreve a autora, "*Não é o que se dá, nem a quem se dá que explicita a regra comunitária da reciprocidade, mas o ato de dar*". (1990:174-175)

Porque o ato de dar liga as pessoas entre si, pois as coisas doadas, diz Mauss (s/d), trazem em si o seu doador, coisas e homens se misturam.

"No fundo, escreve o autor, são misturas. Misturam-se almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas e eis como as pessoas e as coisas misturadas saem, cada uma, das suas esferas e se misturam o que é precisamente o contrato e a troca".
(s/d: 86)

A atualização destes princípios do grupo ainda pode ser percebida em três situações: nascimento/batisado, casamento e festas.

Quando nasce uma criança no Morro, os padrinhos escolhidos devem "dar a visita" à criança e à mãe da criança, que consiste em

oferecer como presente um pequeno enxoval para o recém-nascido e sua mãe. Existe ainda a "visita de cama", que acontece antes da visita propriamente dita e que consiste em aportar os seguintes alimentos para a mãe da criança: farinha, ovos, óleo. No dia da "visita", quando, então, os padrinhos vão até a casa do afilhado para entregar os presentes, são recebidos com bolo e café.

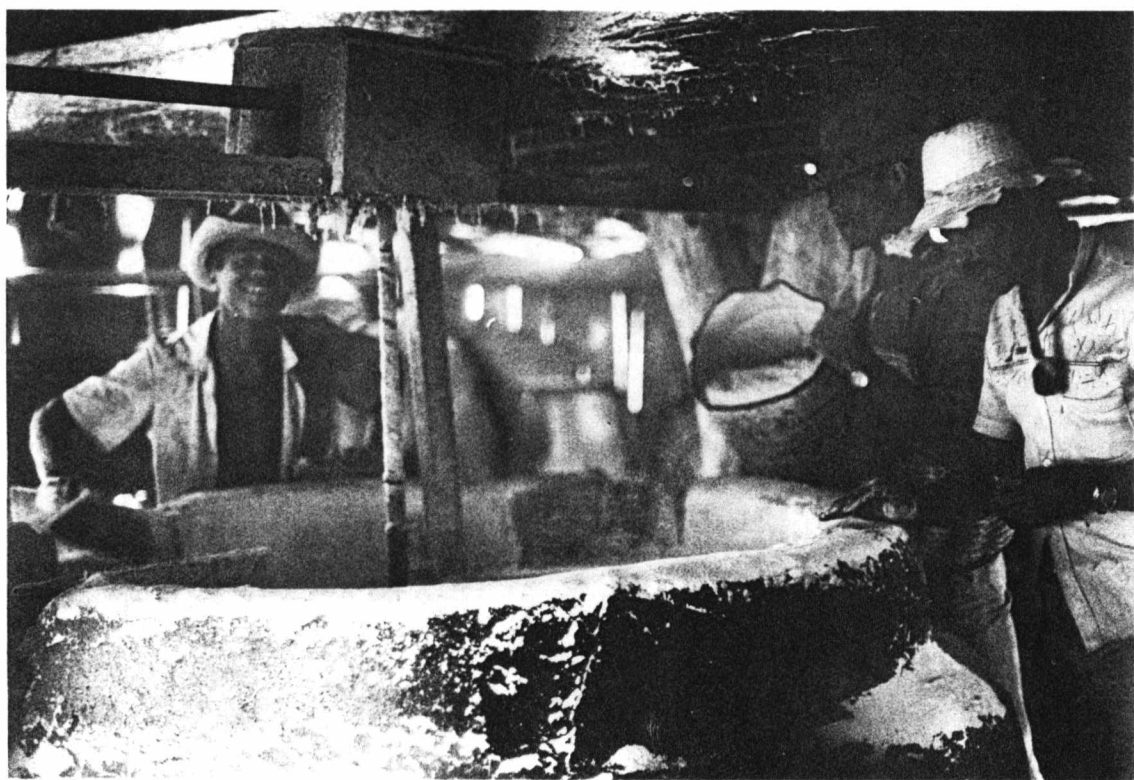
Situação semelhante ocorre nos casamentos. Os noivos podem convidar quantos padrinhos desejarem, podendo alcançar até vinte pessoas. As despesas da festa são, então, divididas entre os pais dos noivos e os padrinhos escolhidos, que não devem esquecer, como todos os convidados, do habitual presente. Essa prática é particular dos casamentos realizados na igreja e no civil. As fugas não são incluídas.

Outro momento de atualização dos princípios básicos do grupo é a festividade do Terno de Reis, uma festividade muito comum na região. Os moradores mais idosos contam que, na época em que eram jovens, o Terno de Reis era cantado mais de três vezes por ano: no dia de Santo Amaro (quinze de novembro), no Natal e Ano Novo. Atualmente, limita-se apenas ao Natal ou ao Ano Novo. O Terno de Reis consiste de um grupo de pessoas que seguem um tocador de violão e alguns cantores. A esse pequeno grupo, que passa de casa em casa, é oferecido comida, bebida e dinheiro, sendo que este último não é obrigatório e destina-se, apenas, aos cantadores e ao tocador de violão.

É nestes momentos de troca, cotidiana ou ritual, quando estes princípios são atualizados e reforçados, que a idéia, o sentimento de grupo se fortalece; é a reatualização da coletividade e de seus princípios estruturantes. É o grupo enquanto tal que reproduz nestes momentos.

Neste sentido, sugiro que a preservação destes princípios está

diretamente ligada à identidade do grupo, na medida em que também constróem o NÓS em oposição ao ELES. Os membros do grupo do Fortunato, como será visto no próximo capítulo, concebem-se e auto-definem-se como indivíduos cooperativos, unidos, solidários, etc., e são assim conhecidos e distinguidos pelos vizinhos moradores do Vale que, da mesma forma que dizem "lá em cima eles são tudo parente", dizem também, "lá em cima eles são muito unido".



