

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia Social
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**Aprendendo a ser *negro*: reinterpretações acerca da identidade étnica em São
Cristóvão-MA**

Lea Rocchi Sales

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Klaas Axel Woortmann

Brasília

2007

Dedico esta dissertação a mim

AGRADECIMENTOS

Há muitos e muitos anos teve início esse processo chamado mestrado. Para mim, estrada longa e por caminhos bastante sinuosos. Nesse percurso, porém, algumas pessoas surgiram para iluminar a estrada, promovendo alívio similar ao que sentimos quando, no trabalho de campo, conseguimos uma entrevista que abre várias possibilidades e pistas de como seguir dali por diante.

O professor Klaas, que me deu a honra de orientar o trabalho, teve um papel imprescindível, fez tudo parecer muito mais fácil, contribuindo para um redimensionamento do que vem a ser um mestrado. Igualmente agradeço a professora Ellen por ser tão acolhedora, por ter discutido a idéia do trabalho comigo e por ter indicado o professor Klaas para a orientação.

Sou grata ao CNPq e a CAPES pelas bolsas de estudo durante dois anos e ao PPGAS/UnB pelo apoio à pesquisa de campo.

Agradeço a comunidade de São Cristóvão por ter me recebido tão bem e ter me proporcionado a experiência do contato com o “outro”. Agradeço com grande carinho a Dona Andreлина, Seu Zé Preto e toda a família por terem cuidado de mim em todas as ocasiões, Seu Diomar e Seu Baeco, lideranças da comunidade e detentores de uma enorme sabedoria, Seu Inacinho que me proporcionou conversas muito interessantes e que matou uma galinha para me servir um almoço. Seu Gonçalo pela simpatia e carinho, Seu Zé pela receptividade, Dona Benedita e Maia pela companhia que me fizeram, Pedro Lailson pelas conversas à noite, Celso por me visitar a cada chegada, Dona Helena pela disposição e informações tão detalhadas. Leineir e Lucinete contribuíram demais na última etapa do trabalho. Agradeço às crianças, todas, por estarem tão perto e me permitirem observar a vida de São Cristóvão, já tão viva em cada uma delas.

Sabrina, em sua sabedoria de nutricionista, auxiliou em vários momentos. Leu e corrigiu parte do texto, discutiu e ouviu as angústias em relação ao trabalho e, mais do que isso, deu-me sua valiosa amizade. Agradeço muito.

Gostaria de agradecer também a Ana e a Eva pelo apoio, às vezes silencioso, que me dão. Sei o que vocês sentem e que estão comigo. Ao meu pai que, à distância, se fez tão presente numa longa fase, garantindo, inclusive minha sobrevivência. Agradeço também à minha mãe, ao Caio e ao Lucas. Meus tios e minha avó por ajudarem a construir a base inicial.

Agradeço também à Dona Tânia, Seu Aldir e Cristiano pelo carinho e apoio.

Simone. O que dizer da Simone? Foi meu guia, peça fundamental na reconstrução, no fortalecimento. Estamos até hoje preparando um mosaico. Ajudou no processo de virar gente grande, nas descobertas de quem é a Lea. Não há palavras adequadas. Agradeço mais do que consigo demonstrar e mais do que você imagina.

A presença e apoio do Marcus nesse trabalho, na verdade, nessa longa jornada, foram incondicionais. Caminhou comigo, lado a lado, de mãos dadas. Às vezes me conduziu, me acalentou. Com absoluta convicção, reconheço que sem ele não teria sido possível. Sou imensamente grata às suas advertências e afagos. Com ele aprendi o que significa compromisso, segurança e amor. Obrigada por ter me apoiado em tudo e estar ao meu lado na alegria e na tristeza, na tempestade e na bonança.

RESUMO

A construção de uma retórica pautada na identidade étnico-racial das chamadas comunidades negras rurais tem se dado, nos últimos anos, a partir do contato intenso entre essas comunidades e agentes externos que, juntos, elaboram discurso identitários pautados numa suposta ligação dessas pessoas com a África, na sua auto-identificação como *negros* e em sua condição de *remanescentes de quilombos*, conforme definição do artigo 68 do ADCT. O presente trabalho trata do caso específico de São Cristóvão, uma *comunidade remanescente de quilombo* do Maranhão, localizada no município de Viana, onde foi desenvolvido o Projeto Auto-Estima das Crianças Negras, vinculado ao governo do estado. Desenvolvo, nesse estudo, uma reflexão sobre as negociações discursivas e as reinterpretações acerca da identidade étnica que ocorreram nessa comunidade a partir da chegada do referido Projeto. Por meio das categorias de auto-identificação utilizadas pelos moradores antes da presença do estado, procuro indicar que a comunidade passou por um processo de aprender a ser *negro*.

ABSTRACT

The construction of a rhetoric based on ethnical and racial identities of the so called rural black communities has happened, in the last few years, based on intense contact between these communities and external agents who, together, create identitary speeches oriented in supposed relations between these people and Africa, in their self-identification as *black* and in their condition of a quilombola community, according to the definition of Article 68 of ADCT. The present study deals with the case of São Cristóvão, a quilombola community located in the municipality of Viana, Maranhão – Brazil, where the project Self-Esteem of Black Children was implemented by the state government. I develop, in this study, a reflection about the speech negotiations and reinterpretations concerning ethnic identity that took place in this community from the arrival of that Project. By means of self-identification categories used by local residents before the state presence, I intend to indicate that the community has been through a process of learning to be *black*.

ÍNDICE

Introdução	7
As comunidades remanescentes de quilombos.....	10
Quilombos e levantes de escravos no Maranhão.....	14
Viana e a insurreição quilombola de 1867.....	19
Depois da perseguição, a aquisição das terras.....	21
O encontro com a comunidade.....	23
Capítulo I – A fundação do mundo em São Cristóvão	26
São Cristóvão: a região pesquisada.....	26
A comunidade de São Cristóvão.....	28
<i>Fundação do mundo</i> : memória e identidade em São Cristóvão.....	35
Parentesco como definidor de direitos.....	41
Capítulo II – Aprendendo a ser <i>negro</i>: negociações discursivas em torno da identidade étnica	47
O Projeto Auto-Estima das Crianças Negras.....	47
O Projeto em São Cristóvão.....	48
Dinâmica de atuação do Projeto.....	49
O processo pedagógico – ensinando a ser <i>negro</i>	55
Incorporando novas interpretações para velhas categorias ou <i>negócio de preto se acabou, nós somos negro</i>	62
<i>Religiosos, festeiros e unidos</i> : São Cristóvão há vinte anos.....	70
Capítulo III – Sobre as flutuações das interpretações sobre <i>preto</i>	75
<i>Nomes de cor</i> : a multiplicidade de termos na classificação racial.....	75
<i>Preto</i> : a mesma categoria para distintas interpretações.....	77
<i>Preto, macaco, urubu</i> : o preconceito dos <i>de fora</i>	79
<i>Ele tá chamando ele mesmo</i> : o jogo de <i>brincar</i> com o preconceito.....	83
<i>Negros e quilombolas</i> : o Bumba-Meu-Boi e as novas categorias.....	90
Limites do enquadramento estatal: quando cor não é igual à raça.....	94
Considerações Finais	97
Bibliografia	105
Anexos	111

INTRODUÇÃO

As comunidades negras rurais¹ tornaram-se um importante campo de investigação, sobretudo a partir da Constituição de 1988, momento em que o Estado reconhece, por meio do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), a legitimidade e o direito às terras do que passariam a ser definidas como *comunidades remanescentes de quilombos*, estabelecendo que “*Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos*”.

A partir deste momento, Estado, organizações não-governamentais, movimento negro e as próprias comunidades deflagram uma série de movimentos identitários reivindicando o reconhecimento dos direitos dessas comunidades e, conseqüentemente, a titulação de suas terras. A elaboração desses discursos reivindicatórios, porém, – construído conjuntamente pela comunidade e por agentes externos – não se dá sem conflitos, mas ao contrário, é produto de um campo de tensões onde concorrem diferentes visões de mundo.

Algumas experiências recentes² têm mostrado que, em muitos casos, agentes externos que passam a atuar junto aos grupos negligenciam categorias locais de auto-definição, sugerindo a incorporação de novas terminologias que acabam por modificar as percepções do *eu* e do discurso articulado pela comunidade. Por outro lado, os grupos apresentam-se como segmento ativo no processo, na medida em que selecionam, adaptam, descartam e reelaboram conhecimentos e idéias vindos de fora.

Inserindo-se nesta temática, o presente trabalho trata do caso específico de São Cristóvão, uma *comunidade remanescente de quilombo* do Maranhão, localizada no município de Viana, onde foi desenvolvido o Projeto Auto-Estima das Crianças Negras, vinculado ao governo do estado, no período de 1996 a 2002. A pesquisa tem como ponto de ancoragem os anos de 1985, momento em que foi realizada uma pesquisa encomendada pela Cáritas – entidade ligada à Confederação dos Bispos do Brasil –, alguns momentos em 1999 e 2000, quando acompanhei as ações do Projeto, e 2003 e 2005, nos períodos em que estive na comunidade realizando pesquisa de campo.

Desenvolvo nesse trabalho uma reflexão acerca das negociações discursivas e reinterpretções em torno da identidade étnica que ocorreram na comunidade de São Cristóvão a partir da chegada do referido Projeto. Por meio das categorias de auto-identificação utilizadas pelos moradores antes da presença do estado e, principalmente, da forma como o faziam, procuro indicar

¹ De acordo com o Projeto Vida de Negro - PVN, o termo comunidades negras rurais é utilizado para designar os povoados rurais onde residem e trabalham negros, sendo mais utilizado pelos militantes dos movimentos negros (2002).

² Nesse sentido ver, por exemplo, a situação vivida por grupos camponeses de Sergipe (Woortmann, K., 1983), indígenas do Carretão, Goiás (Silva, Christian, 2000) e pelos Kiriri da Bahia (Brasileiro, 1999).

que a comunidade passou por um processo de aprender a ser *negro*.

São Cristóvão passou a utilizar as categorias *negro* e *comunidade remanescente de quilombo* em situações de contato com pessoas externas à comunidade, o que denota que as falas de afirmação étnica são articuladas em situações cruciais para o grupo e diante de pessoas que possam reconhecer e conferir legitimidade ao processo. São falas rituais, proferidas em momentos estratégicos e não utilizadas cotidianamente nas relações entre os *parentes* do povoado.

Não se trata com isto, de dizer, mesmo de forma sub-reptícia, que São Cristóvão não se constituía em uma comunidade quilombola antes do Projeto. Isso não foi definido pelos *de fora*, configurando um forjamento da identidade. O que ocorre é que as categorias, as formas de se nomear os agrupamentos e sua etnicidade é que vão sendo modificadas e, muitas vezes, introduzidas pelos *de fora*, sobretudo pelo Estado, ao definir categorias identitárias portadoras de direitos.

O fato de não me referir constantemente a São Cristóvão como *remanescente de quilombo* durante o trabalho, não representa que não a reconheça dessa maneira. O mesmo se aplica às denominações sobre os moradores da comunidade. Recorro aos termos moradores, *filhos do lugar*, *lavradores* e também – embora com menos frequência – *pretos* e *negros*. A tentativa foi evitar a adoção de uma única categoria, já que o povoado aciona com uma plasticidade considerável as terminologias de auto-identificação, sobretudo as relativas à cor da pele.

Esta opção busca refletir a forma como a comunidade articula internamente suas propriedades físicas e quais são as categorias utilizadas localmente para falar de sua condição racial. A fluidez que demarca a utilização destas noções, a depender das situações vividas na relação com os *de fora* e da posição de quem fala e de quem se fala, faz com que a eleição de um termo encapsulador da identidade destoe da realidade local. Fazer uso de outros termos além dos atributivos *remanescente de quilombo* e *negros* e *pretos* não representa, neste caso, pudor na utilização de categorias que remetam a classificações de ordem física e à importância da fisicalidade nos processos identitários dos grupos, conforme discutido por Cantanhede Filho (1996).

Porém, se mesmo assim - e ciente do quão esse processo é indispensável para o Estado - torna-se necessário um órgão ou especialista reconhecer o auto-reconhecimento das comunidades para que, de fato, as mesmas sejam consideradas como demandantes da aplicabilidade do direito à titulação de suas terras, afirmo que São Cristóvão é uma comunidade remanescente de quilombo. Reconhece-se como tal, tem sua identidade informada pela crença numa origem comum advinda de seus antepassados escravos, mantém uma relação específica com o território e o sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico, o que implica no estabelecimento de fronteiras entre um “nós” e o “outro”.

O Projeto Auto-Estima das Crianças Negras aparece como elemento fundamental no que

constitui meu interesse neste trabalho, isto é, pensar a mudança do discurso³, as reinterpretações de categorias identitárias com base nos movimentos internos e próprios à comunidade. O objeto não será o estado e suas ações – embora seja necessária a apresentação do que denominei de *processo pedagógico* desenvolvido pelo Projeto –, mas sim, a forma como a comunidade vive sua pertença étnica, as categorias de adscrição utilizadas e as estratégias que acionam e que dão forma à sua identidade “atual” de *negros e remanescente de quilombo*.

A identidade é por mim tratada como o resultado de uma construção elaborada social e contextualmente pela própria comunidade, tendo como base a visão subjetiva do *eu* formulada internamente, as relações entre seus membros e as que o grupo estabelece com os *de fora*. São Cristóvão será entendido como um grupo étnico no sentido utilizado por Barth (1998), ou seja, como uma forma de organização social que apresenta como traço fundamental a característica da auto-atribuição e da atribuição por outros. Isto implica em que os indivíduos sintam-se parte de uma comunidade e se proclamem membros dela, ao passo que os *de fora* igualmente classificam-nos como pertencentes ao grupo. O sentimento de pertencimento passa a ser a tônica para a formação e continuidade dos agrupamentos e fato determinante para o estabelecimento das fronteiras sociais, para a diferenciação entre o “nós” e os “outros”. E, no caso de São Cristóvão, tais fronteiras coincidem com os limites das relações de parentesco.

A identidade étnica de um grupo é o resultado de uma identificação simbólica e não uma substância dada à priori. Constitui-se no processo de interação entre os *de dentro* e os *de fora*, sendo fruto de um movimento de auto-identificação e de identificação pelos outros e engendrado/construído/modificado a partir do presente e a depender das situações vividas pelas comunidades.

Nesses termos, a relação entre a comunidade e agentes externos, sejam outras comunidades, indivíduos, Estado, torna-se elemento fundamental, já que é perante este “outro” que nasce e se fortalece um “nós”. Assim como é diversa a forma das comunidades se auto-identificarem, é igualmente múltipla a forma da sociedade envolvente, definir e caracterizar os membros das comunidades negras.

O fato de que as comunidades remanescentes de quilombos acionam imediatamente a pertença racial será aqui relativizado, no sentido de que, como afirma Weber (1994), a raça só fará sentido se for sentida subjetivamente. O que quero dizer é que a cor da pele não representa impedimento para utilizar prioritariamente outras pertenças, outros elementos constitutivos da identidade do grupo. Busco apontar que as comunidades negras rurais podem atuar com uma

³ Discurso está sendo entendido aqui como o veículo por meio do qual a comunidade fala de si, formula e expõe suas representações, podendo ser tanto por meio da fala quanto por meio de ações simbólicas, como festas, danças e, no caso em específico, o Bumba-Meu-Boi.

entrada que não a da negritude, indicando que a pertença racial é acionada de acordo com as relações sociais, não sendo evocada discursivamente como questão fundamental na auto-identificação.

Tomando como referência as colocações de Leach (1996), entendo a comunidade de São Cristóvão não como um todo integrado e coerente, mas como um espaço repleto de incongruências e inconsistências, onde é possível perceber dissonâncias entre o modelo e a realidade, entre o comportamento prescrito e a prática das ações cotidianas estabelecidas entre seus membros. O modelo seria reforçado por meio de práticas rituais como, por exemplo, o Bumba-Meu-Boi.

As comunidades remanescentes de quilombos

Não tenho a intenção nesse trabalho de realizar uma discussão pormenorizada sobre as comunidades remanescentes de quilombos, procedendo a uma análise teórica ou apresentando uma série de etnografias sobre as diferentes comunidades quilombolas. Tampouco, discuto detalhadamente as categorias de adscrição utilizadas por diferentes grupos nas definições referentes à raça/cor. Entretanto, apresento brevemente a situação de algumas comunidades negras, demarcando as especificidades de sua condição de quilombolas, ainda que a definição empregada no momento das pesquisas não fosse essa, mas sim a de camponeses, comunidades negras etc.

Inicialmente gostaria de me deter brevemente no conceito de quilombo formulado durante o período escravista, na medida em que alguns dos elementos desta conceituação permanecem nas representações atuais sobre os territórios quilombolas. Ao fazê-lo, penso ser possível observarmos os deslocamentos e a necessidade de ressignificação dessa definição a fim de entendermos as situações atuais denominadas de remanescentes de quilombos.

A definição clássica, formulada em 1740 como resposta ao rei de Portugal em virtude de consulta ao Conselho Ultramarino, caracterizou quilombo como sendo “*Toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles*” (Moura, 1987).