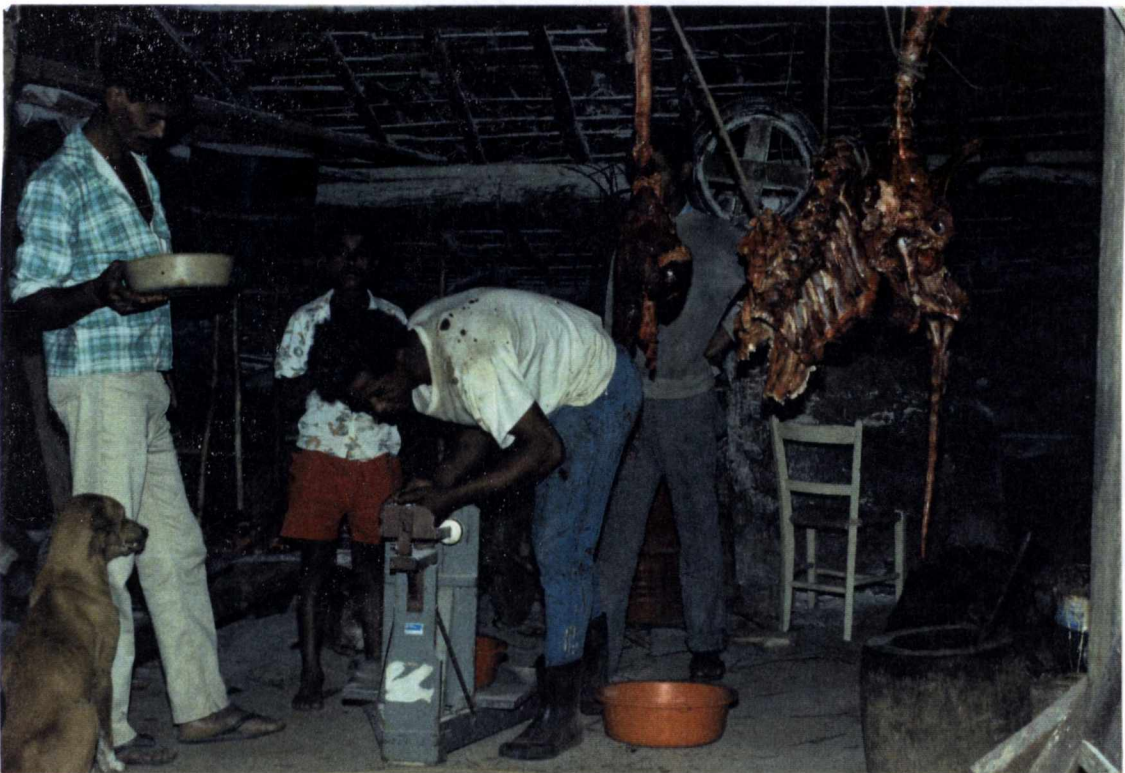
A feitura da farinha



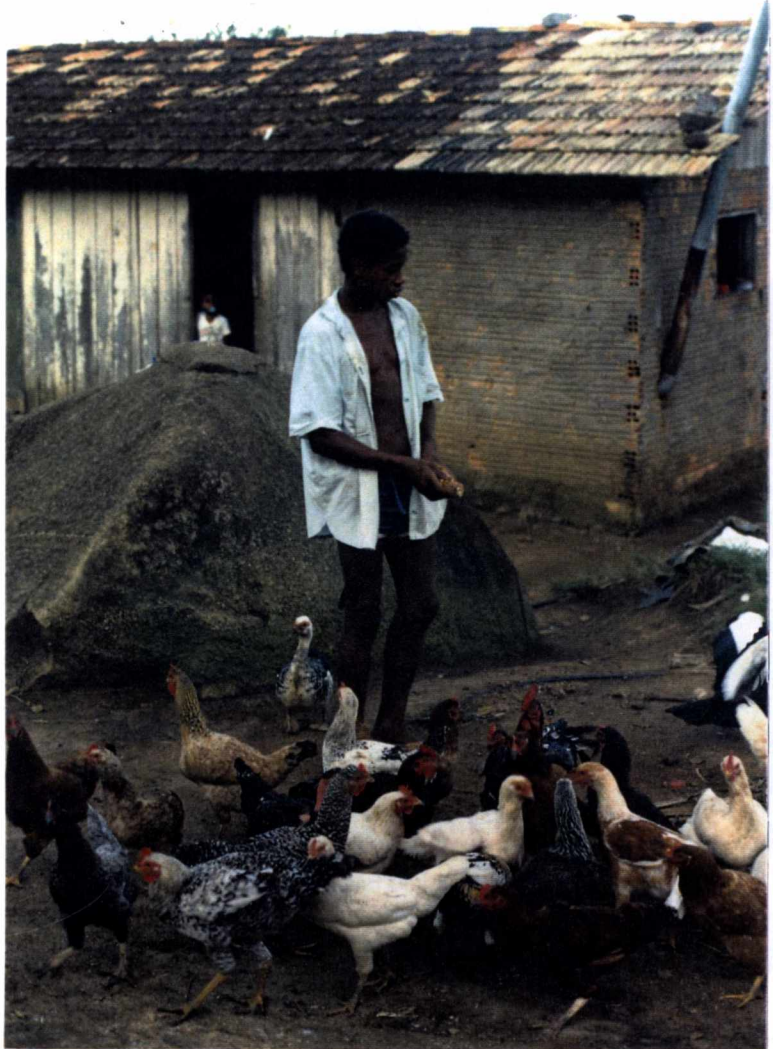
A derrubada de uma
árvore



A compra do peixe



A divisão do boi



Fim de tarde



Recolhendo o mel



Pilando a anoga



A colheita de anoga
para o sabão



Varrendo o "terrero"



Lavação de roupa



Jogo de cartas



Recolhendo a lenha

NOTAS

1. Quase todas as casas são de madeira e apenas algumas poucas são pintadas por fora. Durante o tempo em que residi junto ao grupo foi construída a primeira casa de material. Atualmente, algumas casas possuem cozinhas e instalações sanitárias de material. As janelas não possuem vidros. A divisão interna das casas é, normalmente, em cinco peças: sala; cozinha e três quartos. Em algumas casas sala e cozinha formam uma única peça e o número de quartos pode variar para menos. O mobiliário é simples e há alguns anos era criação do próprios moradores. Atualmente, a maior parte das famílias adquire os seus móveis em lojas. Todas as casas contam com fogão à lenha, construído de tijolos e uma chapa de metal. Algumas famílias possuem geladeira, fogão à gás e televisão e que são utilizados por aqueles que não possuem. Todas as casas possuem água encanada.

2- O "barraco" é uma pequena peça anexa ou não à parte de trás da casa e serve para armazenar alimentos e guardar os instrumentos do trabalho agrícola.

3- Um alqueire permite produzir o correspondente a segundo os informantes, a cerca de 30 kg de feijão.

4 - Um balaio de raiz de mandioca equivale a trinta quilos de mandioca ralada e molhada e a doze quilos de farinha de mandioca.

5-Na maioria, são os filhos e filhas jovens aqueles que se empregam nas cidades próximas. Entretanto, existem também aquelas famílias onde é o pai que se emprega, deixando aos filhos os trabalhos agrícolas. Em ambos os casos as ocupações mais comuns são pedreiro e servente na

construção civil, vigias, office-boys, chacareiros e, no caso das mulheres, empregadas domésticas. Os homens, normalmente, trabalham em cidades relativamente distantes de Macacu. Segundo eles, isso é decorrência da baixa oferta de emprego nas cidades próximas. Apenas no verão, quando Garopaba recebe um grande afluxo de turistas, um número razoável dos moradores do Morro se emprega em Garopaba.

6 - Daquilo que tomei conhecimento não participa desta atividade a viúva de um dos netos de Fortunato, citada no capítulo dois como exemplo da diferença de atitudes e comportamentos destinados ao consanguíneos e aos afins.

CAPITULO 5

IDENTIDADE E RELAÇÕES INTERÉTNICAS

Representação e valor inter e intra grupos

Os membros do grupo do Fortunato, como observei no final do quarto capítulo, se auto-atribuem alguns valores. São valores que fazem parte de um conjunto de representações sobre si, pelo qual o grupo se identifica e se define em oposição aos moradores do Vale, a quem atribuem outras características.

Entendo como valores, os atributos essenciais que ambos os grupos escolhem para compor a imagem de si e dos outros e que são produzidos e produzem alteridades entre grupos. A seguir, citarei alguns exemplos, para mostrar como o grupo do Fortunato, através destes valores, se auto-representa e representa seus vizinhos.

Solidariedade e auto-ajuda

Uma das primeiras características destacadas pelos moradores do Morro é o seu espírito cooperativo, solidário, prestativo. Nas palavras de um membro do grupo: *"aqui (no Morro) é assim. (...) Em qualquer coisa que a pessoa precise, o outro tem, ele serve o outro. (...) É tudo combinado, quando um qué fazê alguma coisa, tudo (todos) faz"*.

São qualidades, como foi visto no segundo capítulo, já apontadas pelos moradores do Morro ao falarem sobre seu ancestral: *"aquele home*

era muito bom mesmo. Prá servi qualquer pessoa, quando precisavam dele, era seu Fortunato. Era o seu Fortunato quem dava socorro".

Na opinião dos membros do grupo do Fortunato, esses valores são inexistentes no que se refere aos seus vizinhos do Vale; no dizer nativo os "*lá de baixo*" não se ajudam entre si, "*são muito prá si*", "*são desunidos*".

Bondade

Outro valor que os moradores do Morro se auto-atribuem é de serem bondosos e, em oposição, seus vizinhos do Vale são maldosos, falsos, mentirosos. Como observa uma informante do Morro, "*Eles lá de baixo, tu não imaginas as sacanagens que eles fazem com eles aqui de cima.(...) Eles aqui não faz isso, não são disso de tá fazendo sacanagem*". Esta mesma informante ainda acrescenta que "*eles não gostam dos preto. Talvez eles sejam falso. Pela frente sejam uma coisa e por trás são outra. E sempre foi assim*".

Honestidade

Os moradores do Morro se definem como honestos, em oposição aos do Vale, tidos como desonestos. Em certa ocasião, uma informante observou que o sabão feito pelos moradores do Vale continha areia e que, a razão de tal procedimento, era a tentativa daqueles de obterem um aumento do peso do sabão, observando que ela própria fazia sabão desde pequena e nunca tinha tido atitude semelhante. Esta informante

ressaltando a boa qualidade de seu sabão, acrescentou que o sabão "*lá de baixo*" (o Vale), era de má qualidade.

Bruxaria, mau olhado

As mulheres do Vale são acusadas de bruxaria pelos moradores do Morro. Quando as crianças destes últimos são acometidas por alguma doença, suas mães consideram que a causa são as bruxarias das mulheres do Vale. As vezes lhes ocorre que a "*bruxa pode ser alguém do próprio Morro, mas que isso é mais difícil e que quase sempre são as mulheres do Vale*". As crianças do Morro, ao nascerem, recebem uma "guia" que as protege do "mau olhado" e das "bruxarias" das mulheres do Vale.

Competência e produtividade no trabalho

Os moradores do Morro consideram-se bons dançarinos e apontam os vizinhos do Vale como exemplo de quem não sabe dançar. Ao voltarmos de um baile, realizado no Vale, os moradores do Morro faziam alguns comentários a este respeito. Um dos moradores, utilizando como parâmetro o seu modo de dançar, disse: "*é uma brancadinha ruim de dançá (...), até que prá uma brancada, até que eles dançam bem*",

No Morro, durante a colheita do feijão, os moradores comentavam que a venda antecipada do seu feijão, devia-se à boa qualidade do mesmo. Por outro lado, segundo os moradores do Morro, o fato de que

os moradores do Vale até aquele momento não tinham vendido o feijão deles era consequência da má qualidade do produto.

Segurança

O Morro é considerado pelos seus moradores um lugar seguro, onde podem dormir tranquilos, onde sentem-se em liberdade, um lugar sem ladrões, sem perigo. Consequentemente, todos os outros lugares são tidos como perigosos e muitos confessaram que se sentem amedrontados fora do Morro. Como disse uma informante,

"aqui é calmo. Apesar das coisa sê longe, mas é calmo. É bom da gente criá nossos filho, cria tudo solto, não tem aquela preocupação se tem carro. É bom mora aqui. (...) A gente se sente melhó aqui do que lá fora. Aqui a gente (...) não fica tão preocupada quanto lá fora. Aqui a gente pode deixa tudo à vontade, não tem esse negócio de ladrão. Não tem nada disso, nunca aconteceu. Pode dormi de porta aberta, janela".

Higiene

Os moradores do Morro, ainda, fazem comparações entre eles e seus vizinhos em termos de limpeza, observando que eles são "limpos" e que os moradores "lá em baixo" são sujos.

Todas essas características, que o grupo atribui a si próprio e aos do Vale, podem ser demonstradas através do seguinte quadro:

REPRESENTAÇÕES DOS MORADORES DO MORRO

SOBRE ELES PROPRIOS

unidos/solidários

bondosos

honestos

bons dançarinos

asseados

as mulheres não são bruxas

não-racistas

sinceros

SOBRE OS VIZINHOS DO VALE

desunidos/não solidários

mal intencionados

desonestos

maus dançarinos

não asseados

as mulheres são bruxas

racistas

mentirosos

Os moradores do Vale, deixam passar facilmente suas opiniões sobre os do Morro. Nas rápidas conversas que tivemos, no ônibus, no salão, no bar ou em encontros esporádicos, tratavam de revelar suas impressões. A seguir, procuro descrever algumas destas situações.

O jogo das aparências

Na primeira vez que cheguei em Macacu, perguntei a alguém do Vale, se naquele lugar havia mais moradores. Esta pessoa respondeu afirmativamente e, indicando o morro, observou que lá moravam os "pretos", mas que eu poderia ir tranqüila pois os pretos lá de cima eram "boa gente". Em outras ocasiões, ouvi várias vezes a mesma afirmação: "*são preto, mas são boa gente*", ou, como explicou um morador do Vale: "*são diferente da mesma raça que eu conheço. Eles aí de cima são boa*

gente, não são baderneiro, são trabalhador". Uma moradora do Vale observou que Fortunato Justino Machado era "*trabalhador*", "*bondoso*" e acrescentou que os "*preto lá de cima são unido*".

O que vem depois

Passadas algumas horas de conversa, esta mesma moradora do Vale, fez considerações acerca da conduta dos seus vizinhos do Morro, dizendo que "*os preto lá de cima não se respeitam*" uns aos outros, sugerindo com isto a existência de promiscuidade sexual.

Observou ainda que "antigamente" os "lá de cima" eram mais religiosos, frequentavam mais seguidamente a igreja e que atualmente preferem a "mandinga", referindo-se às consultas com o Pai Marco.(1) Ainda explicando porque os moradores do Morro não frequentam a igreja, observou que preferiam a "*televisão , o bar, o jogo e a bebida*".

Para a informante, as causas da separação entre os dois grupos reside na postura dos moradores do Morro. Segundo ela, "*Os preto é que se separam, quando a gente tá conversando com eles, se chega um preto eles param de conversá com a gente e vão falá com aquele preto que chegou*". E acrescenta: "*Isso o meu avô já dizia*".

Nos rápidos contatos com os moradores do Vale, um senhor muito idoso, ao reclamar da falta de solidariedade dos seus vizinhos do Vale para com ele que, velho e solitário, necessitava de ajuda, confessou que melhor seria morar no Morro, pois segundo ele "*são preto mas iam ajudá mais*".

Assim, os moradores do Morro, na representação dos do Vale, são pretos **mas** são **trabalhadores**; não são **baderneiros**; são pretos **mas** são **boa gente**; são **unidos**; são **macumbeiros**; **não** são **religiosos**; são os responsáveis pela separação entre os dois grupos; são **promíscuos**.

Nestas representações dos moradores do Vale sobre os do Morro, estão presentes alguns dos estereótipos da sociedade brasileira acerca da população de origem africana: "não são boa gente"; "não são trabalhadores"; "não são unidos"; são "baderneiros". O que dá o "tom" e promove a ressalva é a conjunção MAS, destacando que se trata de uma exceção. São representações que, mesmo indiretamente, fazem a associação entre atributos psicológicos e morais e a cor da pele.

Mais uma vez, como já sugeri no segundo capítulo, o que aparece através destes conjuntos de representações, que procuram identificar o NOS e o OUTRO, é a idéia de Bourdieu (1985) de luta de classificações, isto é, a luta pela definição da identidade regional ou étnica. Os critérios de definição da identidade étnica ou regional, segundo o autor, são representações mentais - "*atos de percepção e apreciação, de conhecimento e de reconhecimento*" - e representações objectais - coisas ou atos -, cujo objetivo é, nas palavras de Bourdieu (1985), "*determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e de seus portadores*". (Bourdieu, 1985: 112)

Estas representações dos moradores do Morro sobre si e sobre seus vizinhos aproximam-se, sugiro, da noção de discurso performativo de Bourdieu (1985), isto é, um discurso que procura

"impor como legítima uma nova definição das fronteiras e dar a conhecer e fazer reconhecer a região assim delimitada - e, como tal, desconhecida - contra a definição dominante, portanto, reconhecida e legítima, que a ignora". (Bourdieu, 1985:116)

A permanência da fronteira étnica nos espaços coletivos

Como já foi observado na Introdução, toda a infra-estrutura de Macacu está localizada no Vale. Lá estão a escola, o posto de saúde, o ônibus, a igreja, o salão de festas, etc. Isto já coloca os moradores do Morro numa situação vulnerável, na medida em que para terem acesso a estes equipamentos, ditos públicos, têm que atravessar a fronteira física da sua terra, ultrapassar a "área de segurança máxima" do grupo, para entrarem nas terras do "outro".

A seguir, procurarei descrever brevemente os tipos de "queixas" dos moradores do Morro sobre o uso destes equipamentos, a princípio públicos e coletivos mas, que por sua localização, acabam dando aos moradores do Vale uma idéia de propriedade particular e, neste sentido, criando e reforçando uma outra: a de que os moradores do Vale são os "invasores".

Estas "queixas" falam de situações cotidianas e/ou especiais, envolvendo moradores do Morro e do Vale. Seja nos contextos da escola, do ônibus que liga Macacu a Garopaba e a Florianópolis, do armazém, com os vizinhos de terras de roça, seja nos contextos mais eventuais como bailes e festas da igreja, missas e novenas, jogos de futebol, casamentos, velórios e enterros, a marca desses "encontros" entre os do Morro e os do Vale é a segregação espacial. A separação que se verifica

em relação à residência, estende-se, como será visto, à escola, à igreja, ao ônibus, etc.