De acordo com Almeida (2002), essa definição clássica de quilombo apresenta basicamente cinco elementos: 1) o primeiro deles comporta a fuga, sua constituição pressupõe escravos fugidos; 2) apresenta uma quantidade mínima de escravos fugidos, previamente definida e que sofre alteração ao longo do tempo; 3) o terceiro elemento ressalta o isolamento geográfico como característica dos territórios escolhidos; 4) destaca a presença ou não de “ranchos”, ou seja, se há moradia constituída e benfeitorias e 5) “nem se achem pilões neles”, quer dizer, mesmo que não se encontrem evidências sobre as possibilidades de auto-consumo e capacidade de reprodução do grupo.

Esses elementos, embora definidores do conceito de quilombo formulado há 267 anos, encontram-se, com frequência, presentes no imaginário dos juristas, do Estado e da população em geral. Ainda de acordo com Almeida (2002), o próprio Artigo 68 revela-se restritivo e limitante, posto que “voltado para o passado e para o que idealmente teria 'sobrevivido' sob a designação formal de 'remanescentes das comunidades de quilombos’”.

O termo *remanescente* apontaria para o que teria sobrado, configurando resquícios de outro tempo, mantendo a vinculação com a definição de quilombo do período colonial. Nesse sentido, as insurreições e fugas seriam entendidas como pressuposto e, no momento de aplicabilidade do Artigo 68, inicialmente os legisladores acreditavam que os territórios configuravam-se em sítios arqueológicos, cuja condição de quilombo estaria auto-evidente.

Mesmo mantendo-se atrelado às definições do passado, o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), recoloca em cena essas comunidades negras rurais e representa para cada um desses grupos, a possibilidade de reconhecimento de seus direitos e do resgate de uma dívida histórica do Estado brasileiro com a população negra.

Essas comunidades lutam pelo reconhecimento de suas diferenças, de suas formas próprias de organização, religiosidade, meios de sobrevivência e, sobretudo, pela integridade de seus territórios. A possibilidade de reconhecimento e posterior titulação das terras pela União desencadeia uma série de ações por parte das comunidades, eufóricas que estão com a chance de fazerem frente, ao menos, às pressões territoriais impostas por fazendeiros e grileiros. A fala de Seu José França, da comunidade Nhungara (SP), retrata bem esse sentimento: “*não é pecado pensar nem sonhar. Talvez, com a demarcação das terras, as coisas melhorem... Vamos poder provar que a terra é nossa*” (apud Santos, 1997:77).

Após a Constituição de 1988, portanto, as diversas comunidades camponesas agregam em suas mobilizações políticas, o fator étnico como propulsor de reconhecimento por parte do Estado de seus direitos sobre o território que ocupam. Nesse sentido, a categoria remanescente de quilombo passou a ser incorporada e utilizada por uma série de comunidades que anteriormente definiam-se como *terras de preto*⁴ e cuja população considerava-se como de camponeses, pretos, nações, lavradores, peões e assim por diante. Tal prática faz parte da estratégia utilizada atualmente com o

⁴ De acordo com Almeida, as *terras de preto* correspondem àqueles “domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de ex-escravos. Abarca também concessões feitas pelo Estado a tais famílias, mediante prestação de serviços guerreiros. Os descendentes destas famílias permanecem nessas terras há várias gerações sem proceder ao formal de partilha, sem desmembrá-las e sem delas se apropriarem individualmente” (1989:174). Em 2002, o Projeto Vida de Negro levantou a ocorrência de 401 “povoados assinalados como sendo terras de preto ou possuindo as chamadas 'comunidades negras’”, dentre as quais se inclui São Cristóvão, objeto do presente estudo. No livro *Terras de Preto no Maranhão*, o termo *comunidades negras rurais* é contraposto às chamadas *terras de preto*, explicitando que o primeiro, como acima mencionado, trata de denominação externa vinculada à militância social e a estudos acadêmicos. Já a designação *terra de preto* refletiria as formas das comunidades se auto-designarem, constituindo-se em categoria de uso local bastante comum nos diversos povoados do Maranhão (PVN, 2002).

objetivo de se fazerem ouvir, de reivindicar a atuação do Estado, cuja ausência teve como consequência a perda de várias porções do território dessas comunidades, quando não dele todo.

A promulgação da Constituição de 1988 e a necessidade de regulamentação do Artigo 68 promoveram discussões que levaram a um processo de ressignificação do conceito clássico de quilombo bastante difundido na historiografia sobre a escravidão e, segundo Almeida (2002), do próprio Artigo que prevê a posse das terras aos remanescentes de quilombos. Nesse processo, o termo quilombo passa a designar “Toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado” (ABA, 1994 apud Andrade, 1997).

De acordo com João Pacheco de Oliveira (apud Andrade, 1997), “contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”.

Nesse sentido, o termo *remanescente de quilombo* designa “... hoje a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos e é utilizado para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico” (Garcia apud Andrade, 1997).

Objetivando regulamentar o Artigo 68, substituindo e revogando medida anterior do Governo FHC, em 2003 o presidente Luiz Inácio Lula da Silva expediu o Decreto nº 4.887 que contempla os novos significados atribuídos à categoria quilombo e dispõe que:

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

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

A partir do Decreto, portanto, a auto-definição passa a ser o critério para o reconhecimento das comunidades quilombolas. Sublinhe-se também o destaque da multiplicidade de situações que podem ser caracterizadas sob a mesma designação, considerando a trajetória histórica peculiar a cada uma das comunidades.

Nesses termos, portanto, a terminologia *comunidades remanescentes de quilombos* é utilizada para classificar as situações mais diversas de formação desses territórios, conforme a

memória das comunidades e documentos históricos levantados para embasar laudos antropológicos.

Várias são as situações em que as comunidades conservam a lembrança de formação do território a partir da narrativa de fugas de escravos. Esse, por exemplo, é o caso das comunidades do rio Trombetas que constroem sua identidade quilombola a partir de relatos de fuga (O'Dwyer, 2002) e Jamary dos Pretos/MA que se localiza na região de Turiaçu, área que mais concentrou escravos nos séculos XVII e XVIII (PVN, 1998).

Já a comunidade de São Miguel/RS teria sua origem atribuída à ocupação, pelos ex-escravos, de uma brecha na fronteira de duas sesmarias. Na memória da comunidade “o ato de fundação é situado na ruptura de Geraldo com a família Martins e sua fuga para se abrigar próximo às terras dos Carvalhos” (Anjos, 2004).

Outras comunidades conservam em sua memória a formação do território a partir da ocupação de uma região desabitada, como é o caso de Furnas do Dionísio/MS, cujo fundador, Seu Dionísio, teria se deslocado de Minas Gerais no lombo de burro até a região (Bandeira e Dantas, 2002).

Na comunidade quilombola Tapuio/PI (Plínio dos Santos, 2006) a formação da comunidade é atribuída à doação das terras a um fundador como pagamento pelos serviços prestados. De acordo com a memória, a comunidade teria se formado com os negros que trabalharam na fazenda Brejo. Em Bom Jesus/MA (Soares, 1981), as terras teriam sido doadas aos *pretos* pelo senhor de escravos, representado pelo grupo como *um homem bom, quando gritou a liberdade*.

A mesma versão sobre a doação das terras aparece na memória dos moradores da comunidade Cafundó/SP, onde as terras teriam sido doadas a duas escravas pelo antigo senhor, as irmãs, Ifigênea e Antônia. A diferença em relação a Bom Jesus consiste na afirmação de que a doação teria ocorrido pouco antes da Abolição (Fry e Vogt, 1997).

Na situação estudada por Jatobá (2002) no território denominado Kalunga: “Há relatos raros e esparsos de que no Vão das Almas fixaram-se indivíduos que fugiram da condição de escravos. Contudo, a memória social não elegeu a experiência da escravidão ou da fuga como pedra fundamental da construção identitária”. Já na comunidade de Espinho/MG (Rosa, 2000) não só não há a lembrança de um passado escravo como a comunidade nega que tenha relação com a escravidão e que seja quilombo.

Destacando esses trabalhos, pretendo indicar a diversidade de situações e representações dos grupos sobre o surgimento das comunidades as quais pertencem e que são, atualmente, caracterizadas como comunidades remanescentes de quilombos.

Como colocado anteriormente, é crescente o número de comunidades que vivem um processo de atualização étnica reivindicando a titulação de seus territórios e o acesso a políticas públicas a que as chamadas comunidades negras rurais foram historicamente excluídas. Atualmente,

segundo Treccani (2006) existiriam 3.523 comunidades que se auto-reconhecem como quilombolas, utilizando essa identidade maior, esse estandarte, para afirmar sua identidade. As formas, porém, das comunidades viverem e representarem sua pertença étnica, incluindo aí o componente racial, ou seja, a forma como isso é vivido cotidianamente, a maneira de se auto-definirem, varia enormemente de uma para outra comunidade.

Colocadas essas questões, passo a apontar a presença de quilombos no Maranhão no período colonial a fim de contextualizar a região onde o povoado de São Cristóvão se insere.

Quilombos e levantes de escravos no Maranhão

A presença marcante de levantes de escravos durante o período colonial na região em que a comunidade está localizada será brevemente abordada como forma de contextualizar a região, indicando o cenário da época às vésperas da posse das terras por parte dos moradores do povoado. Esse breve resgate histórico também procura enfatizar a importância da memória na maneira específica como cada grupo (re)elabora seu passado a partir das demandas do presente. Presente este em que o discurso elaborado em torno da pertença racial e da vinculação com a escravidão ganha contornos especiais junto ao poder estatal, inserindo os grupos na arena das disputas pelo reconhecimento dos seus direitos, sobretudo o de titulação de suas terras, conforme prevê o já citado Artigo 68 do ADCT.

Durante o período escravista, os quilombos⁵ fizeram-se presentes em todo o território nacional, constituindo-se em verdadeira ameaça ao sistema e à vida dos senhores de escravos. Chamavam a atenção pela rapidez com que se proliferavam, pela sagacidade dos quilombolas em fugir antes que os quilombos fossem alcançados pelas autoridades e pela resistência que impunham aos ataques que sofriam. Nos mocambos dedicavam-se ao cultivo de roças, construíam casas e reorganizavam suas vidas a partir de uma lógica diversa a da escravidão.

Entendido por vários autores como espaço de resistência e luta contra um sistema que negava aos negros escravizados o direito de serem seres humanos, os quilombos espalhavam-se de norte a sul do país, acompanhando o sistema escravista, fazendo parte dele, desgastando-o e contribuindo para a mudança dos sistemas de produção. Nas palavras de Moura (1987):

“O quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo. O fenômeno não era atomizado, circunscrito a determinada área geográfica. Ele aparecia onde quer que a escravidão surgisse (...). O quilombo não foi, portanto, apenas um fenômeno esporádico. Era reação organizada de combate a uma forma de trabalho contra a qual se voltava o

⁵ Aqui me refiro ao conceito clássico de quilombo, cuja definição foi apresentada anteriormente.

próprio sujeito que a sustentava”.

Se a luta contra a escravidão se multiplicava por meio da formação de quilombos, a luta contra eles também se intensificava a partir de fins do século XVIII, estendendo-se por quase todo o XIX. As autoridades coloniais viam os mocambos como espaços que abrigavam vadios, criminosos, desertores, preguiçosos (Assunção, 1996), enfim, todo tipo de gente que ameaçava o sistema escravista. Leia-se aí, não apenas negros, mas também índios e pobres livres. Isso é o que permite a colocação de Moura (1987) de que os quilombos eram o único espaço no Brasil onde existia democracia racial.

No Estado do Maranhão a situação não foi diferente. Embora seja considerada uma sociedade escravista tardia, posto que só em fins do século XIX alcança o seu apogeu, passa a ser a região que apresenta maior porcentagem de população escrava às vésperas da Independência, cerca de 55% (Assunção, 1996).

O registro do início da presença de escravos negros no Maranhão data de 1682, cento e cinquenta e um anos depois da chegada dos primeiros escravos ao Brasil. Todavia, somente a partir de 1757, com o estabelecimento de uma nova Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, é que os escravos negros passaram a chegar em maior número (Salles, 2005).

A lavoura maranhense passa a prosperar a partir de 1776 com a produção de algodão, gerando um incremento considerável do tráfico de escravos para a região. No século XIX, no período entre 1811 e 1820, há outro aumento da população escrava com a importação de 36 mil africanos e em 1822 a população do Maranhão era de 152.893 habitantes, sendo que deste montante, 77.914 eram escravos (PVN, 1998; PVN, 2002). Neste momento, além do algodão, as grandes áreas econômicas do estado produziam arroz, cana, açúcar, aguardente, copaíba, cereais, mandioca, farinha e dedicavam-se à criação de gado (Gomes, 2005).

Segundo Salles (2005), o tráfico de escravos dos séculos XVII e XVIII foi caracterizado por cinco modalidades diferentes. A primeira foi o Assento, consistindo no carregamento de negros escravizados realizado sob a responsabilidade da fazenda real, a partir do estabelecimento de contrato com particulares. Esta modalidade de tráfico vivenciou três diferentes fases: 1) a primeira foi anterior à criação da Companhia do Comércio do Maranhão; 2) a segunda fase corresponde à criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão; e 3) a terceira fase refere-se ao período após a extinção da Companhia Geral e se estendeu até o século XIX (Salles, 2005).

A segunda modalidade de tráfico foi o Estanque, cujas atividades teriam sido realizadas pela Companhia do Comércio do Maranhão e pela Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, tendo como objetivo atender a demanda mercantil do extremo norte. A atuação da Companhia do Comércio do Maranhão buscava proporcionar o monopólio das especiarias. Para

isso, foram estabelecidos acordos para suprir o Estado de negros provenientes de Angola. Esta Companhia teria durado apenas dois anos, fracassando em sua missão de atender a necessidade dos colonos da região. Já a Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, cuja existência corresponde ao período de 1755 a 1778, foi mais bem sucedida, introduzindo 14.749 escravos negros em seus 23 anos de existência.

A terceira modalidade de tráfico foi a iniciativa particular que consistia, como o próprio nome aponta, na organização particular com o intuito de realizar o tráfico negreiro após o fracasso da Companhia de Comércio do Maranhão.

O quarto tipo foi o contrabando que, como aponta Salles (2005), foi intenso e apresentou-se como uma resposta, através do estabelecimento de um comércio ilegal, à tentativa de monopólio que prejudicava a livre concorrência.

A quinta e última modalidade de tráfico foi o comércio interno, que se caracterizava pela negociação entre diferentes praças da colônia. Esta modalidade gerou bastante lucro aos envolvidos. O deslocamento das *peças* para negociação eram realizados pelos comboieiros e se davam através dos sertões (Salles, 2005).

Um fato, no entanto, é digno de nota: proporcional à quantidade de escravos, era a formação dos quilombos, possibilitando a afirmação de Assunção (1996:436) de que no Maranhão tais formações “constituíram um fenômeno endêmico da sociedade escravista”, espalhando-se por toda a região.

Igualmente, Flávio Gomes (2005) em seu livro *A Hidra e os Pântanos*, faz um relato com base em fatos históricos apontando a forte presença de quilombos por toda a província maranhense. Chama a atenção para a quantidade de quilombos, o medo e, conseqüentemente, as reclamações dos senhores de escravos e da população em geral e, principalmente, a escassez de recursos da Província do Maranhão para combater os mocambos e as redes criadas ao seu redor.

Segundo Clóvis Moura (1981), o primeiro quilombo a ser combatido e destruído data de 1709, sendo o quilombo de Turiaçu o que demandou maior esforço para ser liquidado. A região de Turiaçu-Gurupi constituía uma área de fronteira entre o Pará e o Maranhão que, até meados do século XVIII, formava o estado do Maranhão e Grão-Pará. Essa região contou com escravos desde o início de 1700 e gerava polêmica entre as autoridades que encontravam dificuldades para definir se a área em que estavam os mocambos pertencia a um ou outro estado depois da separação. Até 1852 a região do Turiaçu pertencia ao Pará, passando posteriormente a fazer parte do Maranhão. Enquanto as autoridades discutiam sobre quem era o responsável pelo combate aos quilombos, estes se proliferavam e, sabendo da possibilidade de ataque, esvaziavam os mocambos migrando para outra região estabelecendo outro quilombo ou dispersando-se entre os que já existiam.

As florestas e rios eram abundantes, o que contribuía para as fugas e criação de

mocambos e tornava difícil, por sua vez, as capturas e batidas antimocambos. Mas, se por um lado, o ambiente era propício para os fugitivos, por outro, os quilombolas tinham que procurar, por todos os meios, dominar a natureza no sentido de que dela deveriam retirar formas para se abrigar e se alimentar. E, segundo consta, o faziam com maestria, buscando criar um mundo que se contrapunha à escravidão.

As autoridades contavam com a falta de munições e de recursos que financiassem as expedições, o que acabava por favorecer os quilombolas. Somavam-se a isso, as dificuldades geográficas e o desconhecimento da região por parte das tropas. Nas situações em que as autoridades conseguiam chegar aos mocambos, a captura era praticamente irrisória se comparada à quantidade de mocambos e calhambolas.