A escola

A escola é, há muito tempo, palco de disputas entre os dois grupos. Relembrando o passado, os membros mais idosos do grupo do Fortunato contam das dificuldades com seus colegas e professoras do Vale. As crianças do Vale não se sentavam ao lado das crianças do Morro e, na hora das brincadeiras, formavam grupos separados, não permitindo a participação destas últimas. Frequentemente, crianças dos dois grupos agrediam-se fisicamente e as razões eram a recusa dos do Vale de permitir que os do Morro participassem de suas brincadeiras e os insultos proferidos pelas crianças do Vale.

Com a professora, as dificuldades não eram menores. Nas suas lembranças, os moradores do Morro contam que a professora, que ocupa até hoje o cargo de diretora da escola, os considerava incapazes de aprender, justificando desse modo sua atitude de dispensar mais atenções aos alunos do Vale, avaliados por ela como "mais inteligentes". Prosseguindo, relatam que as sanções e castigos recaíam, na maioria das vezes, sobre as crianças do Morro, que também eram, frequentemente, insultadas pela professora. Conta uma moradora do Morro,

"Na escola era horrível, porque no tempo de colégio a gente quase não estudava e as pessoas lá de baixo, eles são muito racista. A primeira coisa que chamavam era de 'nego' e 'macaco'. Então a gente já partia prá briga. Brigava mais que estudava. Não era bom. Quando a gente vai num lugá e não se sente bem, com nós foi sempre assim".

Um outro morador relata sua experiência e o modo como percebeu a relação na sala de aula:

"Na minha época não tinha aquela de dizê não vai na aula porque é negro. Aqui não tinha, mas tinha aquele que é discriminado por causa da cor. Era uma classe rebaixada, o negro sempre foi rebaixado. Acho que sempre foi e sempre vai ser.(...) Ela (a professora) não dava aquele atendimento o quanto dava prôs branco. Não dava chance primeiro prôs negro. Então porque ela só escolhia os branco prá marcá o nome? (se referindo ao aluno escolhido pela professora para anotar aqueles que conversavam durante a aula). Porque ela sempre escolhia a parte deles?"

Outra moradora, de 46 anos, conta que abandonou a escola em razão de um "incidente", ocorrido entre ela e o filho da professora-diretora. Este último, afirmando que a colega do Morro era "preta como uma galinha", resolveu provar a sua afirmação trazendo para a sala de aula uma galinha que colocou na mesa de sua colega. A informante agrediu fisicamente o seu colega do Vale e depois fugiu da escola. A professora-diretora-mãe mandou avisar pelos outros alunos moradores do Morro, que a informante seria castigada. Esta moradora jamais retornou à escola.

A comparação entre os relatos acima e os das crianças do Morro que atualmente frequentam a escola, mostra que ambas vivenciam situações semelhantes. No Morro, pode-se dizer que, diariamente, as crianças chegam da escola contando sobre situações onde foram insultadas pelos colegas do Vale e/ou pela professora e, em razão disto e na tentativa de evitar tais situações, algumas crianças do Morro negam-se a frequentar a escola, preferindo o trabalho na roça.

O bar

O bar localizado no Vale também foi e permanece sendo palco de confrontos entre os homens dos dois grupos. São predominantemente os homens do Morro que frequentam este bar, nos horários da noite ou durante os finais de semana. As razões, apontadas pelos moradores do Morro como sendo a causa das agressões verbais e brigas entre eles e os os homens do Vale, são sempre os insultos ou "provocações" da parte destes últimos.

O ônibus

No ônibus que liga Macacu a Garopaba, a tensão entre os dois grupos também pode ser sentida. Os moradores do Vale e do Morro sentam-se separados e raramente trocam cumprimentos ou conversam; são pessoas que se conhecem há muitos anos, pois, na sua grande maioria, nasceram e cresceram em Macacu. Durante o trajeto, enquanto os moradores do Vale conversam, os do Morro permanecem calados e, se por vezes conversam, é somente entre eles próprios.

Nas sextas-feiras o ônibus que liga Macacu à Capital está lotado de homens e mulheres do Morro e do Vale que chegam para passar o final de semana. A mesma cena se repete. Enquanto os do Vale conversam e brincam entre si, os do Morro permanecem juntos e calados. Raras vezes alguém do Vale lhes dirige a palavra. A situação inversa também é verdadeira. Conforme relatos dos moradores do Morro, algumas vezes acontecem situações de enfrentamento entre membros de ambos os

grupos e as razões são, novamente, os insultos por parte dos moradores do Vale.

A missa,

Na igreja, os moradores do Morro e do Vale sentam-se separados uns dos outros, cada qual num lado ou canto da igreja. Nos eventos mais importantes, a segregação torna-se mais evidente quando, os do Vale ficam na frente e os do Morro atrás.

O futebol

No futebol a separação permanece. Geralmente jogam "os de cima" contra "os de baixo" e, não raro, tudo termina em confronto físico. A "torcida" também é dividida: de um lado estão os moradores do Morro e do outro, os do Vale.

Relações de vizinhança

Com aqueles vizinhos que fazem extrema nas terras de roça, as situações de conflitos não são menos frequentes. Mais uma vez, os moradores idosos mostram em seus relatos as semelhanças das situações vivenciadas em épocas distintas. Segundo estes, várias foram as ocasiões em que moradores do Vale os acusaram de invasão de suas terras ou de apropriação de algo que pertencia aos moradores do Vale, sendo que em algumas das situações os implicados trocaram agressões

físicas. Ainda hoje, os do Morro são acusados pelos do Vale de invasão: "*os animais deles estão comendo na nossa terra*" ; e de roubo: "*eles saem do baile e roubam nossas frutas*" .

Enfim, ir até o bar comprar algo, frequentar a escola, esperar o ônibus ou ir a pé para Garopaba, são exemplos de situações que podem trazer surpresas pouco agradáveis para os moradores do Morro que, nestas ocasiões como em outras, correm o risco de serem, gratuitamente, insultados por alguém do Vale.

Os moradores do Morro mostram que sua atitude de enfrentamento e não sujeição a estas situações data de muito tempo atrás. Uma moradora do Morro lembrando a época de escola, conta que

"Quando a gente tava na escola, a gente ia em turminha e eles tinha medo da gente. Algum chamavam mas corriam. Porque quando a gente tava na aula não era pouca gente. E eles já sabiam que quando eles chamavam, eles apanhavam. Então eles não chamavam a gente de macaco de nego. Depois que eles souberam que a tia deu uma surra na professora. Porque eles chamavam muito, depois pararam. Pararam um pouco. Depois, porque eles tem medo.(...) as rapariga são assim, se eles chamam, elas avançam na hora. Elas bate mesmo. Acho que é por isso. Eles pegaram medo. Não é que pararam de ser racista, isto não acredito. Eu acho que é porque eles tem mais medo.

Neste sentido, é importante observar que, em seus relatos sobre estas situações de conflito, os moradores do Morro nem sempre deixam claro a sua posição. Parece haver uma manipulação dos papéis do "agressor" e do "agredido", conforme o contexto.

Quando cheguei ao Morro, nos primeiros tempos, os moradores procuravam mostrar que as atitudes hostis eram unilaterais, isto é, exclusivas dos moradores do Vale. Passado algum tempo, estes mesmos informantes e também outros, relatavam situações de conflito (por vezes, as mesmas situações), mostrando que as atitudes ofensivas e hostis provinham também de sua parte. Como disse uma moradora do Morro, "*eles também puxa briga*", se referindo aos membros do seu grupo.

A meu ver, a reação, o enfrentamento, quebra com a unilateralidade absoluta da dominação. A forma como acontece a interação permite falar da circulação do poder, conforme Foucault (1988). Poderes que emergem no cotidiano, de dimensão micro e que, como tal, diversificam focos de resistência e de luta.

Dançando com a cor: o racismo revelado

O baile

O baile acontece por ocasião de alguma festa religiosa, de modo que a promoção é feita pela diretoria da associação dos paroquianos, composta por moradores do Vale. O salão de bailes é localizado ao lado da igreja e até alguns anos atrás, contava com duas portas de entrada: uma para "brancos" e outra para "pretos". Esta divisão estendia-se para a parte interna do salão, dividida por uma cerca de madeira. Em outras palavras, de um lado dançavam os do Morro e do outro, os do Vale. A cor é o elemento de visibilidade mais evidente para o olhar de quem chega: de um lado os negros, do outro os brancos. No passado, a parte do reservada ao moradores do Morro era, segundo estes, chamada, pelos do Vale, de "curral dos pretos". Segundo os do Morro, inúmeras foram as vezes em que estes dois grupos se agrediram fisicamente e os motivos mais comuns eram as tentativas dos do Morro de passarem para o outro lado e/ou os insultos da parte dos moradores do Vale.