Isso nos leva a crer que chegar ao quilombo não significava capturar os seus habitantes. Ao contrário, a fuga antes da chegada dos oficiais representava a continuidade e expansão dos mocambos. Os amocambados em fuga dirigiam-se para outros quilombos ou formavam um novo. Fato este que foi observado pelo Ministério da Justiça da Província do Maranhão, em 1867, quando foi apontada a necessidade de destruir os quilombos do Turiaçu-Gurupi, pois “dispersos representam a hidra de Lerna” (apud Gomes, 2005), ou seja, ao combater um, muitos outros quilombos brotariam na região.

Os quilombos do Turiaçu-Gurupi espalhavam-se por toda a área. Há notícias de que era comum também a passagem de quilombolas de um mocambo para outro. No intuito de fugir das perseguições, passavam por vários quilombos e conseguiam permanecer livres por dez, quinze anos, como foi o caso de Cipriano que, “em 1858, quando da sua captura, já havia passado pelos mocambos Pacoval, Jacareguará e Queimado, estando agora em São Benedito”, de onde havia fugido há dez anos (Gomes, 2005:161).

Devido à sua grande incidência, desde 1702, as autoridades insistiam na necessidade de combatê-los. Tal fato continuaria presente por todo o século XIX e, em 1811 havia denúncias de que gentios e escravos invadiam fazendas e assassinavam senhores. Era apontada a existência de quilombos no Gurupi, Turiaçu, Guimarães, Viana, Codó, Coroatá, Mearim, Alcântara, Maracassumé, Vila Nova Anadia, entre muitas outras localidades. Em Itapecuru-Mirim, em 1840, Negro Cosme reuniria mais de 3 mil negros, atacando fazendas e espalhando pânico pela região (Salles, 2005).

Em 1877 partiria uma expedição com vistas a destruir o quilombo Limoeiro, no Turiaçu. O primeiro ataque fracassou, um segundo ocorreu e, em 1878 o quilombo é dado por exterminado, reaparecendo, porém, em 1885, às vésperas da Abolição. Segundo Assunção (1996), sua estrutura, chama a atenção por contar com uma população entre 500 e 600 pessoas. O trecho abaixo ilustra não só as proporções como alguns aspectos da religião dos quilombolas naquela região:

“[...] tem 91 casas, em cada uma morando três, quatro e cinco pretos com suas mulheres, filhos, e tem mais duas casas destinadas à oração, a que chamam casas de santos; sendo uma com imagens de Santos e outra onde encontramos figuras extravagantes feitas de madeira, cabaças com ervas podres e uma porção de pedras que em tempos muito remotos os indígenas se serviam como machados, as quais a maior parte dos mocambeiros venera com a invocação de Santa Bárbara, porém não passa tudo isto de uma casa de pajés. É extraordinariamente grande o número de roças que tem o mocambo, e seria necessário mais de um mês para destruí-las” (Araújo, 1992 apud Assunção, 1996).

A grande quantidade de roças denota que as estratégias utilizadas pelos quilombolas, com o intuito de se protegerem, não se restringiam à questão militar, incluíam também a escolha dos locais para se abrigarem, tendo por base as possibilidades econômicas. Dedicavam-se ao garimpo e produziam alimentos em quantidade superior às suas necessidades para que pudessem comercializar e, em muitos casos, parece que o principal elemento era a farinha. No caso de Turiaçu os quilombolas contavam com uma rede de proteção e abastecimento e, por meio da farinha, confecção de cuias, ouro e outros produtos, os quilombolas adquiriam, sal, armas e munição.

São essas redes construídas pelos quilombolas que possibilitam a utilização da categoria *campo negro*. Inicialmente utilizada para pensar a tradição dos quilombos na Província do Rio de Janeiro do século XIX, Flávio Gomes acredita ser possível sua utilização também no caso do Turiaçu-Gurupi. Segundo o autor, esta noção é empregada para

“demonstrar que os quilombos estabeleceram complexas alianças – circunstanciais e permeadas de conflitos – com a sociedade envolvente. Por meio delas e de outras estratégias conseguiram ampliar suas bases econômicas, autonomia e proteção” (2005: 173).

Segundo Almeida (2002), nos relatos militares da segunda metade do século XIX, as *“edificações e áreas de cultivos dos quilombos foram consideradas necessárias, como no caso do quilombo Limoeiro, para constituir as 'colônias' abrigando as famílias de migrantes cearenses fugidos da seca de 1877 e assegurando-lhes as facilidades de uma primeira colheita”*. Acrescenta-se que a partir desta prática de afugentar um quilombola e abrigar em sua casa um cearense recém-migrado, *“está-se diante de uma continuidade da condição camponesa que evidencia um modo de reconhecimento do quilombo como unidade produtiva.”*

Além do quilombo de Turiaçu-Gurupi, outros quilombos também mobilizaram a atenção das autoridades locais. Tem-se registro do mocambo de Macapá desde 1749, que possuía uma população estimada de 750 escravos africanos fugidos. Outro quilombo importante na região foi o de Mocajuba, situado nas cabeceiras do rio Mojuim. Sua destruição foi ordenada em 1852 e a primeira expedição enviada com este objetivo fracassou. Após a primeira tentativa, outras se

seguiram e em 1856 o quilombo de Mocajuba ficou tão enfraquecido que deixou de representar uma ameaça ao governo. Enquanto alguns mocambos não mereceram tanta atenção, como foi o caso dos situados na Zona Guajarina e Baixo Tocantins (Salles, 2005), outros, como é o caso do Pericumã, Itapecuru e Viana, receberam atenção especial das autoridades (PVN, 2002).

Durante o ano de 1832 é ordenada a destruição do quilombo do Pericumã, tendo como motivador a reclamação dos colonos do distrito de São José de Guimarães contra os quilombolas que supostamente teriam ameaçado seus direitos à vida e à propriedade. O quilombo de Itapecuru também foi alvo de acusações semelhantes à realizada contra o quilombo de Pericumã e após ação contra os negros fugidos, em 1833, o Juiz de Paz da região anuncia a sua destruição (PVN, 2002).

No caso dos quilombos no Maranhão, além da ajuda dos escravos que permaneciam nas fazendas, os quilombolas contavam com apoio de comerciantes, lavradores livres e até mesmo com o auxílio de fazendeiros e autoridades. No Turiaçu essas autoridades policiais eram acusadas de proteger e se omitir quanto às negociações comerciais levadas adiante pelos quilombolas. No caso de Viana, que nos interessa mais de perto já que é neste município que se insere a comunidade de São Cristóvão, também havia denúncias da participação de autoridades, inclusive do juiz municipal, no acobertamento das trocas efetuadas pelos quilombolas em 1862 (Gomes, 2005).

Viana é apontada por Gomes (2005) como um dos *campos negros* de maior expressão e onde havia uma grande quantidade de quilombos que acabavam por atrair escravos de diversas fazendas. E este é um ponto importante, pois os fazendeiros que, de alguma forma, representassem obstáculo para a relação de solidariedade, ou seja, para a constituição do *campo negro*, teriam seus escravos seduzidos para irem compor os mocambos. Ainda segundo Gomes, a relação entre cativos e quilombolas possibilitava a troca de produtos ou acampamento e pernoite de quilombolas nas fazendas.

Há indícios de que vários quilombolas que se encontravam em Viana já haviam passado por outros mocambos do Turiaçu-Gurupi e, por onde estiveram, construíram e acionaram suas redes de comércio, proteção, economia e solidariedade. A quantidade de quilombolas somada às relações estabelecidas entre estes e outros setores da população e a grande luta antimocambo travada principalmente entre os anos de 1857 e 1863 criavam um clima de tensão na região, preocupando a população, fazendeiros e autoridades quanto à possibilidade de um levante quilombola. Medo que, como veremos, não tardou em tornar-se fato.

Viana e a insurreição quilombola de 1867

A partir de 1860, rumores de insurreição espalhavam-se por toda a Província do Maranhão. De acordo com Gomes (2005), parte destes eram motivados pelas notícias sobre a guerra

de Secessão americana que chegava aos mocambos e fazendas.

Diante do aumento da repressão representada pelas expedições antimocambos organizadas pelas autoridades e mesmo pelos senhores de escravos, ocorreu que, em julho de 1867, cerca de quatrocentos quilombolas saíram de seus mocambos em direção à Vila de Viana, região em que se encontra a comunidade de São Cristóvão. Viajaram por vários dias com o objetivo de atacar e saquear algumas fazendas e casas, obrigando os proprietários a entregar-lhes armamento e pólvora.

Os ataques começaram pela fazenda Santa Bárbara, onde havia uma ampla rede de solidariedade – configurando o já citado *campo negro* – entre os escravos desta fazenda e os quilombolas. Segundo o relato de um dos capturados no levante, os quilombolas conseguiam sal e outras ferramentas com os escravos da referida fazenda. Antes disso, porém, em 1861, a fazenda já era conhecida por autoridades locais. Segundo o delegado Nunes,

“esta fazenda pode sem medo de errar, qualificar-se de um outro quilombo pela indisciplina, falta de repressão, sua situação em caminho dos negros fugidos com quem os escravos estão em contato diariamente no tempo da seca. É este o conceito que goza esta fazenda a muitos anos” (apud Gomes, 2005).

Por outro lado – e esse é mais um dos motivos apontados para os ataques terem se iniciado nesta fazenda –, é provável que os amocambados estivessem se sentindo ameaçados pelos proprietários da fazenda que, em decorrência da pressão das autoridades, estavam reprimindo a proximidade entre os escravos e os quilombolas e a troca de produtos efetuada entre eles.

Os ataques prosseguiram ainda no Engenho Timbó, na Comarca de Viana, e em casas comerciais na Vila Nova Anadia. Durante o levante, os quilombolas obrigaram o administrador da Fazenda Santa Bárbara a escrever a seguinte carta:

Ilmos. Senhores delegados e comandantes do destacamento de Viana

Santa Bárbara, 10 de julho de 1867

Comunicamos a Vossas Senhorias que nos achamos em campo a tratar da liberdade dos cativos, por muito que esperamos por ela, e como o nosso desejo é por todos e não fazer mal a ninguém esperamos por ela em Santo Ignácio e quando não apareça até o dia 15 de mês vindouro não teremos remédio senão lançarmos mãos nas armas e lá irmos, podendo Vossas Senhorias, contarem que temos 1.000 armas de fogo e contarmos com todos os arcos dos gentios em nossa defesa e da liberdade, e espero que não tomem este nosso aviso por graça é muito séria nossa deliberação e assim se previnam, e esperamos pela resposta amanhã por todo dia. Somos de Vossas Senhorias.

Daniel Antônio de Araújo

João Antônio de Araújo (Araújo, 1994 apud Gomes, 2005)

Nesse sentido, alguns motivos se articularam, desembocando neste levante. A repressão

antimocambo, algumas fugas de escravos frustradas pelos senhores, o combate à extensa rede de solidariedade entre os quilombolas e os escravizados e também entre àqueles setores livres da população e, finalmente, a reivindicação pela liberdade. O curioso nesta reivindicação, é que os quilombolas, segundo Gomes (2005), acreditavam que a liberdade já estava garantida e apenas faltava o reconhecimento das autoridades de Viana.

Além do pânico instaurado, pouca coisa os quilombolas conseguiram. Foram atacados ainda na Fazenda Santa Bárbara e os interrogatórios com alguns quilombolas capturados levaram as autoridades maranhenses ao mocambo São Benedito do Céu, no Turiaçu, de onde tinha partido a insurreição. Quilombo este que já havia sido atacado e dado por destruído em 1858. Quando as autoridades conseguiram chegar ao mocambo, este já estava vazio. Encontraram, porém, oitenta casas e, com base nos interrogatórios dos capturados durante o levante, chegaram à conclusão de que São Benedito era composto por uma população de aproximadamente 600 pessoas. E também neste caso, a estrutura econômica do mocambo era considerada vigorosa.

Em 1867 foi organizada uma expedição contra o São Benedito, não tendo, porém, encontrado muito sucesso. Tentaram repetir os ataques, mas foram encontrados antes pelos quilombolas, o que acabou em mortos e feridos. O ataque dos quilombolas serviria, no entanto, para evidenciar para as autoridades como os *campos negros* estavam articulados e a hidra permanecia viva.

Mesmo sofrendo perseguições em tempo integral, o fato é que estes quilombos conseguiram sobreviver durante décadas e, como afirma Assunção (1996), isso não se deve apenas a uma geografia propícia para fugas, mas principalmente, ao fato de que os quilombos, longe de serem sociedades isoladas – como defendem alguns até os dias de hoje – viviam em uma complexa rede de contatos que, dentre outras coisas, mantinham-nos informados sobre as expedições antimocambos.

Depois da perseguição, a aquisição das terras

O abalo na comercialização de produtos como açúcar e algodão no mercado externo foi responsável pela crise na monocultura da região. Com isso, a economia do Maranhão sofreu uma forte derrocada que provocou a desagregação das grandes fazendas (PVN, 1998). Diante deste cenário, muitas famílias proprietárias de terras se viram obrigadas a desfazerem-se de suas propriedades e vender seus escravos. A profunda crise no sistema econômico local foi responsável pelo fato inusitado de os negros escravos e ex-escravos se apropriarem das terras na qual antes trabalhavam compulsoriamente para os seus senhores. A aquisição das terras por parte dos negros escravos se deu de diferentes maneiras.

Uma delas ocorreu por meio de doações. Diante da aguda crise, muitos senhores de terras entregaram parte ou a totalidade de suas terras para os escravos que nelas trabalhavam. A doação apresentava-se sob o mito do “bom senhor”.

“... onde se verifica que a ‘doação’ ocorreu do seguinte modo: uma ex-senhora, como forma de gratidão, doava uma gleba de terras denominada Tororama a ex-escravos seus, sendo que os mesmos não podiam aliená-las, por qualquer recurso, ficando sempre destinadas a seus herdeiros. Há ainda, casos descritos pela memória oral... em que escravos já libertos se empenharam em ajudar o ex-senhor a saldar suas dívidas contraídas por motivos de doença e, também como forma de gratidão, este doou aos escravos uma certa gleba de suas terras” (PVN, 2002: 81).

Tal situação é igualmente destacada por Almeida (2002) ao referir-se ao grande impacto da queda dos preços do algodão e cana-de-açúcar que acarretou no desmonte e abandono de engenhos centrais. As terras teriam sido doadas aos ex-escravos e é possível encontrar inventários e testamentos guardados por algumas das famílias cujos ancestrais foram beneficiados. Também é comum os mais velhos de alguns povoados dizerem que lembram dos avós contando que teriam ajudado a pagar a hipoteca das terras.

Outra forma de aquisição foi a compra. Algumas terras da região foram adquiridas através de compras regularizadas legalmente por famílias de ex-escravos. A moeda podia ser serviços prestados ou compra através de produto das colheitas (PVN, 1998). Uma outra maneira deu-se através das prestações de serviços guerreiros. Nesta modalidade de aquisição, a terra era obtida como recompensa aos ex-escravos pela ajuda prestada às tropas do Governo contra insurreições (PVN, 2002).

Uma quarta forma de aquisição de terras por parte dos ex-escravos compreende as chamadas terras de índios e terras de preto. Nesta modalidade estão as aquisições por parte de populações indígenas que foram deslocadas dos seus territórios originais para prestar diversos serviços, entre eles, o enfrentamento com populações indígenas classificadas como selvagens. Devido ao número reduzido de sobreviventes entre os indígenas que prestavam serviço aos brancos, muitas vezes, ocorria a incorporação de grupos de ex-escravos às terras doadas inicialmente aos indígenas (PVN, 2002).

As terras de preto, como vimos acima, tratam-se de “domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de ex-escravos” (Almeida, 1998). E, como veremos, a situação de São Cristóvão pode ser definida dessa forma.

Conforme procurei apontar, a região onde a comunidade está inserida é conhecida na historiografia sobre quilombos como uma área em que insubordinações escravas e fugas eram constantes e a formação de quilombos ou mocambos preocupava as autoridades locais. Desde 1702,

há referência à existência de quilombos no Turiacu, mas, sobretudo no século XIX, houve uma grande proliferação demandando dos oficiais grandes esforços para combaterem mocambos que congregavam uma população entre duzentas e seiscentas pessoas (Assunção, 1996).

Torna-se relevante apontar a grande incidência de fugas e formação de quilombos no Maranhão para refletirmos sobre o caso de São Cristóvão, na medida em que, embora a historiografia aponte os constantes levantes de escravos e ameaças destes aos senhores de escravos e autoridades locais, São Cristóvão não contempla em sua narrativa de formação do povoado qualquer lembrança ou referência às conturbações ou ameaças daquele período, conservando em sua memória a imagem de um senhor bondoso, como veremos posteriormente.

O encontro com a comunidade

O trabalho aqui apresentado consiste numa etnografia sobre a comunidade de São Cristóvão. Durante o levantamento de dados, que totalizam cerca de dois meses e meio, convivi com essas pessoas, partilhando de seu dia-a-dia, de suas dificuldades e anseios.

As informações que possibilitaram a escrita deste trabalho são fruto da pesquisa de campo realizada em momentos distintos, sobretudo em 2003 e 2005. Como metodologia de pesquisa fiz uso da observação participante e de entrevistas abertas com a população local, sem priorizar gênero ou idade. Muitas conversas informais, bate-papo nas portas das casas e nos caminhos do povoado, auxiliaram na constituição de uma reflexão antropológica sobre a comunidade.