A divisão do salão permaneceu até, aproximadamente, quinze ou vinte anos atrás, quando alguns moradores do Morro decidiram que a cerca deveria ser retirada. Conforme contam alguns daqueles que participaram da derrubada da cerca, neste dia o salão foi palco de uma grande briga entre os dois grupos, que durou toda a noite. A cerca foi retirada, porém, os moradores do Vale, inconformados com a situação, tentaram dividir o salão novamente, agora com a ajuda de uma corda. Mais uma vez os dois grupos entraram em choque e a corda foi retirada, culminando com o término do baile.

No dia seguinte, por ocasião da celebração da missa, o padre fez uma advertência a todos os moradores presentes: se a divisão fosse mantida, o salão seria fechado. Segundo os moradores do Morro, o presidente da associação paroquial, morador do Vale, protestou diante da posição do padre, terminando, entretanto, por aceitá-la. Desse dia em diante, as duas portas de entrada foram transformadas numa só e o salão não foi mais dividido por cercas ou cordas. Ambos os grupos, entretanto, continuam, até hoje, dançando separados, cada qual no seu canto do salão, no mesmo lado ocupado quando havia a cerca.

É interessante observar que a segregação permanece e também se manifesta na escolha dos parceiros para dançar, quando a hierarquia entre os grupos reforça-se também entre sexos: homens do Vale "tiram" as mulheres do Morro para dançar, porém, o mesmo não acontece entre homens do Morro e mulheres do Vale; estas se recusam a dançar com eles.

A atitude de recusa das mulheres do Vale ao convite para dançar dos homens do Morro, parece traduzir a disposição do grupo do Vale em manter a situação de tensão entre os dois grupos. Não há reciprocidade nas relações e a recusa das mulheres do Vale ao convite dos homens do Morro parece simbolizar a recusa de todo o grupo do Vale em modificar as bases desta relação. Como nos ensina Mauss no *Ensaio sobre a Dádiva*, os convites são como os presentes: formas de produzir sentimentos de amizade entre as pessoas, estabelecem acordos entre aqueles que trocam. Para Mauss, "*Recusar-se a dar, negligenciar o convite, como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão*". (s/d:69)

A "guerra" entre Morro e Vale, como já demonstrei, está armada em todas as situações cotidianas onde as trocas estão impossibilitadas de ocorrer. Esta divisão, uma verdadeira "*di-visão*" do mundo (Bourdieu, 1989), indica a existência de duas classificações das coisas. (Mauss/Durkheim) Do Vale, que é a separação pela cor da pele, com prerrogativas exclusivamente masculinas de romper, quando lhes convêm. Do Morro, que é a separação pela preferência dos parceiros, independentemente da cor.

Essa "luta" não é tão simples como parece, pois envolve ambiguidade para ambos. Do Vale, em sustentar uma coerência na discriminação. Do Morro em ultrapassar os sentimentos de mágoa já internalizados, decorrentes das discriminações vividas desde há muito tempo.

A situação em que os homens do Vale convidam para dançar as mulheres do Morro, confirma a atualidade do racismo. Reforça a idéia de que os homens "brancos" podem servir-se da mulher "negra", numa clara tentativa de manutenção da relação de dominação. Esta situação de dominação parece ser do conhecimento dos moradores do Morro, quando admitem que "*os lá de baixo, o que eles querem com elas aqui de cima é só prá se aproveitá*".

Apesar de conscientes, entretanto, não conseguem mudar esta situação e, deste modo, acabam reforçando a dominação que procuram superar.

Esta fragilidade por parte dos do Morro, impossibilita-os de chegarem a construir com os do Vale a relação de reciprocidade que têm entre si. Relação esta que é dada, justamente, pela cumplicidade construída na relação de oposição e confronto com os do Vale.

Esta fragilidade por parte dos do Morro, impossibilita-os de chegarem a construir com os do Vale a relação de reciprocidade que têm entre si. Relação esta que é dada, justamente, pela cumplicidade construída na relação de oposição e confronto com os do Vale.

Por outro lado, para resistirem (embora parcialmente) a esta fragilidade, exercem pressões sobre as mulheres para que elas não aceitem o convite para a dança dos homens do Vale, sob o risco de perderem um potencial parceiro para casamento.

Para as mulheres, está criado um dilema complexo: dançar com os de baixo ou casar com os de cima. Sem dúvida alguma, recai sobre elas o peso de uma forte pressão dos dois lados, aumentando com isto a tensão no baile. O baile é, portanto, o momento de atuação e renovação do conflito.

Esta tensão que descrevi para o baile, não deixa de ocorrer nas situações cotidianas onde outros tipos de estratégias de enfrentamento ocorrem, não menos ambíguas.

A identidade étnica, como ressaltou Bandeira, é uma identidade que se constrói *"pela organização das relações e condutas a partir da consciência da diferença"*. (1988:311) Trata-se de uma identidade que, prossegue a autora, *se organiza a partir das diferenças para responder à situação de confronto*". (1988:310) Trata-se, portanto, de um fenômeno político.

A dimensão política da identidade étnica, conforme Cunha (1986), foi ressaltada por Cohen (1969), ao sugerir que esta é construída e ostentada pelos grupos étnicos como um modo de se apropriar de

espaços políticos e econômicos. Uma proposta, conforme a autora, que remonta a Weber, quando este sugere que "*as comunidades étnicas podiam ser formas de organizações eficientes para a resistência ou conquista de espaços, em suma, que eram formas de organização política.*" (Cunha,1986:99).

Entretanto, conforme Foucault (1988), as relações políticas não são apenas aquelas ligadas à política institucional. Neste sentido, Bandeira (1988) ressalta que em se tratando de grupos étnicos, o político diz respeito a uma organização política informal.

Assim, a identidade étnica não apenas constrói-se em oposição e para fazer oposição à identidade do outro com quem se confronta, mas, também, para opor-se a este outro, como instrumento de luta e resistência na interação e na afirmação diante deste outro. Parece ser neste sentido que Brandão escreve:

"as identidades são representações inevitavelmente marcadas pelo confronto com o outro; por se ter de estar em contato, por ser obrigado a se opor, a dominar ou ser dominado, a tornar-se mais ou menos livre, a poder ou não construir por conta própria o seu mundo de símbolos e, no seu interior, aqueles que qualificam e identificam a pessoa, o grupo, a minoria, a raça, o povo. Identidades são, mais do que isto, não apenas o produto inevitável da oposição por contraste, mas o próprio reconhecimento da diferença. A construção das imagens com que sujeitos e povos se percebem passa pelo emaranhado de suas culturas, nos pontos de intersecção com as vidas individuais. Ela tem a ver, ali, com processos ativos de conflito, luta, manipulação". (1986:42)

Acrescentaria que a questão política se efetiva na disputa pelos bens materiais e simbólicos disponíveis em cada sociedade.

NOTAS

1. O pai Marco é uma entidade recebida por uma senhora residente em uma localidade próxima à Macacu. Ela concede consultas espirituais, receita remédios à base de ervas, realiza operações espirituais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção de uma história particular ocorre para o grupo do Fortunato a partir da seleção de valores que, ao serem cultivados pelos indivíduos como próprios da comunidade, reforçam o sentido do coletivo.

Esses valores são projetados no ancestral e encarnam com ele os ideais do grupo: honestidade, solidariedade e generosidade.

Tendo como eixo central o sistema de parentesco vigente na sociedade brasileira, o grupo do Fortunato apresenta algumas particularidades, evidenciando especificidades em relação a este sistema. Neste sentido, a endogamia, mais do que exclusivamente fruto da segregação, juntamente com a patrilinearidade, regulam o acesso à terra, o seu uso e usufruto. A possibilidade de uma linhagem aponta para a direção de um vínculo com sistemas africanos. Infelizmente não pude aprofundar esta questão, a que pretendo dar continuidade em estudos posteriores.

Também através do parentesco, pode-se perceber valores internos do grupo: ajuda mútua (reciprocidade), respeito às regras de parentesco e ao uso e usufruto coletivo da terra. Este último, configurando trocas recíprocas nas relações de trabalho e bens produzidos.

O tipo de propriedade (individual), utilizada coletivamente, proporciona certa autonomia para o grupo em relação aos seus vizinhos. Sem dúvida, é um aspecto que reforça a segregação, ao mesmo tempo que lhes dá algumas garantias para fazer frente ao racismo. Como

escreve Leite (1992) *"todo território ao mesmo tempo que é espaço de segregação, é suporte sob o qual se processam lutas"*. (Leite, 1992:4)

Além disso, nas relações externas com os seus vizinhos, os Fortunatos demonstram independência e flexibilidade quanto ao uso do tempo. Há o circuito coletivo da produção, envolvendo o ciclo das estações do ano (espaços de colheita, plantio, etc.), que é seguido por todos e os espaços de opção individual, nos limites de casa e do quintal, onde cada família exerce sua autonomia.

Para os membros do grupo que residem em outras localidades, no Morro, não estão apenas suas raízes, sua história, mas a projeção de um imaginário de liberdade e autonomia que, certamente, não é possível de se concretizar, principalmente, quando se percebe a existência de limitações físicas (sobretudo da terra) para todos. Em conversa com um dos membros do grupo, morador de Florianópolis, sobre o seu emprego, este explicitou sua insatisfação com uma chefe muito exigente. Demonstrando indiferença quanto à manutenção do seu emprego, explicou que não havia razões para que ele se submetesse a sua superiora, pois sempre poderia retornar ao Morro: *"lá eu tenho casa, comida e trabalho"*, disse o informante.

Em outra circunstância, também ouvi de membro do grupo residente fora do Morro: *"Eu gosto do Morro porque é só aqui que eu me sinto livre"*.

O grupo do Fortunato, em resposta a todo um contexto específico com seus vizinhos do Vale, volta-se sobre si próprio e busca, nas relações internas com seus iguais, a compensação desta situação que

aflige os membros do grupo. É enquanto grupo e embuídos da força e de um sentimento coletivo, que resistem ao racismo, não apenas o dos seus vizinhos, mas, quando saem de lá, o que permeia toda a sociedade brasileira, reatualizado em cada contexto específico.

É neste sentido que a identidade do grupo do Fortunato acaba por tornar-se altamente política. É enquanto grupo distinto dos demais que os moradores do Morro procuram resistir às tentativas de dominação da parte dos moradores do Vale. É a idéia de pertencer a um grupo específico que lhes permite o resgate e a reelaboração da sua condição de pessoa, condição essa deteriorada e negada pelo racismo. Cotidianamente, os moradores do Morro enfrentam seus vizinhos do Vale, na busca de uma simetria nas posições e nas relações entre os dois grupos. Como disse um informante do Morro, sobre uma situação de enfrentamento entre membros dos dois grupos: "*Deu uma encrenca danada. Mas, daí prá cá, a gente teve mais respeito. A gente eu digo, no total. Os negros, melhor dizendo*".

A organização no Morro, embora não nos moldes formais, traduz-se numa postura construída no cotidiano, interna ao grupo, que vai desde a identidade pessoal de cada um de seus membros até a do grupo como um todo.

Para Bourdieu (1989), o regionalismo (leia-se, étnico) é um caso de lutas simbólicas em que os indivíduos estão envolvidos, individual ou organizadamente. É neste espaço do étnico que, segundo o autor, "*está em jogo a conservação ou a transformação das relações de forças simbólicas e das vantagens correlativas, tanto económicas quanto simbólicas (...)*". (Bourdieu, 1989: 124))

Nestas lutas simbólicas, os dominados, segundo o autor, podem entrar isoladamente ou coletivamente, organizadamente. Quando entram isoladamente, diz Bourdieu (1989), como é o caso das interações cotidianas, a escolha destes se reduz à aceitação da definição dominante de sua identidade, podendo esta aceitação ser resignada ou revoltada, submissa ou provocadora, ou ainda uma tentativa de fazer desaparecer aqueles sinais que lembram o estigma. (Bourdieu, 1989:124)

Atitude contrária, é a luta coletiva, politicamente organizada, que tem como meta, segundo o autor,

"não a supressão das características estigmatizadas, mas a destruição da tábua dos valores que as constitui como estigmas-, que procura impor senão novos princípios de di-visão, pelo menos uma inversão dos sinais atribuídos às classes produzidas segundo os antigos princípios, é um esforço pela autonomia, entendida como poder de definir os princípios de definição do mundo social em conformidade com os seus próprios interesses (...)". (Bourdieu, 1989:124-125)

Portanto, toda reivindicação regionalista, prossegue o autor,

"é também uma resposta à estigmatização que produz o território de que, aparentemente, ela é produto. (...) é porque existe como unidade negativamente definida pela dominação simbólica e económica que alguns dos que nela participam podem ser levados a lutar (...) para alterarem sua definição, para inverterem o sentido e o valor das características estigmatizadas(...)". (Bourdieu, 1989: 126-127)

E Bourdieu (1989) ainda diz que,

"existir não é apenas ser diferente mas também ser reconhecido legitimamente como diferente e que,(...), a existência real da identidade supõe a possibilidade real, juridicamente e politicamente garantida, de afirmar oficialmente a diferença (...)". (Bourdieu, 1989: 129)

No Brasil, refletindo especificamente sobre a questão da transformação de uma *"cultura negra resistente"* em *"cultura de resistência negra"*, Borges Pereira (1984), aponta para a importância desta transformação acontecer dentro do projeto político cujos objetivos são colocar o negro brasileiro *"como parceiro igual aos demais parceiros étnicos da sociedade nacional e que tem como uma de suas peças fundamentais a busca de identidade e respeitabilidade étnicas"*. (Pereira, 1984: 10)

Para isto, o grupo do Fortunato precisaria acrescer à sua luta cotidiana com seus vizinhos um nível de problematização e organização questionadora, também, das condutas e ações dos órgãos administrativos que colaboram direta e indiretamente para sua invisibilidade. Para os grupos dominados, o impasse reside justamente aí.

Não pretendo com este trabalho indicar soluções, mas colaborar para o levantamento de questões que levarão a elas.

No plano da identidade étnica cabe, por fim, ressaltar que como instrumento de conhecimento sobre a situação dos grupos etnicamente diferenciados, a teoria apresenta limitações e impasses que são o desafio das ciências sociais no momento atual.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola.

1982: **Dicionário Abbagnano**. Trad. Alfredo Bosi. 2a. edição. São Paulo: Mestr Jou.

AGIER, Michel.

1991: **Etnopolítica. Racismo, Status e Movimento Negro na Bahia**. XV Encontro da ANPOCS, Caxambu: Universidade Federal da Bahia.

AUGÉ, Marc

1975: **Os Domínios do Parentesco (Filiação, Aliança Matrimonial, Residência)**. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70.

BACELAR, Jeferson.

1989: **Etnicidade. Ser Negro em Salvador**. Salvador: Ianamá/PENBA.

BAIOCCHI, Mari de Nazaré.

s/d: **Kalunba-Kalunga. Agrupamento Isolado de Negros. Negros Cafusos do Rio Paranã**. IV ANPOCS, São Paulo. (mimeo)

1983: **Negros de Cedro: Estudo Antropológico de um Bairro Rural de Negros em Goiás**. São Paulo: Atica.

BANDEIRA, Maria de Lourdes.

1988: **Território Negro em Espaço Branco**. São Paulo: Brasiliense.

1988: **Terras negras: Invisibilidade Expropriadora**. Congresso Internacional da Escravidão, São Paulo.

1989: **Negros, Parentes e Camponeses: identidade e resitência na fronteira pioneira do Mato Grosso(Brasil)**. VI Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de Estudos Afro-Asiáticos, Cuba.

1990: **Negros e Brancos na Fronteira Pioneira do Vale do Guaporé-Brasil: Representações Étnicas**. Cuiabá: UFMT.

BANTON, Michel.

1987: **A Idéia de Raça**. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70.

BARTH, Fredrick..

1976: "Introducción" in: **Los Grupos Étnicos y Sus Fronteras. La organización Social de las Diferencias Culturales**. México: Fondo de Cultura Económica.

BEATTIE, J. H. M.

1975: "Parentesco e Antropologia Social" in: **Introduccion a dos Teorias de la Antropologia Social**. Barcelona: Anagrama.

BESSEN, Pe. José A.

1980: **São Joaquim de Garopaba: Recordações da Freguesia (1938-1980)**. Brusque: Mercuria.

BLUM, H.