O primeiro contato com São Cristóvão ocorreu em 1999, por ocasião do meu estágio curricular do curso de graduação junto ao Projeto Auto-Estima das Crianças Negras, o qual foi criado e gerido pela Fundação da Criança e Adolescente (Funac), entidade ligada ao governo do estado do Maranhão. Durante os três primeiros dias em que permaneci em campo, vivi uma experiência completamente nova. Nunca tinha se afigurado tão evidente o fato de eu estudar e ser estudada ao mesmo tempo. Todos tinham os olhos voltados para mim, todos prestavam atenção nas minhas roupas, na minha cor, no meu cabelo, no meu jeito de falar, no jeito de pegar a caneta, enfim, em cada detalhe que me tornava o “outro”. Desta forma, o primeiro contato deu-se num clima de deslumbramento de ambas as partes.

Estava longe, porém, de perceber que estaria ligada à comunidade dali por diante. Pensei nas questões antropológicas que me chamavam a atenção e vivi com aquelas pessoas dali por diante, nem que fosse apenas em pensamento. Motivo pelo qual me dediquei a pensar sua história tanto na graduação, quanto no mestrado.

Os demais encontros com a comunidade, mais do que encontros etnográficos, apresentaram-se como experiências de vida e possibilidades de tecer relações de proximidade com um maior

número de pessoas, aproximando-me da vida desse povo, de suas alegrias, dificuldades e projetos.

A experiência vivida junto ao grupo de Bumba-Meu-Boi durante as apresentações pelos arraiais de São Luís me possibilitou perceber o vigor da cultura e o orgulho das pessoas em apresentarem sua “tradição” para os *de fora*. Em tornar pública a sua existência e a de sua comunidade, em cantar para o povo a toada que anuncia que o “*Bumba-Boi de São Cristóvão viajou pra São Luís*”, saiu de sua casa, deixando filhos, roça e afazeres para “*brincar nesse terreiro*”.

Em meio às toadas e cores vivas vindas das fitas e lantejoulas que compõem a indumentária do Boi, encontramos pessoas *NEGRAS* encantadas com a arte de encantar o público que se enfileira para assistir e aplaudir ao espetáculo. É lindo, é forte, é vivo. E sei que não conseguirei aqui, nem de longe, traduzir a beleza, a vitalidade, a força, a vibração e a complexidade das relações que permeiam a vida desse grupo. Peço desculpas à comunidade por não conseguir fazer tal conversão. Nem nas cores do Boi, nem na fluidez e maestria com que suas categorias são acionadas.

No primeiro capítulo dessa etnografia destaco alguns aspectos da organização social da comunidade de São Cristóvão, apontando para a relação intrínseca entre os moradores e a terra. Apresento a comunidade por meio da história contada por seus membros sobre o surgimento do povoado, ou seja, a partir da forma como a memória coletiva elabora a aquisição do território. Também será tratado o papel fundamental que a descendência dos ancestrais e o parentesco desempenham na definição dos direitos e deveres no interior do grupo, estabelecendo os limites entre os *de dentro* e os *de fora*. Procuo também apontar que a marca racial, a cor da pele dessas pessoas, igualmente atua como demarcador de fronteiras de forma que descendência e pertença racial sejam conformadores da identidade étnica desse grupo.

Na segunda parte do trabalho pretendo analisar a atuação de um projeto estatal na comunidade de São Cristóvão, indicando como, a partir de um processo pedagógico de ensinar a ser *negro*, novos conceitos classificatórios passam a ser incorporados. Por meio das categorias de auto-identificação utilizadas pelos moradores antes da presença do estado e, principalmente, da forma como acionavam essas categorias, procuro indicar que a comunidade passou por um processo de aprender a ser *negro* e *remanescente de quilombo*.

No terceiro capítulo apresento a polissemia da categoria *preto*, que adquire significados diversos a depender das situações vividas pelo grupo. Nesse sentido, busco indicar os limites do enquadramento estatal na medida em que, apesar da incorporação de novas categorias e ressignificações de antigas, a comunidade promove no seu cotidiano uma utilização bastante peculiar da categoria *preto*, bem como de outras que visam descrever a cor das pessoas no povoado. Também será abordada, porém de forma breve, a atuação do grupo de Bumba-Meu-Boi da comunidade, cujas apresentações têm se constituído em veículo para afirmar aos *de fora* que seus

membros são *negros* e não *pretos* e que São Cristóvão é uma comunidade *remanescente de quilombo*.

CAPÍTULO I

A FUNDAÇÃO DO MUNDO EM SÃO CRISTÓVÃO

Este capítulo trata da organização social da comunidade de São Cristóvão, apontando para a relação intrínseca entre os moradores e o território. Procuo apresentar a comunidade por meio da história contada por seus membros sobre o surgimento do povoado, ou seja, a partir da forma como a memória coletiva elabora a aquisição da terra. Também será tratado o papel fundamental que a descendência dos ancestrais e o parentesco desempenham na definição dos direitos e deveres no interior do grupo, estabelecendo os limites entre os *de dentro* e os *de fora*. Ademais, procuro apontar de que forma a marca racial - a cor da pele dessas pessoas - igualmente atua como demarcador de fronteiras, de modo que descendência e pertença racial sejam conformadores da identidade étnica desse grupo.

São Cristóvão: a região pesquisada

O estado do Maranhão é composto atualmente por 217 municípios, dos quais destacamos Viana⁶, uma das 21 cidades que compõem a micro-região denominada Baixada Ocidental Maranhense e onde se localiza a comunidade de São Cristóvão.

A vila de Viana foi criada em 1757 pelo governador da Capitania, Gonçalo Pereira Lobato e Sousa. Em 1820, a vila contava com uma grande praça, cinco ruas e algumas travessas, com 137 fogos e 843 almas, em cujo número incluíam-se, aproximadamente, 400 índios “domesticados”. Devido a essas características, em 1855, a vila é elevada à categoria de cidade.

Atualmente, o município conta com uma área total de 1.162 km² e uma população de aproximadamente 46 mil habitantes, sendo 48% deste total compostos pelo que é caracterizado como população rural⁷. Viana está situada a 211 km da capital do estado, São Luís, e tem sua economia calcada na lavoura permanente de banana, castanha, coco, laranja, limão e manga e na lavoura temporária de abacaxi, arroz, cana-de-açúcar, feijão, mandioca, melancia e milho. Destacam-se também, na região, a criação de búfalos e a extração de açaí. A atividade industrial, entretanto, mostra-se bastante incipiente.

De acordo com Treccani (2006), no Maranhão, existem 926 comunidades remanescentes de

⁶ Conferir mapa no Anexo desse trabalho.

⁷ Conforme classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2000).

quilombos. Somente no município de Viana estão localizadas 27 dessas comunidades, entre as quais inclui-se São Cristóvão. São elas: Aguiar; Bela Vista; Cajueiro; Canarana; Capoeira; Capual; Carro Quebrado; Caru; Centro do Aguiar; Centro dos Batas; Esperança; Mucambo; Pedras; Pedreiras; Ponte de Tábua; Prequeú; Ricoa; Rio dos Peixes; Santa Rosa; Santo Inácio; São Miguel; São Raimundo; São Roque; Tabaréu; Timbó e Vila Nova de Ana Dias.

As ruas de Viana são estreitas, têm calçadas com paralelepípedos, e casas de aspecto aconchegante - algumas com cadeiras e mesinhas no quintal, outras compostas de porta e janela, o que acaba por traduzir o ar interiorano da cidade. A prefeitura destaca-se na praça por estar sediada num prédio em estilo colonial coberto por belos azulejos azuis. Para uma pessoa de fora, no entanto, há algo que torna a visita à cidade bastante desagradável: um rio de esgoto que corta várias ruas, tornando a circulação tarefa bastante tensa dada a tentativa de se livrar dos respingos causados por carros e bicicletas e, por que não dizer, dado o estado de entorpecimento gerado pelo odor da água que se evapora no calor intenso do Maranhão.

Da sede do município até a comunidade de São Cristóvão é necessário percorrer 18 km, sendo 10 por asfalto - pela Rodovia BR-14, que liga os municípios de Vitória do Mearim, Viana e Penalva - e 8 km por estrada de piçarra, praticamente inacessível na época das chuvas⁸. No período do inverno, que se estende do mês de janeiro a maio, é possível - e aconselhável - a utilização de pequenas canoas de madeira de algumas pessoas da comunidade ou de áreas vizinhas que podem fazer a gentileza de realizar a travessia. Uma outra opção é aguardar a lancha de um senhor que realiza quatro viagens diárias, cobrindo o horário de aulas das crianças e jovens que estudam em Viana.

Somente no período das chuvas, a área conhecida como *campo* pelos moradores de São Cristóvão torna-se cheia, formando um grande lago sazonal utilizado não só para travessia por canoa como também para a pesca, momento em que a “vida se torna mais fácil”, dada a quantidade de peixes disponíveis. Este é o período do ano em que os moradores do povoado alimentam-se melhor, já que além do arroz e da farinha d’água - produzida na própria comunidade e base principal de sua alimentação -, há também o peixe.

Na época do verão, quando o *campo* seca, a área é utilizada como pasto natural⁹ e como meio de facilitar a locomoção das pessoas, tanto de carro - geralmente “paus de arara” - quanto a pé. É um caminho longo até que se chegue a um trecho da BR-14 para pegar um ônibus ou o já mencionado “pau de arara” até a localidade onde se pretende chegar. Para os moradores da

⁸ No Maranhão, as estações do ano são divididas apenas em inverno e verão. E o que caracteriza o inverno não é a presença do clima frio, e, sim, das chuvas, apesar do calor intenso.

⁹ Esta utilização se dá principalmente pelos donos de gado e búfalo da região, já que em São Cristóvão são poucas as pessoas que têm criação desses animais.

comunidade, o *campo* compreende a frente do povoado e os fundos fazem limite com as terras de um outro povoado denominado Santa Maria.

A energia elétrica faz parte da vida das pessoas há mais de dez anos e o abastecimento de água é garantido pelos poços cavados e limpos pelos homens da própria comunidade. Às mulheres e às crianças cabe a tarefa de transportar esta água, motivo pelo qual, diariamente, e durante todo o dia, vemo-nas transitando, de um lado para o outro, com baldes d'água na cabeça.

As crianças desde muito pequenas transitam livremente pelo povoado. Sobem em árvores, jogam paus nas mangueiras, nadam no campo e, como todas as crianças, estão sempre à procura de brincadeiras. Desde o meu primeiro contato com o grupo tive uma relação intensa e interessante com elas. Eu era o *outro*. Branca, cabelo liso e curto e com pulseiras coloridas no braço. Todas as crianças queriam me dar as mãos, mexer no meu cabelo e me espiar pela janela da casa onde eu estava hospedada.

Os moradores de São Cristóvão costumam sair do povoado apenas quando precisam comprar algo ou resolver algum problema, sendo rara a saída para passeios ou visitas. A exceção a isso são os jovens que em, certos momentos, dirigem-se às comunidades vizinhas para jogar futebol – já que o povoado conta com dois times, o Raça Negra Esporte Clube e o Raça Juvenil -, participar de festas ou fazer apresentações de reggae – com o grupo Africanos do Reggae composto por cinco jovens de São Cristóvão. As localidades mais visitadas do entorno, e com quem os moradores do povoado afirmam estabelecer mais relação – positivas ou não –, são Viana, Cotia, Santa Maria, Prequeú, Deus Quer e Ponta D'Areia.

A comunidade de São Cristóvão

São Cristóvão é um povoado que, em 2005, contava com uma população de aproximadamente 500 pessoas distribuídas em 73 casas, das quais 5 encontravam-se fechadas. Deste universo da população, cerca de 160 eram crianças em idade escolar que estudavam na comunidade até a quarta série e, nos anos seguintes, deslocavam-se diariamente para Viana a fim de dar continuidade aos estudos.

Ao chegarmos na comunidade¹⁰, nos deparamos com uma rua principal que liga uma extremidade à outra do povoado, sendo margeada por casas de ambos os lados que se interrompem apenas para dar espaço ao *campo de bola*, ao posto de saúde e à escola. O povoado não é asfaltado, contando com chão de terra batida em toda a sua extensão.

O povoado conta com uma capela, uma igreja em construção – na verdade uma obra

¹⁰ Ver desenho do povoado no Anexo.

inacabada, pois, pelo menos desde 1999, não há qualquer alteração na sua estrutura -, a sede da Associação de moradores, denominada União Beneficente dos Moradores de São Cristóvão, duas escolas - sendo uma para alfabetização, equivalente ao nosso jardim de infância, e outra para o ensino fundamental até a quarta série primária -, um barracão de festas e um posto de saúde, eternamente fechado.

A comunidade caracteriza um tipo específico de campesinato, denominado *comunidade negra rural*, *terra de preto* e mais recentemente *comunidade remanescente de quilombo*. Sua população é composta por pessoas que se autodenominam *lavradores*, *pretos* e, mais recentemente, *negros* e cuja propriedade da terra está assentada em bases comunais.

De acordo com Almeida, uma terra é caracterizada como sendo de uso comum quando não há apenas um indivíduo ou grupo familiar controlando os recursos básicos, como terra e água, mas, sim, quando o controle é exercido por várias unidades familiares que compõem a comunidade, de acordo com normas específicas instituídas pelo próprio grupo. A noção de terra comum acionada pelos grupos opera “como elemento de identidade indissociável do território ocupado e das regras de apropriação” (1989:173).

No caso específico de São Cristóvão, como veremos mais adiante, o mito de origem remete à aquisição das terras pelos ancestrais fundadores e, desde então, os seus descendentes herdaram a terra e os bens simbólicos a ela relacionados. Ser parente de um dos “compradores” das terras garante, em princípio, o acesso livre à terra, ou seja, o direito de usufruir dos recursos naturais básicos do povoado, como a água e o *mato*, sem ter que pagar por isso.

As casas são, quase que na sua totalidade, construídas com talos de madeira e barro, sendo a cobertura do telhado de palha. Apresentam um espaço bem pequeno na frente, consistindo na sala – algumas com páginas de revistas grudadas na parede de barro servindo de quadro, além dos famosos calendários distribuídos por políticos em época de campanha – um cômodo ou dois servindo de quarto, onde dorme toda a família, cada um em sua rede, uma área localizada, geralmente, nos fundos e utilizada como cozinha e, finalmente, o quintal.

O quintal, localizado em área contígua à casa, caracteriza-se por ser um espaço eminentemente feminino, sendo utilizado para o plantio, cuidado e posse de árvores frutíferas, criação de galinhas e porcos e produção de *temperos*, como cheiro verde, cebolinha, pimenta, tomate, maxixe etc. A casa e o quintal são apropriados individualmente, ou seja, pertencem a cada unidade familiar, e o acesso ou retirada de qualquer bem ali produzido deve ser consentida pelos donos: “*cada qual tem seu quintal e o outro só pode mexer se tiver permissão. Pedindo, o dono do quintal quase sempre dá porque a pessoa que pede tá precisando*”.

As mulheres são as responsáveis pela alimentação da criação, plantio e limpeza da área que compreende o quintal, bem como pela preparação do alimento, pela organização da casa e pela

criação dos filhos. O tamanho do quintal segue os mesmos princípios da roça: “*O quintal vai do tamanho que a pessoa agüentar, ela tem que cuidar*”. A regra que orienta é a do tamanho da família e suas necessidades, bem como das condições de cuidados das pessoas com seu quintal.

De acordo com uma das lideranças da comunidade, o tipo de casa manteve-se praticamente inalterado ao longo dos anos, apenas aumentando o número de residências e, conseqüentemente, diminuindo o espaço do terreno:

Era aquele tipo de casa mesmo, só tinha menas, tinha menas casa. Ali onde eu tenho não tinha casa naquela rua, era mato. Tinha minha tia defronte, Anastácia, e tinha minha avó, Cristina, assim em frente onde Pedro [mora]. Nesse tempo já tinha lá, lá embaixo Chico, Chico Santero. As casa eram longe uma da outra, era. Depois que foi aumentando, foi aumentando e foi fazendo uma encostada na outra, quando é hoje, hoje não existe mais mato, nem terreno naquela área. Tudo tá ocupado, mas foi, sempre foi aquele estilo (Seu Diomar, 81).

Há pouco mais de um ano, no entanto, o Clube de Mães de São Cristóvão¹¹ conseguiu, junto ao governo estadual, a construção de trinta casas de alvenaria. Embora tenham sido entregues, as casas são consideradas inacabadas e pequenas pelas pessoas da comunidade – apresentam praticamente o mesmo tamanho das casas de taipa utilizadas anteriormente – o que não as faz menos felizes com a aquisição, que deixaria o povoado “lindão”. Têm uma parte, na frente, utilizada como sala, dois cômodos como quartos e a cozinha. Na verdade, as novas casas são constituídas por pequenos quadrados de tijolos cobertos por telhas; não foram colocadas portas ou janelas, tampouco foram rebocadas, pintadas ou cimentadas na parte do piso, o qual continua sendo de terra batida. Nem nas casas de taipa nem nas de alvenaria existe banheiro, e parte do quintal fica reservada para este fim.

A organização da produção dá-se por meio da unidade de trabalho familiar, e cada família é responsável pelo seu próprio sustento, roçando certa quantidade de linhas¹² escolhidas e necessárias para a subsistência de seus membros. O tamanho da roça de cada unidade familiar, portanto, dependerá do planejamento econômico realizado pelo chefe da família, tendo por base a quantidade de alimentos para consumo, para a reprodução do grupo, e para a comercialização ou troca para aquisição de outros itens não produzidos na comunidade.

“O número de linha da roça quem diz sou eu, mas todo mundo da casa trabalha nela porque uma parte do legume vai pra casa. Minha média de roçar é quatro linhas de roça. Então, essas quatro linha de roça é o suficiente, não dá pra mim fazer menos. Eu tenho de fazer de quatro pra frente porque a minha família é grande” (Seu Francisco

¹¹ Entidade registrada e presente em outras comunidades do entorno que desempenha uma função semelhante a das Associações de Moradores no sentido em que por meio dela captam-se recursos e projetos para as comunidades.

¹² Unidade de medida da terra utilizada pelos moradores e que corresponde, segundo Bitencourt (1985), a dez mil metros quadrados.

apud Bitencourt, 1985:77-78).

É possível identificar na fala de seu Francisco indicações da organização social do grupo. Primeiramente, sobressai a idéia de que a unidade familiar - marido, esposa e filhos - trabalha conjuntamente para a produção do alimento, com a finalidade de levar o *legume* para casa. Também é possível perceber uma certa autonomia no que se refere ao tamanho da roça. Essa autonomia, no entanto, encontra seu limite no próprio limite da força de trabalho, já que há um controle do grupo sobre a utilização da roça escolhida.

Finalmente, chama a atenção a relação que seu Francisco estabelece entre o limite mínimo para garantir a reprodução da sua família e a produção *do suficiente*. A lógica não é a do acúmulo ou da preocupação com o mercado, mas a de não deixar a família passar “precisão”.

As roças de várias unidades familiares concentram-se numa única área delimitada por uma cerca de *fraco* (Woortmann, E., 1995), ou seja, de madeira, para impedir a entrada de animais. Esta grande área cercada que compreende a roça fica a uma distância mínima de um quilômetro do espaço onde se localizam as casas, conforme decisão dos próprios moradores, e suas subdivisões internas não são perceptíveis aos nossos olhos pouco treinados.

Os limites entre o roçado de cada unidade de produção torna-se imperceptível aos olhos dos *de fora*, posto que a separação não é estabelecida por cerca, mas por um *pé de mato* ou qualquer outro elemento natural da paisagem. Para os *de dentro*, no entanto, é evidente onde começa uma roça e onde termina outra.

Nesse conjunto de roças apropriadas por várias unidades familiares observa-se de maneira intensa a rede de solidariedade interna para executar as tarefas, sendo que o trabalho é realizado de forma coletiva. No preparo da roça em São Cristóvão destacam-se duas formas de prestação de serviços orientadas pela reciprocidade: o *trabalho adjunto* e a *troca dia*.

“No caso, se você quer pra nós trocar um dia, eu vou só trocar um dia com você. Apenas a minha pessoa troca um dia pelo seu dia também, pra você retribuir com seu dia. Já no trabalho adjunto o outro já não se preocupa em dizer, eu vou pagar o dia de fulano. É um trabalho conjunto. Cada um tem seu interesse, quanto mais força a gente fizer melhor. Porque no caso, se tem trinta e dois pessoas, aí nós forçamos um pouco pra gente fazer bastante, pra não demorar o serviço” (Seu Francisco apud Bitencourt, 1985:84-85).

No trabalho adjunto, não há a preocupação de “devolver” o dia trabalhado, já que o trabalho é coletivo e visa atender o interesse de todos os envolvidos. Assim, no caso do preparo das roças, o trabalho adjunto é utilizado, por exemplo, na roçagem, para limpar o maior número de terrenos por dia; todos se envolvem na limpeza de um terreno, depois do outro e assim sucessivamente. A alimentação é individual nesse processo.

Já na troca dia, a alimentação pode ser tanto individual, quanto oferecida por quem está solicitando o serviço, a depender do combinado. Aqui, há o compromisso de retribuir o dia de trabalho, sob pena de ficar “em dívida”. É um acordo feito entre os envolvidos que implica compromisso: *“Muitas das vezes acontece de eu convidar uma porção de gente pra trocar dia. Levo, por exemplo, doze pessoas pra trocar comigo. Eles trabalham comigo hoje, e agora vou pagar esses doze dias”* (Seu Francisco apud Bitencourt, 1985:84).

Durante o trabalho de campo tive a oportunidade de acompanhar o *mutirão*, outro tipo de serviço que envolve o trabalho coletivo. Nesse caso, várias pessoas ajudam quem encomenda o serviço e este deve dar a alimentação e a cachaça para os que estão trabalhando. Para cobrir a casa de Seu Magno, a cena envolvia cerca de quinze homens, um número grande de crianças rodeando a casa, uma panela enorme de feijoada, muita cachaça e um reggae tocando altíssimo. O *mutirão* parece uma festa.

Assim explicou um dos participantes: *“é porque aqui, nós vai trabalhar tudo junto no mutirão pra ajudar o Magno. Ficamo aqui até cobrir a casa, só tem que ele tem que dar a comida e uma cachaça, né? Porque o trabalho é muito pesado, né?”* (Seu Zé Preto, 53).

Em qualquer uma das três modalidades de trabalho acionadas por redes de solidariedade, a tônica está na reciprocidade, e o pagamento é realizado em forma de trabalho, comida ou troca de algum produto, sendo que não há pagamento em dinheiro. O estudo realizado por Woortmann ilustra uma situação muito próxima da encontrada em São Cristóvão:

“Sítio designa sempre um espaço de reciprocidade e o assalariamento, ainda que representado como ajuda, nunca ocorre no interior de um mesmo Sítio (...). Dentro do Sítio as necessidades de trabalho são satisfeitas através da troca de tempo, para usarmos o termo local. Essa troca não é pensada como trabalho, mas como ajuda entre iguais, e que será retribuída. É uma atividade descrita mais como festa que como labuta (...). A troca de tempo, além de responder a uma necessidade prática, possui também um significado simbólico: não se está apenas produzindo um roçado; está-se produzindo uma comunidade” (Woortmann, K., 1990).

Na comunidade de São Cristóvão as relações estão fortemente assentadas na reciprocidade entre os moradores, sendo que essas redes de solidariedade configuram-se também em estratégia para fazer frente às dificuldades vividas no dia-a-dia, aos limites impostos pela produtividade das pessoas e da natureza, às situações imponderáveis, ao baixo valor pago pelos produtos da colheita, enfim, às dificuldades da vida *de roça*:

“As pessoas aqui o que vive é da pesca, do coco, da roça, é o único. O pessoal que vive de roça, meu Deus do céu, é uma coisa precária que [risos], é ruim demais, sofrida, porque só planta nessa roça, pra esperar o ano todinho pra colher, meu Deus do céu. Quebrar coco é horrível, quebrar coco, eu acho que eu não dou conta de quebrar nem

um quilo [risos]. Gente é ruim demais, ó porque quebrar coco, quebrar não sei quantos quilos de coco, o quilo do coco é quanto, cinquenta centavos, um real? Porque ói, cê já viu quebrar dez quilo de coco pra fazer dez reais, esses dez reais, dez reais hoje dá pra comprar o quê? Nada. E se mata pra quebrar, passa o dia todinho no coco, todinho no mato quebrando coco, vem com aquele monte de coco na cabeça, carregando na cabeça, longe demais, que acho que todo mundo aqui tem problema de coluna por causa disso, porque é horrível... aí quando vai pro comércio, quando vai vender esse coco aí de lá já traz arroz, nem recebe o dinheiro, traz arroz, café, açúcar, farinha [risos] e às vezes ainda fica devendo pra pagar no outro dia, com o outro coco que vai quebrar” (Leineir, 22).

“É difícil aqui pra viver é porque a gente... é um lugar que não tem... não tem saída, é um lugar que não tem um emprego pra nada, todo mundo vive é desta roça, aí esta roça tu tem que prantar pra ti colher com um ano, um ano, aí às vez bicho ainda come essa, essa coieita da gente... às vez dá um mal no arroz, mata, às vez a mandioca dá, num presta aí a gente vai ficar sofrendo, a gente vai ficar passando com a dificuldade, sem ter o arroz, sem ter a mandioca pra vender, pra comprar... manter essa de casa, comprar roupa, comprar o que a gente precisa porque gente compra é do... desse trabalho que a gente vive, que é de roça, que é todo mundo aqui” (Dona Helena, 44).

Há também quem, apesar das dificuldades, acredite que, atualmente, é mais fácil viver na comunidade do que era há anos atrás:

Eu lembro assim da dificuldade, assim da dificuldade pra, assim, nós nunca passamos assim fome, mas a dificuldade pra... papai trabalhou muito de roça pra sustentar, também teve 10 filhos, oito, só porque morreram 2, mas pra sustentar 8 filhos, então, há uma dificuldade. Uma coisa que nunca sai da minha memória assim, como é que a gente comia, eu me lembro tudo, assim, na hora do jantar era assim, com a lamparina, não tinha energia na época, com a lamparina e eu me lembro que mamãe botava os prato tudinho aí botava o caldo, peixe, né? Peixinho branco, sem nada, temperado só com sal e limão, aí botava, enchia, botava os caldinho no prato e uns dois peixinho em cada um aí a gente pegava a farinha, fazia o pirão cada um pegava o seu prato e ia cumê. Isso, assim, é uma coisa que eu nunca esqueci, assim, a dificuldade, assim pra se alimentar, assim o esforço de papai pra trabalhar pra nós, nos sustentar, eu me lembro. Por exemplo, as quebradeira de coco, nessa época não quebra, não tem como tirar, agora acho que vai melhorar porque já tá entrando o verão, mas no inverno é meio difícil pra quebrar coco, então já é menos uma renda, apesar de ser pouco, mas já é menos uma renda e aquele homem que trabalha de roça que é só pra seu sustento de onde ele vai tirar pra comprar as outras coisas, então, essa não é a realidade de todo mundo, mas eu creio que é mais fácil hoje. Eu, pelo menos hoje a maioria já come com arroz [risos] e na minha época era só o pirãozinho, então acho que assim que melhorou” (Lucinete, 29).

Ah, porque no tempo de mamãe era tudo mais difícil... eles pegavam serviço mais pesado, é... passavam fome... e agora nosso tempo não. Nosso tempo chegou, nós chegamos numa... geração boa porque agora nós num passa muita fome assim, só passa fome se quiser. É porque tem meio, é porque agora, a partir de, agora tem meio de... da gente sobreviver melhor. Antigamente não, antigamente era vender... antigamente era ir pro mato quebrar esse coco, só esse coquinho é que comprava comida, tinha que comprar... roupa” (Hélio, 23).

Os meios de sobrevivência desenvolvidos em São Cristóvão não os diferenciaria, em princípio, daqueles empregados em muitos outros povoados, comunidades e lugarejos existentes na região. A grande maioria passa pelas dificuldades acima relatadas. Mantendo um olhar superficial, poderíamos dizer que a comunidade insere-se na categoria de camponeses, um grupo de *lavradores* que retira da terra seu sustento e sua história. As diferenças, porém, surgem quando observamos os elementos “escolhidos” pela comunidade como demarcadores de sua identidade, os quais configuram uma forma específica de organização do povoado e da relação entre as pessoas.

A comunidade tem suas fronteiras sociais fortemente estabelecidas, demarcando seus limites por meio de expressões como *de dentro* e *de fora* - similar ao que ocorre em Olhos d'Água/BA (Soares, 1987 apud Woortmann, E., 1995) - e *filhos do lugar*. O parentesco é a linguagem por meio da qual a comunidade demarca quem pertence ou não a São Cristóvão, já a descendência é o que dita direitos e deveres, condicionando as formas de acesso ao território. Nesse sentido, as relações de parentesco são de suma importância na organização deste grupo, sendo tomadas como um dos principais fatores para a manutenção da posse das terras em suas mãos. Esta é a razão pela qual a comunidade privilegia o casamento endogâmico, sobretudo entre primos, perpetuando a prevalência do sobrenome Souza, apropriado do antigo senhor de engenho, dono das terras.

Por meio da organização da comunidade, traduzida a partir do parentesco, da descendência, do traço racial e das manifestações culturais podemos tomar São Cristóvão como um grupo étnico, no sentido utilizado por Barth (1998). Cada um desses componentes deve ser tomado como uma construção social que possibilita a compreensão da comunidade de São Cristóvão como um tipo específico de organização social, um campesinato étnico, cujas fronteiras sociais estabelecem os limites entre o *nós* e *eles*, funcionando como demarcador de alteridade tanto pelos *de dentro* quanto pelos *de fora*.

A oposição *de dentro* e *de fora* é utilizada pelas pessoas de São Cristóvão prioritariamente para diferenciar os que pertencem e residem na comunidade daqueles que dela não fazem parte. A expressão *filhos do lugar*, por seu turno, é acionada como meio de diferenciação interna, designando, de um lado, os que descendem dos antigos donos das terras e que, portanto, são portadores de direitos plenos de acesso ao território e, de outro lado, os que moram no povoado,

seja porque casaram com um membro da comunidade, seja porque obtiveram permissão de seus moradores para lá viver.

Os que se encontram nessa situação, ou seja, os que não descendem dos fundadores e, portanto, vivem a condição de *estar parente* insistem em assinalar a sua posição, afirmando na primeira oportunidade que não são Souza e, conseqüentemente não estão *autorizados*¹³ (Bourdieu, 1998) a falar sobre determinados assuntos.

Nessa comunidade de *lavradores*, a pesca e a agricultura de subsistência são a base da economia, destacando-se o plantio da mandioca, milho, arroz e feijão. A mandioca é utilizada para a produção de farinha que é, em grande medida, consumida pela própria comunidade, devido ao pequeno valor de mercado. O excedente é comercializado apenas para adquirir itens como açúcar, óleo, querosene, roupas etc. Utiliza-se também uma porção desses excedentes para a troca por algum outro produto entre as próprias famílias da comunidade e para pagar a utilização do forno no preparo da farinha.

Em 2005, existiam cinco casas de forno para a feitura da farinha d'água, apropriadas individualmente pelas famílias, e “alugadas” para as demais famílias da comunidade. O pagamento - que deve ser feito logo após o término do trabalho -, geralmente, se dá por meio da entrega de uma parte da farinha produzida. A depender da situação de *precisão* vivida pela família que deseja utilizar a casa de forno, o pagamento poderá ser feito em prazo mais extenso, de acordo com o combinado entre os envolvidos.

Fundação do mundo: memória e identidade em São Cristóvão

A história de São Cristóvão “começa”, segundo a concepção dos autodenominados *pretos*¹⁴, em 1906, com a compra das terras em que vivem até os dias de hoje e a qual transformaram em território étnico. Segundo a memória do grupo, o antigo senhor de engenho, que “*não era muito carrasco*”, teria vendido as terras para seus ex-escravos que, num esforço coletivo, teriam juntado seus bens para a aquisição. Carmen Re (sem data), a partir de pesquisas nos arquivos do Cartório de Viana, afirma que “em 1906, dezoito anos após a Abolição da escravidão, o antigo proprietário aceitou vender a propriedade a bom preço, como bem comum ao conjunto da coletividade dos seus antigos escravos. O ato de venda estipulava que os 3'800 hectares eram um bem indivisível, que não poderia ser repartido, para que fosse legado em herança”.

¹³ No sentido de que não possuem o cetro, não são os guardiões da memória nem possuem o capital simbólico necessário e delegado pela comunidade para que possam representá-la.

¹⁴ Essa categoria, bem como a de *lavradores*, aparece enunciada na pesquisa realizada por Bitencourt (1985) em São Cristóvão, como enunciadoras da auto-identificação do grupo. A referida pesquisa insere-se no contexto de um trabalho realizado em 1983 pela Cáritas, entidade ligada à Confederação dos Bispos do Brasil, conforme veremos mais adiante.

De acordo com a memória dos moradores, a compra das terras revela a solidariedade dos pretos:

“Minha avó era escrava, e entonces, quando eles se arretiraram daqui venderam pras partes que foram escrava deles. Os pretos se juntaram, quem deu galinha deu, quem deu porco deu, quem deu anel deu, tá vendo, e compraram aqui o lugar. Agora, contanto que eles ficaram todos, os mais velhos ficaram se assinando pelo título dos senhores deles, de Souza. E agora é tudo Souza, que veio dos brancos” (Dona Mafalda apud Bitencourt, 1985: 40).

Numa outra passagem do trabalho de Bitencourt (1985), novamente encontramos referência à ligação dos ancestrais fundadores com a escravidão e a compra da terra:

“Eu acho que terminou a escravidão, que todo mundo ficou forro. Eles festejavam esse dia que eles foram forro, saíram da peia. Hoje em dia não tem mais isso, que nós tamo todo mundo liberto, porque terminou, eles libertaram os preto. Então eles venderam pros preto, que os preto nasceram tudo foi aqui, então eles saíram e venderam” (Dona Mana apud Bitencourt, 1985).