1939: **A Campanha Abolicionista na Antiga Desterro: Subsídio Para a História da Campanha Abolicionista na Província de Santa Catarina**. Florianópolis: IHGSC/Imprensa Oficial.

BOJUNGA, C.

1978: "O Brasileiro negro, 90 Anos Depois" in: **Revista da Civilização Brasileira**. Volume I. Rio de Janeiro.

BOURDIEU, Pierre.

1989: **O Poder Simbólico**. Traduç. Fernando Tomás. Lisboa: Difel.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues.

1977: **Peões, Pretos e Congos - Trabalho e Identidade étnica em Goiás**. Goiania: UNB.

1982: "Parentes e Parceiros" in: **Colcha de Retalhos: Estudos Sobre a Família no Brasil**. São Paulo: Brasiliense.

1986: **Identidade e Etnia. Construção da Pessoa e Resistência Cultural**. São Paulo: Brasiliense.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues.

1937: **Santa Catarina (História-Evolução)**. São Paulo: Nacional.

1939: "Os Grupos Negros em Santa Catarina" in: **Laguna e Outros Ensaio**s. Florianópolis: IHGSC.

1979: **Nossa Senhora do Desterro**. (Volumes 1 e 2)
Florianópolis: Lunardelli.

CALDEIRA, Teresa Pires

1988: "A presença do Autor e a Pós-Modernidade em Antropologia"
in: **Novos Estudos CEBRAP**. n.º. 21.

CALHOUB, Sidney.

1990: **Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte**. São Paulo: Companhia das Letras.

CARDOSO, Fernando Henrique & IANNI, Octavio.

1977: **Cor e Mobilidade Social e Florianópolis: Aspectos das Relações Entre Negros e Brancos Numa Comunidade do Brasil Meridional**. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

CARDOSO, Fernando Henrique.

1977: **Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: O Negro na Sociedade Escravocrata do Rio Grande do Sul**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

CARVALHO, Edgar de A.

1985: "Identidade e Projeto Político: Notas Para a Construção Teórica do Conceito em Antropologia". In: **Identidade e Pesquisa**. São Paulo: Educ.

CORREA, Mariza.

1982: "Repensando a família Patriarcal Brasileira". In: **Colcha de Retalhos: Estudos Sobre a Família no Brasil**. São Paulo: Brasiliense.

CUNHA, Manuela C.

1985: **Negros, Estrangeiros: Os Escravos Libertos e Sua Volta à Africa.** Rio de Janeiro: Brasiliense.

1986: **Antropologia do Brasil.** Rio de Janeiro: Brasiliense/EDUSP.

DUMONT, Louis.

1975: "Despues de The Nuer" in: **Introduccion a dos Teorias de la Antropologia Social.** Barcelona: Anagrama.

1975: "La alianza matrimonial" in: **Introduccion a dos Teorias de la Antropologia Social.** Barcelona: Anagrama.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda.

1975: **Novo Dicionário Aurélio.** 1a. edição (14a. impressão). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

EPSTEIN A. L.

1978: **Etnicity and Identity. Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity.** London: Tavistok Publications/Chicago: Aldini Publishing Campany.

EVANS-PRITCHARD, E.C.

1950: "Parentesco e Comunidade Local entre os Nuer" in: **Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento.** (orgs. Radcliffe-Brown, A. R.; Forde, D.) Lisboa: Fundação Catouste Gulbeinkian.

1978: **Os Nuer.** São Paulo: Perspectiva.

FANON, Franz.

1979: **Os Condenados da Terra.** 2a. Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

1975: **Pele Negra, Máscaras Brancas.** Porto: Paisagem.

FERNANDES, F., PEREIRA, João B.B., NOGUEIRA, O.

1971: **A Questão Social Brasileira Vista Por Três Professores.** São Paulo: ECA/USP.

FILHO, Ovídio de Abreu.

1982: "Parentesco e Identidade Social" in: **Anuário Antropológico/80**. Fortaleza/Rio de Janeiro: Edições UFC/Tempo Brasileiro.

FORTES, Meyer.

1975: "La estructura de los grupos de filiacion unilineal" in: **Introduccion a dos Teorias de la Antropologia Social**. Barcelona: Anagrama.

FOUCAULT, Michel.

1988: **Microfísica do Poder**. 7a. Edição. Rio de Janeiro: Edições Graal.

FOX, Robin.

1986: **Parentesco e Casamento. Uma perspectiva Antropológica**. Lisboa: Vega/Universidade.

FRAJINALS, Manuel M.

1983: **La História Como Arma y Otros Estudios Sobre Esclavos, Ingenios y Plantaciones**. Barcelona: Editorial Critica.

FURIO, J.

s/d: **O Mito**. Portugal: Editorial Presença, Brasil: Livraria Martins Fontes.

GOFFMAN, Erwing.

1982: **Estigma - Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. 4a. ed. Rio de Janeiro: Zahar.

GOODY, Jack.

1975: "Grupos de filiacion" in: **Introduccion a dos Teorias de la Antropologia Social**. Barcelona: Anagrama.

GUSMÃO, Neusa M. M.

1986: **O desenho da Criança Negra e a Ideologia do Recalque**. X Encontro Anual da ANPOCS.(mimeografado)

HARTUNG, MIRIAM.

1987: "Depoimentos de alguns descendentes de escravos e ex-escravos de Santa Catarina" in: **Boletim de Ciências Sociais/Programa de Pós-Graduação/Antropologia Social/Sociologia Política**. Florianópolis: UFSC.

HÉRITIER, F.

1989: "Parentesco"; "Incesto e Endogamia"; "Família"; "Masculino e Feminino"; "Casamento" In: **Enciclopédia Einaudi. Parentesco.** Volume 20. Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

KROEBER, R.

1969: "Sistemas Classificatórios de Parentesco" in: **Organização Social.** LARAIA, Roque de B.(org.). Rio de Janeiro: Zahar.

LEACH, E.R.

1974.: **Repensando a Antropologia.** Debates. São Paulo: Editora Perspectiva.

1975: "Sobre ciertos aspectos no considerados de los sistemas de doble filiacion" in: **Introduccion a dos Teorias de la Antropologia Social.** Barcelona: Anagrama

1976: **Sistemas Políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la Estructura Social Kachin.** Barcelona: Editorial Anagrama.

1978: **Cultura e Comunicação. A Lógica Pela Qual os Símbolos Estão Ligados. Uma Introdução ao Uso da Análise Estruturalista em Antropologia Social.** Rio de Janeiro: Zahar.

LEITE, Ilka.Boaventura. (coord.)

1988: **População de Origem Africana em Santa Catarina: Limites da Diferenciação Étnica.** Relatório de Pesquisa. Florianópolis: UFSC.

1988: "Os sentidos da cor e as impurezas do nome" in/ **Cadernos de Ciências Sociais** n° 2, Florianópolis: UFSC.

1990: **Terra, Território e Territorialidade: três dimensões necessárias ao entendimento da cidadania do negro no Brasil.** Comunicação apresentada ao Seminário "América, 500 Anos de Dominação". Florianópolis: UFSC.

1991: "Identidade étnica e Recriação de Valores no Meio Negro" in: **Modernidade e Pobreza.** Anais do V Encontro de Ciências Sociais do Nordeste, v. 1. Recife: FUNDAJ.

1991: **Quando a Fábula das Três Raças Vira Torre de Babel: (Des) Territorialização Étnica em Area Urbana e Industrializada.** Caxambu: XV Encontro Anual da ANPOCS.

1991: **Território negros em área rural e urbana - algumas questões.** Comunicação apresentada no Encontro do CERU. São Paulo: USP.

LÉVI-STRAUSS.

1978: **Mito e Significado.** Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições70

1981: **La identidad.** Trad. Beatriz Dorriots. Barcelona: Petrel.

1982: **Estruturas Elementares do Parentesco.** 2a. Edição. Petrópolis: Vozes.

1989: "Introdução: História e Etnologia"; "A Estrutura dos Mitos". in: **Antropologia Estrutural.** (3a. edição) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1987: "Raça e História" in: **Antropologia Estrutural Dois** (2a.edição), Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LUZ, Marco A.

1983: **Cultura Negra e Ideologia do Recalque.** Rio de Janeiro: Schiame.

MARTINS, Pedro.

1991: **Anjos de Cara Suja. Etnografia da comunidade cafuza. Dissertação de Mestrado.** Florianópolis: UFSC.