A aquisição do território por meio da compra constitui um marco para a comunidade, e sua presentificação, por meio da memória dos atuais donos, nos possibilita perceber não apenas a relação dos moradores de São Cristóvão com a escravidão, mas também a solidariedade do grupo - expressa no esforço conjunto para que a terra pudesse ser comprada - e a “generosidade” do senhor, por ter vendido a terra para seus ex-escravos. A venda da terra representa para moradores atuais uma forma de reconhecimento do senhor em relação aos “preto que trabaiaro pra eles”.

Essa propalada “bondade” dos senhores para com os pretos aparece em algumas falas dos meus informantes, sobretudo quando recorrem ao mito de origem e trazem, por exemplo, a lembrança de que o senhor de engenho não maltratava muito seus escravos:

“O nosso descendente antigo eram escravo, mas eram um escravo, não era desses escravo de viver acorrentado, de viverem apanhando... porque eles já pegaram mais a escravidão, mas já mais leve... tu tá entendendo? E esses branco que vieram eles não era aqueles branco...perrônico, danado, que só queriam era maltratar porque achavam que os negro não era gente, era bicho, né, animal. Como ainda se vê na novela, né? Essa que passou [referindo-se à novela Sinhá Moça que estava sendo reexibida durante o meu trabalho de campo]. Não judiava muito, porque se tivesse, eles não vendia essa terra pra gen, pra eles... eles [os brancos] poderiam deixar à toa e acabar com eles [os escravos] tudinho... né não? Então eles, da maneira que eles achavam que eles trabaiava, eles prestavam bom serviço pra eles, eles acharam que deviam, em vez de vender pra outro branco, né, eu tenho uma idéia que eles foram bom na época, né? Porque assim, que talvez se eles fossem vender pra outro branco, Lea, esses outros brancos que viesse se acampar aqui iam maltratar eles, tu tá entedendo? E eles não, eles mesmo... construíram aqui, é,

esse coiso de cana, né, essa usina como eu digo logo, e... na volta deles pra Portugal, parece que era de Portugal mesmo, aí eles acharam que deviam vender pros próprio trabaiador deles, aí que ficou essa origem” (Dona Helena, 44 anos).

Um outro aspecto retratado pelos *lavradores* de São Cristóvão reforça a imagem positiva dos *branco* donos do engenho - o fato deles terem alfabetizado algumas pessoas e ensinado um ofício importante na época:

Sinhá Souza, uma dona do engenho. Era filha dos donos do engenho. Deu educação a eles, pra alguns. Alguns começou ensinar a rabiscar naquela época, eu não me recordo quem foi. Não sei como se acabou. Eu só sei que o filho dela, Aderbal Araújo, sempre foi ensinar. Ele nasceu em São Cristóvão, ele sempre foi ligado a São Cristóvão, sempre cuidou de São Cristóvão, Aderbal Araújo. Era filho deles, era herdeiro. Aderbal Souza Araújo. Era neto dos donos do engenho, eu acredito que era (Seu Diomar, 81 anos)

“Eu me aposentei em 1981, de alfaiate. Aprendi com João Batista de Araújo, justamente era casado com Dona Sinhá Souza [filha dos donos do engenho]. Cheguei aqui [em São Luís], comecei a trabalhar de alfaiate, comecei a trabalhar sempre com Generano, Carlos Souza, com os outros alfaiate. Alfaiate, naquele tempo alfaiataria valia em São Luís. Alfaiate em São Luís valia, era muito importante. Ser alfaiate era...dava, andava com tudo da elite, era criador de moda, né? Fazia roupa bem feita pra se usar, sabia se vestir né?” (Seu Diomar, 81 anos).

O ato supremo de “generosidade” dos senhores, traduzido na venda das terras para quem nela sempre trabalhou, aparece, no entanto, entrecortado por lembranças que podem ser interpretadas como remetendo às agruras do período vivido pelos ancestrais durante o período escravista:

“Os escravos senhora, era pra trabalhar na bruta que aqui eu achei uma velha que metia cana no engenho e me contava que ela panhava de relho¹⁵. Ela contava que dormiam pouco porque levantava de madrugada pra ir trabalhar e, se desnorresse, acabava metendo a cana e perdendo o braço no engenho” (apud Bitencourt, 1985:43).

“os pessoal mais velho aqui eram escravo... na época dos branco aqui, a gente sabe, né? A gente sabe, a gente fala assim porque a gente entende. Tanto que inclusive até ainda conheci uma velha aqui que era escrava, né? Aí tinha os engenho, né, e ela... eu ainda conheci, mas bem velhinha mesmo, Joana Tocó, o engenho, o engenho dos branco cortaram o braço dela, pegou o braço dela, levou ela todinha, né, porque na época o engenho era... aquele engenho puxado a boi, que rodava assim, mas tu não chegou, tu não conhece esse tipo de engenho. Hoje tudo é motarizad, mas na época era aqueles braço

¹⁵ Espécie de chicote feito de couro torcido.

que o boi puxava e rodando aquela engenhoca... tanto que esse engenho foi comendo o braço dela e comeu o braço todinho, ela só tinha um toquinho aqui, acho que essa era uma das últimas que foram escrava aqui nesse povoado” (Seu Baeco, 63 anos)

Essa memória da compra das terras, ao suscitar algumas falas ressaltando a bondade do senhor e a crueldade do cativo, permite aproximação com a situação observada por Soares na comunidade de Bom Jesus (MA), também composta por *camponeses* negros. Nesta localidade, as representações sobre a relação senhor/escravo também são ambíguas e, segundo o pesquisador, a forma encontrada pelo grupo para conciliar visões antagônicas num discurso inteligível foi recorrer à existência de relações de reciprocidade entre o dono do engenho e seus escravos, já que “*o domínio escravagista teria colocado o 'branco' em débito. Os comportamentos benevolentes e a doação das terras resgatariam a dívida, reinstaurando um equilíbrio precário* (1981:40).

Creio que em São Cristóvão deu-se um processo similar. Na visão dos moradores, como retribuição aos serviços prestados pelos escravos, o senhor Souza resolveu vender as terras, redimindo-se, assim, da dívida social e moral que poderia ter para com os *pretos*.

Isso não ocorreu, porém, segundo a reconstituição desse passado mítico elaborado pelos moradores de São Cristóvão, sem a participação ativa dos *pretos*. As terras foram compradas¹⁶. Os *pretos* compraram. E se o senhor reconhece os serviços prestados por seus escravos, estes, num ato de solidariedade e de crença em um projeto comum, juntam seus pertences e pagam pela terra. Tornam-se donos. Esse ato, lembrado e relembado, que conta e reconta as memórias daquela comunidade, geração após geração, é o ato fundador, é o que dá início ao tempo de liberdade, às novas configurações nas relações de parentesco, que torna a descendência indispensável como fator legítimo da transmissão de direitos. É nesse ato de compra que se dá a *fundação do mundo*.

É como se, antes deste fato, nenhum acontecimento merecesse importância. Nada é tão significativo quanto a compra da terra que imprimirá novos significados aos laços de parentesco e à constituição do território. Este é o marco zero para a comunidade. A partir das seleções efetuadas pela memória, São Cristóvão nasce ali; então, se em Zabelê/PI (Godói, 1993) e Lagoa da Mata/SE “*o mundo começou (recomeçou) com a migração do fundador*” (Woortmann, E., 1995), em São Cristóvão, o mundo inicia com a compra das terras pelos ex-escravos.

¹⁶ A memória sobre a aquisição das terras é muito peculiar a cada comunidade. Em Lagoa da Mata (Woortmann, E., 1995), por exemplo, o mito de origem diz que um sesmeiro teria doado as terras a Manoel Barreto. Em Zabelê, Vitorino teria ganho as terras do governo por ter expulsado os índios da região (Godói, 1993). Já em Bom Jesus, as terras teriam sido doadas pelo antigo senhor de engenho à Babaçu, feitor da fazenda (Soares, 1981). Diferentemente do que ocorre em São Cristóvão, nesses três casos citados a memória sobre o início da comunidade remonta à doação das terras a uma determinada pessoa que seria o fundador, a pessoa responsável por perpetuar a propriedade, também por meio da descendência. Na comunidade por mim estudada, no entanto, não só as terras teriam sido compradas, como seria um grupo, os *pretos*, a efetuar a compra. Guardadas as especificidades, o que é comum a esses grupos é que o acesso à terra é fator gerador de fronteiras sociais, caracterizando cada um deles como portador de uma identidade.

Deixo claro que não estou preocupada com a objetividade dos acontecimentos narrados, nem tampouco com a verdade histórica das narrativas que estão sendo apresentadas; o que está em questão não é o que é verdadeiro ou falso, real ou imaginário, mas, sim, as representações do grupo, as quais permitem refletir sobre o plano onde real e imaginário se cruzam, se confundem, na “decalage’ entre a concretude das condições objetivas e a representação que dela se faz” (Pesavento, 1995:15).

O trabalho da memória é permeado por flutuações e por inúmeras releituras, a partir das situações atuais, do presente vivido pelo grupo. No caso de São Cristóvão, é no ato da compra das terras que a memória do grupo se cristaliza, estabelecendo seus pontos relativamente invariantes e sofrendo processo de cristalização (Pollak, 1992).

Recorrendo à compra das terras como mito de origem, a comunidade estabelece seus limites no tempo, tornando o papel da memória fundamental, o qual passa a operar como elemento agregador, formador da identidade da comunidade. O fato de eles lembrarem e conservarem o ato da compra das terras, acionando tal fato discursivamente, representa a eterna reconstrução do passado pelo grupo, que revive as situações do passado sob o filtro do presente. Nesse sentido, não se trata da história “tal como foi”, mas, sim, de uma lembrança que opera com imagens construídas a partir da situação que o grupo vive hoje, das representações que povoam o imaginário atual da comunidade e seus interesses políticos.

Se aceitarmos, como sugere Catroga (2001), que o ato de lembrar implica, necessariamente, o ato de esquecer, deduzimos que, ao reconstruir o passado estabelecendo como fato instaurador a aquisição realizada pelos *pretos*, a comunidade “esquece” do passado escravo, da chegada dos antepassados naquela região e de qualquer outro acontecimento que a anteceda.

O que quero dizer é que, mesmo que os *filhos* de São Cristóvão façam referência à escravidão e à relação senhor/escravo, este não é o momento mais marcante nas reconstituições históricas do grupo¹⁷. As cores utilizadas para pintar este quadro do passado tendem a ser amenas¹⁸, e o que é fundamental e marcante na memória dos atuais donos, como colocado anteriormente, é o ato da compra, é a solidariedade e o papel ativo dos *pretos* nesse processo.

A memória pára, ou se inicia, na compra. Não há referência a qualquer vínculo com a África, até pelo menos 1996¹⁹, e tudo se passa como se os ancestrais sempre tivessem feito parte daquele cenário, conforme nos explica dona Mana (apud Bitencourt, 1985): “*eles venderam pros*

¹⁷ Situação similar pode ser encontrada em Bom Jesus (Soares, 1981), onde a reconstrução do passado a partir da memória dos camponeses inicia com a “*geração mediadora, na época de transição, marcada pela ruptura entre o passado cativo e o novo tempo de liberdade*”.

¹⁸ Podemos assim conceber, embora, como apontado anteriormente, essa visão apareça, em alguns momentos, entrecortada por referências ao sofrimento dos *pretos* durante a escravidão.

¹⁹ Voltaremos a isso em outra parte desse trabalho.

preto, que os preto nasceram tudo foi aqui, então eles saíram e venderam”.

Novamente: a fala traz subentendida a idéia de merecimento. *Os preto nasceram tudo aqui* – eram *filhos do lugar*, não tinham tido contato com nenhum outro local durante suas existências – logo, tinham direito a essas terras, é como se o senhor não tivesse outra alternativa, dada a sua reconhecida “bondade”, a não ser possibilitar a posse aos seus ex-escravos.

A idéia de que a memória é seletiva, ou seja, a noção de que a “escolha” do que é lembrado deve ser considerada junto com o contexto contemporâneo de onde se lembra está consagrada na discussão teórica sobre construção da memória coletiva. Segundo argumenta Halbwachs (1985), “os instrumentos de que a memória coletiva se serve para recompor uma imagem do passado se combinam, a cada época, com os pensamentos dominantes da sociedade” de forma que, como argumenta Ortiz, a memória é sempre um processo seletivo que se “atualiza sempre a partir de um ponto do presente” de modo que “os relatos de vida estão sempre contaminados pelas vivências posteriores ao fato relatado e vêm carregados de um significado, de uma avaliação que se faz tendo como centro o momento da rememoração” (1994:79).

O mito de origem que povoa o imaginário dos autodenominados *pretos* de São Cristóvão nos deixa entrever um outro elemento considerado importante por Halbwachs e compartilhado por Bosi (1987): o papel dos velhos nesse processo de lembrar. Todas as falas que remetem ao surgimento de São Cristóvão são pronunciadas pelas pessoas mais idosas do povoado. São os velhos que “sabem” da história de São Cristóvão. Mais que isso, são eles os que estão *autorizados* a falar sobre isso.

O que não significa, no entanto, que todos os velhos estejam *investidos* do capital simbólico necessário para falar. Nem todos passaram pelo “rito de instituição” que institui a diferença entre uns e outros. Assim, se são os velhos que detêm a sabedoria no local, alguns poucos deles é que desempenham papel fundamental no lembrar/contar de histórias. Isso porque o poder não está nas palavras, mas na posição social que o sujeito ocupa, posição esta legitimada e delegada pelo grupo como um todo (Bourdieu, 1998).

Neste sentido, há na comunidade as pessoas que são reconhecidas e indicadas como informantes para determinados assuntos, o que explica que, no caso específico de São Cristóvão, muitos jovens sequer tenham conhecimento sobre essas histórias. Para saber do surgimento do povoado deve-se falar com os mais velhos, os “que estão pela frente” (Bitencourt, 1985), ou seja, os que são lideranças na comunidade. Para saber do reggae, devemos procurar os mais jovens, para saber das caixeiras, devemos procurar as mulheres e assim por diante. O que é fundamental nesse processo é que, independentemente da idade do informante e do assunto, só os *filhos do lugar*, os descendentes dos compradores da terra, é que podem contar as histórias da comunidade.

Parentesco como definidor de direitos

Sem ter a pretensão de fazer uma análise sobre o sistema de parentesco na comunidade - dado que este não se constitui em objeto da minha pesquisa -, apresentarei brevemente alguns elementos indispensáveis à compreensão das formas de acesso ao território que, em outras palavras, por meio da linguagem do parentesco, demarcam a posição social dos membros no grupo e, portanto, os papéis que lhes cabem na teia de direitos e deveres.

Conforme apontado acima, o mundo inicia em São Cristóvão com a compra das terras. E esta, por sua vez, representa a atribuição de novos significados aos laços de parentesco, desencadeando as estratégias que passariam a ser utilizadas pelo grupo para manter a posse do território. O parentesco funciona como definidor dos direitos sobre o território e determina os deveres entre as pessoas, tendo destaque nesse processo a solidariedade que opera como modelo de referência para as relações.

A memória coletiva cumpre o papel de garantir a coesão interna e proteger as fronteiras do que o grupo considera um bem comum, reforçando, nesse sentido, os sentimentos de pertencimento. Assim, por meio das relações de parentesco e do dado racial, expresso pela categoria *preto*, a memória coletiva acionada pelo grupo e as formas de organização estabelecidas desde então, instauram um discurso de alteridade, demarcando os limites entre os *de dentro* e os *de fora*, dando forma à identidade do povo de São Cristóvão.

Ao realizar a distinção entre os *de dentro* e os *de fora*, o sistema de parentesco assume dupla função na comunidade e estabelece tanto a diferenciação entre os moradores de São Cristóvão e o mundo exterior, quanto a diferenciação interna à comunidade. Em relação aos *de fora*, os *de dentro* configuram um todo, os *pretos* de São Cristóvão, um lugar onde todo mundo é parente e, portanto, diferente dos que não residem na comunidade; trata-se, portanto, de território fronteiro entre um “nós” e o “outro”.

Internamente, porém, a categoria *de dentro* representa a relação da comunidade com seus membros fundadores, estabelecendo a descendência como princípio organizativo e instaurador de direitos. Assim, a terminologia *de dentro* é utilizada para distinguir os descendentes dos compradores das terras. Em oposição, o termo *de fora* é utilizado para definir as pessoas que não mantêm relação de descendência com os fundadores e que foram incorporadas por alguma razão à São Cristóvão. Essas pessoas *de fora*, no entanto, são incorporadas à categoria de *parente*.

Porém, assim como em Olhos d'Água, também no caso da comunidade de São Cristóvão ser *parente* não equivale a ser *de dentro*: “Quando a comunidade se opõe ao mundo exterior, 'o termo parente é utilizado para designar a comunidade como um todo', identificando a comunidade como o conjunto de pessoas que 'obedecem a uma organização social' (cf. Soares, 1987:19). No

âmbito interno da comunidade, uma pessoa reconhece como seus parentes tanto os descendentes dos fundadores, reconhecidos como tais pela comunidade, quanto aqueles que estabelecem alianças matrimoniais com os primeiros, mesmo que não sejam descendentes dos fundadores. Isto é, através da aliança, tornam-se parentes aqueles que são ‘de fora’, ou seja, os que não nasceram na comunidade e não são descendentes dos fundadores” (Woortmann, E., 1995:253).

Outras duas categorias são fundamentais no sistema distintivo que confere a separação entre as pessoas da comunidade: a de *irmandade*²⁰ e a de *filhos do lugar*. Ao contrário do que Bitencourt (1985) afirma, tomo a *irmandade* como termo que designa os descendentes dos compradores, e, não, a rede de *parentes* no sentido amplo que engloba tanto os *de dentro* quanto os *de fora*. Se o termo *parente* é alargado para dar conta de incluir os *de fora* - aqueles que foram incorporados à comunidade -, o termo *irmandade*, por sua vez, restringe o sentido e designa apenas os que têm direito à terra devido aos laços de sangue com os ancestrais fundadores. Segundo algumas falas da comunidade: “A *irmandade* é porque aqui é quase todo mundo uma família, todo mundo é Souza, é todo mundo primo, todo mundo é parente” (Seu Fernando).

“Aqui é porque aqui nós somos uma irmandade, num sabe? Irmandade é porque é irmão, tio, neto. Irmandade somos nós que os avós compraram a terra, então, quer dizer que aqui todos ficam herdeiros pelos pais, tudo é dono” (Dona Mana e Seu Inácio apud Bitencourt, 1985).

Há que se ter cuidado, no entanto, com essa expressão de que “todo mundo é dono” e que “todo mundo é parente”. Existem parentes e parentes, e a categoria construída para demarcar essa diferença é a de *irmandade*. O termo *parente* não se limita, como vimos anteriormente, ao laço biológico, consangüíneo, embora também englobe esta concepção. Diz respeito, além disso, às pessoas *de fora* da comunidade que foram incorporadas por meio do casamento ou “precisão”, e que moram no povoado, compartilhando de sua lógica, de seus valores e regras. Tal fato não significa, entretanto, que sejam considerados *filhos do lugar* e que, portanto, façam parte da *irmandade*.

Ser descendente dos ex-escravos que adquiriram a terra corresponde, em princípio, a fazer

²⁰ No período colonial, as irmandades, além das atividades religiosas também exerciam atribuições de caráter social como: ajuda aos necessitados, assistência aos doentes, visita aos prisioneiros, concessão de dotes, proteção contra os maus tratos de seus senhores, ajuda para a compra de alforria e, sobretudo, garantia de um enterro digno para os escravos. As irmandades eram instituições regidas por um estatuto, denominado compromisso, onde constava os objetivos e funcionamento da irmandade e os direitos e obrigações dos membros ao se associarem, tendo como principal característica a sua autonomia que lhes permitia, com relativa independência gerir todos os seus negócios e decidir sobre questões internas e externas (Quintão, 2005). Embora em minhas entrevistas, conversas informais e no trabalho de Bitencourt (1985) a categoria irmandade remeta a relação de parentesco entre os membros da comunidade, penso ser interessante traçar um paralelo entre a utilização do termo neste sentido e o das irmandades religiosas de pretos do período colonial. Como não me detive neste assunto durante a pesquisa, não tenho condições de fazer assertivas a esse respeito, mas, apenas num exercício de especulação, não seria absurdo pensar que talvez a memória não tenha conservado a menção à existência de irmandades naquela região à época da compra das terras, talvez a própria compra possa ter sido possibilitada justamente pela atuação de uma irmandade que agregasse os pretos do antigo engenho. De qualquer forma, a *irmandade* de São Cristóvão hoje guarda semelhanças com as características acima apontadas sobre as irmandades religiosas de pretos no período escravista.

parte da *irmandade*. A categoria *filhos do lugar* também é utilizada para demarcar a distinção entre os *parentes* e caracteriza, sobretudo, os que descendem dos compradores da terra. Creio que, no entanto, também seja utilizada para os que nascem em São Cristóvão e têm um dos pais definido como *de fora*. A noção de *irmandade*, assim como a de *filhos do lugar*, portanto, traduz regras de pertencimento, inserindo cada *parente* na rede de direitos e deveres da comunidade, dentre os quais se destacam o acesso à terra, o trabalho e a solidariedade, indicada no mito de origem que remete à união entre os ex-escravos no momento da compra. Por meio da descendência, então, se define quem são os donos da terra:

Os parente mesmo daqui. Verdadeiro, é de todos, tanto é que ninguém pode vender o pedaço dessa terra. Agora assim... é de todos mas todos não têm o nome na escritura, porque não vai ter escritura que dê [risos], tu tá entendendo? Então, eles pegaram, aí na época eles procuraram as pessoas mais velho, né, pra colocar na escritura da terra, mas mesmo assim essas pessoa que tão na terra elas não se empolgam como os donos verdadeiro, tu tá entendendo? Tanto é que aqui é o seguinte, quando a gente tá querendo fazer uma roça, se for perto tem que reunir a comunidade pra saber se realmente ta com a possibilidade de a gente fazer a roça. Se a comunidade não aceitar a gente não faz” (Dona Helena, 44).

“O que a gente considera é que a terra é de todo mundo, assim da comunidade né? Todo mundo não, os filhos de São Cristóvão porque são, são parentes, são filhos, neto, bisneto de quem tá lá no nome da escritura” (Seu Baeco, 63).

“Eles dizem que a terra é da comunidade. É dono, aqui eles dizem, quem comprou, quem não comprou... É uma união porque faz parte da família. Já eu não comprei, já minha mãe comprou? Já me pertence...e aí é por isso que todo mundo é dono” (Dona Andrelina, 48).

Importante destacar a referência à escritura em que constaria o nome de alguns dos antepassados donos das terras. Durante as entrevistas, as pessoas sempre me diziam que o “documento das terras quem guarda é Diomar”, porém, não identifiquei sequer uma pessoa que já tenha visto a escritura. Ao conversar com seu Diomar, ele afirmou que o documento fica guardado com seu Baeco. Importa aqui não a existência real do documento, mas, sim, o fato dos *filhos do lugar* recorrerem a ele como garantia efetiva da posse das terras, situação recorrente nos estudos sobre comunidades remanescentes de quilombos.

Como vimos, a memória pára nos compradores das terras, e o parentesco é a linguagem por meio da qual os papéis são definidos no interior da comunidade. De acordo com Bitencourt (1985), os herdeiros atuais descenderiam de três troncos familiares: Inácio e Cristina, Tibúrcio e Esterlina e Pedro Galo e Maria.

Objetivando resguardar a *irmandade* no povoado, a união entre os casais é tratada coletivamente. O casamento em São Cristóvão fala da descendência, da preocupação com a reprodução do grupo e, sobretudo da terra. É através do casamento, da escolha de um primo, que o grupo mantém o domínio sobre o território, o que nos permite dizer que as relações em São Cristóvão tendem à endogamia.

“Aqui casa mais entre primos. Não precisa casar só com primo, se quiser casar com gente de fora não tem problema, só que tem que fazer uma reunião com a comunidade pra eles decidir se essa pessoa pode ou não morar aqui” (Clemilton, 25).

Importante destacar que o casamento entre primos, entre os *filhos do lugar*, é preferencial, aparecendo como algo “desejável”, “incentivado”, além de constituir uma estratégia ligada à manutenção da propriedade. Isso, porém, se esses primos não forem *irmãos de leite*. Por essa categoria entende-se pessoas que foram amamentadas pela mesma mulher, mesmo que filhos de mães diferentes e, portanto, não irmãos em termos biológicos.

Essa união é fortemente condenada pelos mais velhos porque “*irmão de leite é o mesmo que irmão, né?*”. Nesse sentido, há uma interdição, a do incesto²¹. Dona Maria ressalta a mudança desta regra nos últimos anos: “*agora tá essa pouca vergonha, todo mundo casa com todo mundo, não se respeita mais nada, nem ninguém*”. Prossegue dizendo que o casamento entre *irmãos de leite* “*não pode, nasce tudo uns grandão bobo*”, referindo-se a um menino de 12 anos que tem paralisia nas pernas e se arrasta pelo povoado. A sua deficiência é explicada pelo fato de que seu pai “*casou com sua irmã de leite*”.

O outro ponto que convém ser destacado é que embora o casamento entre primos em São Cristóvão não seja prescritivo, a união com alguém *de fora*, com uma pessoa que não seja *filho do lugar*, sofre algumas restrições e é alvo de olhares atentos por parte, senão de toda a comunidade, certamente dos mais velhos, tal como ocorre em Olhos D’Água (Cardel, 1992). Para que alguém da comunidade possa casar-se com uma pessoa *de fora* e continuar morando na comunidade, isto é, possa manter uma casa e ter direito à terra para roçar e acesso aos recursos naturais do povoado, a comunidade deve aprovar a entrada da pessoa *de fora* no povoado.

A regra de residência na comunidade tende à patrilocalidade temporária (o casal reside com ou junto dos pais do marido). Essa situação permanece desta forma, até que o novo pai de família faça a sua roça e tenha condições de levantar a sua casa:

“Não, porque ele casou, agora ele que tem que dar de cumê pra muié e os filho dele, né? É o caso de Hélio [filho de seu Zé Preto] que mora bem nessa casa aqui do nosso lado, mas tem que a comida é ele que

²¹ De acordo com Lévi-Strauss “a proibição do incesto não se exprime sempre em função da regra de parentesco real, mas tem por objeto sempre os indivíduos que se dirigem uns aos outros empregando certos termos (...). É a relação social situada além do vínculo biológico” (1982: 69-70).

tem que botar dentro de casa. E a gente ajuda quando precisa, né?”
(Seu Zé Preto, 53).

A situação de quem é *de fora* e passa a ser incorporado à comunidade por meio do casamento é diferente para homens e mulheres, embora, em ambos os casos, a aceitação dos moradores do povoado seja fundamental. Se for um homem que casa com uma *filha do lugar* e passa a viver nas terras de São Cristóvão, seu acesso à terra, isto é, seu direito de “roçar sem pagar foro” para, juntamente com a mulher, prover o sustento de sua família, só dura enquanto ele estiver casado. Nesse sentido, a sua posição no grupo depende fundamentalmente da sua relação com sua esposa, a *filha do lugar*: “*porque aquele que entra pra família, este não paga foro, porque casou com uma filha do lugar. Ele tem o direito de fazer a roça dele. Então fica aquele homem trabalhando por causa dela*” (apud Bitencourt, 1985:64).

Se houver a separação, em princípio, o homem deve ir embora, como ocorre na maioria dos casos. No entanto, há situações em que entra em jogo a noção de merecimento, quando, então, podemos observar facilmente a distinção entre o modelo e a prática, discutida por Leach (1954). O merecimento refere-se àquelas situações em que a comunidade reconhece algum mérito naquele homem que se casou com uma *filha do lugar*: isso geralmente acontece quando essa pessoa ajuda nas tarefas comunitárias e age em benefício da comunidade como um todo, seja na forma de trabalho ou de uma contribuição financeira para a aquisição de algum bem para o povoado ou para o pagamento do “imposto das terras”.

No caso de uma mulher *de fora* casar-se com um homem *filho do lugar*, ela pode continuar morando na comunidade mesmo que se separe, pois “tem família para cuidar”.

Seja situação em que o *de fora* saia da comunidade, ou situação em que nela permaneça após a separação do casamento, percebe-se que o direito de acesso à terra passa pelo trabalho, pela necessidade de sustentar a família por meio do trabalho na terra. Assim, de acordo com Woortmann, K. (1990), “terra, família e trabalho operam como um modelo relacional”, sendo indissociável um do outro, já que “é pelo trabalho que se legitima o direito de posse da terra” (Woortmann, E., 1995).

Nas palavras de Woortmann, E. (1995:76) “trata-se, portanto, do significado do parentesco como um código que regula o acesso e a transmissão dos recursos básicos da comunidade, fundamentais para a produção e a reprodução dessa comunidade”.

Poderíamos, então, dizer que o casamento e a descendência funcionam como elementos fundamentais na história do grupo, e também como elementos definidores das relações, da posição das pessoas na comunidade e da reprodução do grupo como um todo. Tal situação é similar àquela encontrada na comunidade Olhos d’Água, onde “casamento e descendência se unem para constituir uma linguagem que ‘fala’ quem é ‘de dentro’ ou ‘de fora’, quem é forte e quem é fraco, quem pode se casar com quem. Em última análise, o parentesco ‘fala’ sobre o direito ao uso da terra-território”

(Cardel, 1992).

CAPÍTULO II

APRENDENDO A SER *NEGRO*: NEGOCIAÇÕES DISCURSIVAS EM TORNO DA IDENTIDADE ÉTNICA

“Antes da luta ninguém gostava de ser negro, não queria ser negro, sentia-se marginalizado. Agora, com a vitória da terra, eles se orgulham de serem negro” (Simplício Arcanjo Rodrigues, Rio das Rãs, 08/99 apud Treccani, 2006).

A construção de uma retórica pautada na identidade étnico-racial das chamadas comunidades negras rurais tem se dado nos últimos anos a partir do contato intenso entre essas comunidades e agentes externos que, juntos, elaboram um discurso identitário pautado numa suposta ligação dessas pessoas com a África, na sua auto-identificação como *negros* e em sua condição de *remanescentes de quilombos*, conforme definição do artigo 68 do ADCT.

Neste capítulo, pretendo analisar a atuação de um projeto estatal na comunidade de São Cristóvão, indicando como, a partir do processo pedagógico de ensinar a ser *negro*, novos conceitos classificatórios passam a ser incorporados. Por meio da análise das categorias de auto-identificação utilizadas pelos moradores antes da presença do Estado e, principalmente, da forma como são acionadas essas categorias, procuro indicar que a comunidade passou por um processo de aprender a ser *negro* e *remanescente de quilombo*.

O Projeto Auto-Estima das Crianças Negras

O Projeto Auto-Estima das Crianças Negras surgiu, em 1996, a partir da proposta apresentada pela Fundação Bernard van Leer à Fundação da Criança e do Adolescente - FUNAC.

A Fundação da Criança e do Adolescente integra a Secretaria de Estado do Desenvolvimento Social, Comunitário e do Trabalho e, no âmbito do governo do Maranhão, tem a missão de coordenar e executar a política de “proteção à criança e ao adolescente em situação de risco pessoal e social”.

A Bernard van Leer Foundation é uma entidade filantrópica com sede na Holanda, cujos recursos provêm do grupo empresarial van Leer. Atuando em mais de 40 países, a Fundação destina recursos às instituições que desenvolvam projetos com crianças de 0 a 7 anos que vivem em “situação econômica e social desfavoráveis” tendo como objetivo “desenvolver ao máximo as

potencialidades inatas dessas crianças”²².

Em 1995, a Funac teria sido consultada pela van Leer sobre a intenção de implantar um projeto junto a crianças negras de 0 a 6 anos vivendo em comunidades rurais do Maranhão. Aceitando a sugestão, o primeiro passo da Funac – já com recursos da van Leer – foi realizar um projeto de pesquisa “para investigar as condições de desenvolvimento de crianças de 0 a 6 anos em duas comunidades do interior do Maranhão”, resultando num “projeto piloto de educação infantil que trabalhasse a auto-estima das crianças negras da zona rural” (Folder veiculado pela Funac, 1999).

Tendo em vista que o Maranhão apresentava à época 400 povoados caracterizados como comunidades negras ou terras de pretos (PVN, 2002), fica difícil precisarmos quais os critérios que foram realmente utilizados na seleção das comunidades. O fato é que o Projeto foi implantado em dois povoados, Castelo, no município de Alcântara e São Cristóvão, no município de Viana, sendo este último objeto do presente estudo.

No caso de São Cristóvão, uma das versões para a comunidade ter sido selecionada é apresentada por uma das lideranças do povoado como resultado de um misto de pedido, fé e relações pessoais:

“Não, é porque eu tenho uma nora, ela é muito amigada com Claudete [presidente da Funac à época], então ela me disse assim: 'seu Diomar tem um negócio muito importante pro senhor que é, olha, tem uns projeto aí que tão protegendo negro onde foi, onde foi quilombo'. Aí eu fui falar com Claudete, então eu pedi pra ela se não tinha condição [de levar o projeto para a comunidade] porque ele já tava sendo elaborado em Alcântaro. Eu digo: 'mas me dê uma fezinha, me dê uma berinha'. E ela disse 'eu vou ver se o seu santo é forte, eu vou estudar, reze'. Foi, foi, depois de uns meses ela mandou gente lá, mandou gente já pra pesquisar. Quando eles voltaram de lá, ela disse que ia voltar, aí começou lá esse Projeto. É, e dividir com o de Alcântaro. Hoje nós já tamo ganhando de Alcântaro” (Seu Diomar, 81 anos).

O Projeto em São Cristóvão

O Projeto Auto-Estima das Crianças Negras teve como objetivo geral “fomentar a identidade cultural e a auto-estima de crianças negras rurais de 0 a 6 anos” (Funac, 1999). Seus objetivos específicos eram: “a) treinar adolescentes em atividades de 'criança para criança', que sirvam para reforçar fatores de resiliência em crianças negras pequenas; b) contribuir para que famílias negras e líderes comunitários reencontrem suas raízes culturais e c) formular uma proposta mais ampla a ser considerada pela principal parceira, a Fundação Bernard van Leer” (Alessio,

²² Site da Bernard van Leer Foundation: www.bernardvanleer.org/about/mission.htm

1998).