MAUSS, Marcel.

s/d: **Ensaio sobre a Dádiva.** Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70.

MAYBURY-LEWIS, David H.P.

1975: "Sistemas Matrimoniales Prescritivos" in: **Introduccion a dos Teorias de la Antropologia Social.** Barcelona: Anagrama.

MELLATI, J.C.

1978: "Introdução" in **Radcliffe-Brown. Antropologia.** São Paulo: Editora Atica.

MEMMI, Albert

1977: **Retrato do Colonizado Precedido Pelo Retrato do Colonizador.** 2a. Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MONTEIRO, Anita Maria de Queiroz.

1985: **Castainho: Etnografia de um Bairro Rural de Negros.**
Recife: Editora Massangana.

MOTT, Luiz.

1981: "Os Índios do Sul da Bahia: População, Economia e Sociedade (1740-1854)" in: **Cultura n.º. I. Ano I.** Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia.

MOURA, Margarida Maria.

1978: **Os Herdeiros da Terra.** São Paulo: Hucitec.

MUCHAIL, S. T.

1985: "Identidade e Projeto Político: Notas Para a Construção Teórica do Conceito em Antropologia" In: **Identidade, Teoria e Pesquisa.**
São Paulo: Educ.

MUNANGA, Kabengele.

1988: "Construção da Identidade negra: diversidade de contextos e problemas ideológicos" in: **Religião, Política e Identidade.** (orgs. Consorte, J. C.; Costa, M. R.) São Paulo: EDUC.

NEEDHAM, R.

1975: "Análisis Formal del Matrimonio prescriptivo entre primos cruzados patrilineares". in: **Introducción a dos Teorías de la Antropología Social.** Barcelona: Anagrama.

NOGUEIRA, O.

1985: "Preconceito Racial de Marca e Preconceito Racial de Origem" in: **Tanto Branco Quanto Preto. Estudo de Relações Raciais.**
São Paulo: T.A. Queiros.

OLIVEIRA, Roberto C.

1983: "Etnicidade" In: **Enigmas e Soluções.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/UFC.

1976: **Identidade, Etnia e Estrutura Social.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

1979: "Introdução a uma Leitura de Mauss" in: **Marcel Mauss. Antropologia.** (org. Roberto Cardoso de Oliveira). São Paulo: Editora Atica.

PENNA, Maria Lúcia Fernandes.

1991: "Por um conceito de identidade nas sociedades complexas". in: **Anais do Congresso de Ciências Sociais do Nordeste**. Vol. 1. Modernidade e Pobreza. Inst. de Pesq. Sociais Fund. Joaquim Nabuco. Min. Educ. Fund. Joaquim Nabuco. São Paulo: USP

PANDOLFO, Maria C. & MELLO, Celina M.M.

1983: **Estrutura e Mito**. Federal do Ceará. Rio de Janeiro/Fortaleza: Editora Tempo Brasileiro/Editora Universidade.

PEDRO, Joana et alii.

1988: **Negro em Terra de Branco: Escravidão e Preconceito em Santa Catarina no século XIX**. Porto Alegre: Mercado Aberto.

PEREIRA, João B.B.

1984: **A Cultura Negra: Resistência da Cultura, Cultura da Resistência**. Dedado. 23.

s/d: **Estudos Antropológicos das Populações Negras na Universidade de São Paulo**. Depto. de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo. (mimeo)

PIAZZA, Walter F.

1983: "A Escravidão Negra no Contexto Brasileiro" in: **Santa Catarina Sua História**. Florianópolis: Edições da UFSC/Lunardelli.

1982: **A Colonização de Santa Catarina**. Florianópolis: Edições BRDE.

QUEIROZ, Jr., Teófilo de.

1987: **O Negro na Conceitualização da Sociedade Brasileira**. ANPOCS. (mimeo)

QUEIROZ, Renato S.

1983: **Os Caipiras Negros no Vale do Ribeira: Um Estudo de Antropologia Econômica**. FFLC-USP.

QUEIROZ, Virgílio.

1986: **A Resistência da Comunidade Negra**. São Paulo: Revista Presença.

RADCLIFFE- BROWN, A. R.

s/d: **Estrutura e Função nas Sociedades Primitivas**. Lisboa: Perspectivas do Homem, Edições 70.

1969: "O Estudo dos Sistemas de Parentesco" in: **Organização Social**. Laraia, R.(org.) Rio de Janeiro: Zahar.

1978: "Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento" in: **Radcliffe-Brown**. Antropologia. São Paulo: Atica.

RAMOS, Alcida R.

1980: **Hierarquia e Simbiose. Relações Intertribais no Brasil**. São Paulo/Brasília: Hucitec/INL.

RANGLES, W.G.L.; WACHTEL, N., e outros.

s/d: **Para uma História Antropológica**. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70.

REIS, J. J., & SILVA, E.

1989: **Negociação e Conflito: a Resistência Negra no Brasil Escravista**. São Paulo: Companhia das Letras.

RIVERS, W.H.R.

1975: "Direito Materno" in: **Introducción a dos Teorias de la Antropologia Social**. Barcelona: Anagrama.

RODRIGUES, José C.

1989: **Antropologia e Comunicação: Princípios Radicais**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo.

ROESNIK, Edwin B.

1980: "A Questão do território dos Kiriri de Mirandelo: Um Confronto de Dados e Versões" In: **Cultura**. N.º. 1. Ano 1. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia.

ROLNIK, S.

1985: "Identidade e Projeto Político: Notas Para a Construção do Conceito em Antropologia" In: **Identidade: Teoria e Pesquisa**. São Paulo: Educ.

RUBEN, Guilherme R.

1988: "Teoria da Identidade: Uma Crítica. Introdução" in: **Anuário Antropológico/86**. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro.

SAHLINS, Marshal.

1977: **Economia de la Edad de Pedra.** Colección Manifesto. Madrid: Akal editor.

1990: **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SCHNEIDER, D.M.

1975: "La naturaleza del parentesco" in: **Introducción a dos Teorías de la Antropología Social.** Barcelona: Anagrama.

SCHUSKY, E.L.

1973: **Manual para a Análise do Parentesco.** São Paulo: E.P.U.

SKIDMORE, T.

1976: **Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro.** Rio de Janeiro: Paz e Terra.

SODRÉ, Muniz.

1979: **Samba: O Dono do Corpo. Ensaio.** Rio de Janeiro: Editora Codecri.

1988: **O Terreiro e a Cidade. A Forma Social do Negro Brasileiro.** Petrópolis: Vozes.

SOUZA, Antonio Cândido M.

1977: **Os Parceiros de Rio Bonito.** São Paulo: Livraria Duas Cidades.

SOUZA, Neuza S.

1983: **Tornar-se Negro.** Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda.

SPALDING, Tassilo Orpheu.

1965: **Dicionário de Mitologia Grego-Latina.** Belo Horizonte: Itatiaia.

STOLKE, Verena.

1982: "A família que não é Sagrada" in: **Colcha de Retalhos. Estudos Sobre a Família no Brasil.** São Paulo: Brasiliense.

TEIXEIRA, Vera Iten.

1990: **De negros a Adventistas, em busca da Salvação. Estudo de um grupo rural de Santa Catarina.** Dissert. de Mestrado. Florianópolis: UFSC.

VAINFAS, R.

1986: **Ideologia e Escravidão. Os letrados e a Sociedade Escravista no Brasil Colonial.** Rio de Janeiro: Editora Vozes.

WOORTMANN, Ellen.

1985: "III-Estrutura Social e Família" in: **Ciências Sociais Hoje/1985.** ANPOCS. São Paulo: Cortez Editora.

s/d: "O Sítio Camponês" in: **Anuário Antropológico/81.**

1986: "A Comida, a Família e a Construção do Gênero Feminino" in: **Dados/Revista de Ciências Sociais.** Rio de Janeiro: Vol. 29. n.º.1.

WOORTMANN, Klass.

1977: "Reconsiderando o parentesco" in: **Anuário Antropológico/76.** Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.

1978: **A família das mulheres.** Rio de Janeiro: Tempo Universitário/ Brasília: CNPq.

1990: "Com Parente Não se Neguceia". O Campesinato Como Ordem Moral" in: **Anuário Antropológico/87.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Brasília: Editora UnB.

s/d: "Um Único Filho não é Filho" in: **Humanidades/10.**

A N E X O

FAMÍLIA DOS FORTUNATOS