Ainda segundo Alessio (1998), “todo o projeto está referenciado na teoria da 'resiliência', ou seja, na concepção de que deve ser desenvolvida, nos primeiros anos de vida de uma pessoa, sua capacidade de enfrentar as situações adversas da vida. Esta capacidade será tanto maior quanto mais significativas forem a auto-estima e a confiança do indivíduo nos membros de sua comunidade”.

As atividades do Projeto se iniciariam com a capacitação dos adolescentes da própria comunidade acerca do desenvolvimento infantil de 0 a 6 anos com o objetivo de prepará-los para “conduzir sessões diárias de atividades lúdicas com as crianças, público-alvo do projeto” (Alessio, 1998).

Também nessa fase inicial estava prevista a realização de quatro oficinas: “a) trabalho com comunidades; b) a importância dos brinquedos e jogos no desenvolvimento da criança; c) o significado da cultura no desenvolvimento infantil e d) identidade cultural” (Alessio, 1998).

As oficinas eram direcionadas aos adolescentes que tivessem entre 13 a 18 anos. Os cinco que foram avaliados pela equipe técnica como tendo bom desempenho durante a capacitação foram contratados pela Funac para compor a equipe local do Projeto, recebendo uma bolsa de R\$ 30,00 por mês. A execução das atividades ficava a cargo tanto da equipe técnica, composta pelos funcionários da Funac envolvidos no Projeto quanto da equipe local, composta pelos moradores de São Cristóvão e dividida entre bolsistas, adolescentes contratados, e agentes comunitárias, mulheres contratadas.

A etapa seguinte na implantação do Projeto foi realizar reuniões com a comunidade a fim de definir o local para realizar as brincadeiras com as crianças. Esse espaço foi denominado de brinquedoteca, e nele se desenvolveu a maior parte das atividades de todo o Projeto.

A Funac desenvolveu quatro estratégias de atuação para trabalhar a auto-estima e a identidade dos membros da comunidade:

- Rádios comunitárias
- Projetos alternativos de geração de renda;
- Brinquedotecas móveis;
- Brinquedotecas fixas

Dinâmica de atuação do Projeto

Estabelecidos os parâmetros de atuação, o Projeto Auto-Estima das Crianças Negras passou a ser desenvolvido em São Cristóvão em janeiro de 1997, perdurando até 2002 e tendo como base de atuação as estratégias acima indicadas.

Como forma de efetivar sua presença, a equipe técnica do Projeto se deslocava para São

Cristóvão, a cada dez ou quinze dias, permanecendo na comunidade por três dias. Durante esse período, os técnicos desenvolviam atividades na brinquedoteca, promoviam reuniões e capacitações.

Passarei a descrever, brevemente, cada uma das estratégias, dando ênfase às atividades realizadas na brinquedoteca fixa por ser esse o espaço que concentrou a grande maioria das ações do Projeto e por mobilizar maiores lembranças na comunidade.

A rádio comunitária foi montada numa pequena sala ao lado da brinquedoteca e contava com quatro auto-falantes que espalhavam, pela comunidade, música e informações preparadas a partir das orientações do Projeto. Eram veiculados programas *educativos e de resgate e promoção de valores culturais* que contribuíssem para o alcance dos objetivos do Projeto. De acordo com o projeto técnico da Funac, a rádio tinha como objetivo “oferecer uma programação informativa/educativa, desenvolvendo temas referentes aos fatores resilientes, cultura infantil, resgate e promoção de valores culturais e étnicos, tais como aqueles relativos ao cotidiano da comunidade. A programação definiu-se após pesquisa de opinião, com conteúdos que abrangem: educação, resiliência, saúde, desenvolvimento infantil, alimentação, higiene, doenças, músicas, notícias e fatos importantes para a população negra”.

Foram criados os seguintes programas para a rádio: “A Voz do Povo’ (com a divulgação de eventos e atividades relacionadas à comunidade e ao mundo negro); ‘Saúde é Viver’ (com dicas sobre alimentação, higiene, prevenção de doenças, remédios e formas alternativas de medicina natural); ‘Educar é Vencer’ (fala sobre desenvolvimento infantil e a educação formal e informal); ‘falando sobre nós’ (enfoca aspectos da comunidade por meio de entrevistas com crianças, jovens e adultos, resgatando a história pessoal e local); ‘Quilombagem’ (com quadros sobre poesia, músicas negras, desde a África até a sua diáspora; notícias e informações sobre países africanos, enfocando sua cultura, língua, riquezas minerais, povos etc); ‘Criança Feliz’ (fala sobre direitos da criança e do adolescente, saúde, contos, histórias infantis etc); ‘Mulher é Vida’ (aborda a condição feminina, saúde e direitos da mulher e homenageia aquelas que se destacam na literatura, música, política, trabalho etc.)” (Jesus, 2000).

Os programas eram conduzidos pelos adolescentes envolvidos no Projeto e compostos por um locutor e um sonoplasta, prestando, os demais, auxílio na seleção das músicas e no levantamento de informações junto à comunidade. Tive poucas oportunidades de acompanhar os programas, pois, na maioria das vezes em que estive em São Cristóvão, as “bobinas” estavam com problemas e a rádio não funcionava. A Funac as levava para São Luís para consertar, porém, eram necessários meses até que elas retornassem ao povoado.

A programação da rádio iniciava por volta das 6:30 hrs, com uma música e votos de bom dia. Eram poucos minutos de programa, e um intervalo grande entre um e outro. Talvez os auto-

falantes fossem ligados três ou quatro vezes a longo do dia. Ouvi os programas que tratavam dos direitos da criança e do adolescente, a divulgação de festas que se aproximavam e a chamada para reuniões ou outras atividades que ocorriam no povoado, incluindo o início das atividades na brinquedoteca. As músicas que tocavam eram as veiculadas nas rádios de São Luís, sobretudo o reggae.

Os adolescentes e as crianças de São Cristóvão gostam muito desse tipo de música e os que têm condições de ter um aparelho de som ouvem reggae durante todo o tempo em que permanecem em casa. Desde muito novas as crianças aprendem a gostar e a dançar o reggae vendo os jovens, que já formaram dois grupos de reggae na comunidade e, muito esporadicamente, se apresentam fora do povoado.

Embora não tenham presenciado, nem ouvido falar de todos os programas da rádio, as pessoas de São Cristóvão pareciam sentir-se muito satisfeitas com o fato de terem uma “rádia” na comunidade, sendo motivo de orgulho diante dos demais povoados.

Uma outra estratégia planejada pelo Projeto foi o desenvolvimento de projetos alternativos de geração de renda. De acordo com o relatório de pesquisa do Projeto Auto-Estima das Crianças Negras (Funac, 1996), “os dados sobre a realidade sócio-econômica dos povoados de Castelo e São Cristóvão revelam indicadores de pobreza absoluta, sem perspectiva de alteração do quadro, se não houver uma intervenção na área de geração de renda”.

Partindo dessa convicção, a equipe técnica do Projeto promoveu oficinas para os jovens da comunidade, como, por exemplo, as de eletricitista e carpinteiro. Também se pretendeu implantar uma fábrica de brinquedos na comunidade vislumbrando que essa seria uma alternativa para a geração de renda. De acordo com a comunidade, a Funac teria comprado algumas máquinas, porém, a fábrica, de fato, nunca chegou a ser montada. Também foram oferecidas oficinas de costura e bordado para as mulheres e curso de confecção de bonecos de pano. Assim, quando estive em campo, em 1999, por ocasião do meu estágio, as mulheres estavam fazendo bonecos negros e os técnicos do Projeto os levavam para serem vendidos em São Luís. Essa prática, no entanto, não perdurou por muito tempo. Faltavam tanto matérias primas quanto interesse das mulheres em prosseguir nessa atividade, já que o retorno financeiro era baixíssimo.

Mesmo que a Funac tenha se preocupado com a geração de renda e a entendesse como condição de superação da "pobreza absoluta" por parte da comunidade, o fato é que não houve desenvolvimento de projetos mais consistentes com vistas a atingir essa meta. A ênfase do projeto estava nas atividades desenvolvidas na brinquedoteca, objetivando trabalhar a auto-estima e a identidade cultural.

A brinquedoteca móvel também foi criada com a intenção de desenvolver a auto-estima das pessoas de São Cristóvão, por meio do contato direto com outras comunidades, tendo São

Cristóvão como protagonista desse processo. Foi comprado um carro de boi, juntamente com o boi, para que a equipe local pudesse transportar alguns dos brinquedos da brinquedoteca fixa até os povoados para onde a brinquedoteca móvel se dirigia. A partir da decisão da equipe técnica de que, naquela semana, deveria haver uma atividade com a brinquedoteca móvel, a equipe local sugeria o povoado a ser visitado.

No dia combinado, por volta das 8:00 horas, o carro de boi saiu da comunidade levando uma quantidade variada de brinquedos para suas atividades. Um dos adolescentes conduzia o boi e, junto com ele, várias crianças eram sentadas na carroceria, fazendo bagunça e batendo uns nos outros. Outros adolescentes e crianças iam a pé, acompanhando o carro de boi. Acompanhei a brinquedoteca móvel em uma atividade no povoado de Cutia, para o qual levamos cerca de quarenta minutos para chegar - éramos umas dez ou quinze pessoas. Esperamos mais quarenta minutos para reunir as pessoas de Cutia no barracão de festas do povoado - um espaço pequeno, feito de taipa (estrutura de madeira e barro, coberta com palha) e chão de terra batida, onde ficamos brincando por uma hora. Em um certo momento, não conseguíamos ver mais nada nem ninguém, tamanha poeira levantada por conta da correria, brincadeira de roda e danças.

Embora essa seja uma experiência divertida para as crianças, alguns pontos delicados merecem ser destacados. Primeiramente, o fato de que a comunidade que vai receber a visita não é avisada previamente, causando um desconforto tanto para o povoado visitado quanto para as pessoas de São Cristóvão. No caso de Cutia, no momento de chegada, as pessoas de São Cristóvão ficaram embaraçadas e cochichando sobre quem iria chamar as crianças para brincar. Depois da chegada delas, na roda de apresentação das pessoas, houve um momento de indecisão sobre quais brincadeiras seriam realizadas, e um ficou transferindo para o outro a tarefa de iniciar. Leineir tomou coragem e convidou: *“Tamo aqui e viemos de São Cristóvão, nós temos um Projeto lá e viemos trazer umas brincadeira pra vocês. Tamo querendo que vocês se divirtam muito”*.

São Cristóvão e as comunidades do entorno não costumam receber pessoas *de fora*, exceto nos momentos de festa e, nesse sentido, a brinquedoteca móvel promove uma situação extraordinária, já que consiste na visita não anunciada de quinze pessoas para brincar com as crianças do povoado. Do lado das pessoas de São Cristóvão, a experiência representa um momento de tensão, dado que envolve protagonizar a atividade por meio da fala. E essa é uma experiência diferente das outras ocasiões em que a comunidade interage com os *de fora*, seja por meio do futebol, do bumba-meu-boi, das caixeiros, do grupo de reggae etc. Essas apresentações não necessitam de uma forma de expressão verbal, a interação se dá pela música, pela dança, pelo futebol. É pelo corpo, e não, pela fala, que se dá a grande maioria das inter-relações entre os filhos de São Cristóvão e o mundo exterior.

De todas as atividades do Projeto, destacam-se as realizadas na brinquedoteca fixa,

denominada “Beleza da Infância Negra”. Essas atividades, de acordo com o Projeto, deveriam contribuir para o desenvolvimento da “auto-estima” e da “identidade cultural” da comunidade de São Cristóvão. Eram realizados desfiles com roupas “afro”, utilização de maquiagens, bonecos negros, histórias com figuras folclóricas como saci-pererê e mãe d’água etc. Cada um desses espaços recebia a denominação de *cantinho* e uma das agentes comunitárias assim traduz a organização e utilização dos espaços:

“Lá na casa que a gente fazia a brincadeira das menina. Cada uma sala, lá era uma sala grande, agora ni cada cantinho tinha... o que era? Era o cantinho da belezinha negra, o cantinho de arte, era de fazer arte, fazia..., a gente fazia sofá, fazia casinha, fazia boneco, fazia uma porção de coisa de arte, tudinho de arte, tinha o de arte, tinha o de leitura que era lê livinho de história, tá entendendo, pras criança...tinha o da beleza negra. O cantinho que elas mais gostava era da belezinha negra, da beleza negra, era peruca, era roupa assim bonita pra elas se vestir, era maquiage, aí elas se pintava, pintava beijo, aí elas, as menina, elas se penteava...” (Dona Andrelina, 48).

A brinquedoteca, devido à dificuldade em pronunciar a palavra, recebeu denominações diversas, a depender das pessoas que a ela se referiam. Dona Andrelina fala *casa*, e uma das crianças entrevistadas refere-se, num tom de euforia, às atividades na *brincaderoteca*:

“A brincaderoteca era bem aí, onde tinha esse coiso aí, era bem aí (...). Eles botava boneca pra gente brincar, botava os brinquedo tudinho novo que eles traziam daí do coiso, de Castelo, aí eles traziam tudinho pra gente, a gente brincava. Aí vai mais só os pequenininho, aí vai mais só os pequenininho desse tamanho assim [indicando o tamanho com o braço]... aí fica cheio de criançinha lá, fica tão bonito... aí tem uma roupas que usa na brincaderoteca, nós se veste... He, hein, aí nós se veste aí tem um vestido bonitinho aí eu me toco dentro [risos], aí tem o chapeuzinho aí tem o coisinho assim da estrela... Varinha... A gente se veste aí tem a roupa do macaco aí eu me toco dentro... tão legal... Nunca mais teve, vai ter de novo... aí tinha um bocado de bonequinha negrinha, tão bonitinho...[risos]. Tinha as roupa, tinha das grande, tinha os pente, tinha as roupinha tudinho” (Raimunda, 11 anos).

Os membros da equipe técnica revezavam-se nas visitas aos povoados. Enquanto um estava em São Cristóvão, o outro estava em Castelo. Assim, durante os três dias, apenas um técnico da equipe central da Funac permanecia nas comunidades. Nesse período, as atividades aconteciam na brinquedoteca às 16 horas. Quando estava funcionando, a rádio era utilizada para chamar as crianças, agentes e bolsistas para o início das brincadeiras.

Para entrar na “Beleza Negra”, as crianças deveriam chegar no horário, ter tomado banho, estar calçadas e penteadas:

“O lazer como nós tinha, toda tarde, ficava à vontade, as criança tudo limpinho, banhadinho, só ia pra lá todo mundo banhado,

arrumadinho. Aí lá eles brincava do jeito q eles queria, tinha brinquedo de todo jeito pra eles. Quem chegava sujo ia banhar, né? É, se chegasse uma criança suja, lá a gente banhava, tinha toalha de enxugar mão, tinha toalha, tinha escova pra escovar dente deles, pente pra pentear. De tudo tinha lá²³. Aí as criança foram se sentindo bem, como eu me sentia também, lá nessa casa. Aí brincava de roda com eles, a gente brincava de roda, brincava de barquinho, brincava de pular corda, de bola...tudo, tudo enquanto brinquedo. A gente brincava na rua com eles também” (Dona Andreлина, 48).

Os técnicos do Projeto acreditavam que essas atividades desenvolveriam a auto-estima, tomada como sentimento inexistente e necessário para que a comunidade pudesse manter “alguns traços de sua identidade”, já que carecia, como afirmava um dos funcionários da Funac, do “sentimento de pertencimento social e desconheciam sua história”. Tal afirmação, porém, só faz sentido se a lermos como indicativa de que a comunidade ignorava a história que os técnicos do Projeto gostariam de ouvir e que era atribuída a seus moradores. Essa, sim, eles desconheciam.

A história de São Cristóvão, feita e refeita por cada um dos membros do povoado, é amplamente conhecida e demonstrada por meio das manifestações culturais, das regras de inclusão/exclusão no grupo, na conservação do mito de origem, enfim, por toda a sua forma de organização. Essa história pode não saciar os desejos de agentes externos, mas certamente, é o que constitui a identidade do povoado.

As atividades lúdicas na brinquedoteca iniciavam-se com o acolhimento, momento em que cantavam uma música de boas vindas, batiam palma e dançavam. Posteriormente, as crianças escolhiam os cantinhos em que iriam brincar, podendo passar, por exemplo, pelo de leitura, o da beleza negra, enfim, ficavam livres para escolher as brincadeiras. Enquanto as crianças brincavam, os bolsistas e agentes comunitárias observavam e, a depender das orientações da equipe técnica, faziam anotações para posterior entrega ao técnico da Funac. Deveriam ser observadas questões como inibição, agressão, medo, dificuldade em se comunicar etc. O objetivo do Projeto era, ao longo do tempo, e a partir dessas observações, ir trabalhando os pontos considerados indicadores de ausência de auto-estima.

Além das atividades lúdicas, a equipe técnica monitorava a coleta de dados sobre as crianças que a equipe local deveria proceder. As informações levantadas no período em que os técnicos não estavam na comunidade consistiam no recolhimento de dados sobre nascimentos, mortes, gravidez, abortos, pesagem e demais quesitos que proporcionassem um acompanhamento das crianças do povoado.

A equipe local também era capacitada constantemente em temas como auto-estima,

²³ Destaca-se que os itens listados por dona Andreлина não são habitualmente utilizados na comunidade, com exceção do pente.

identidade cultural, autonomia e criatividade, caracterizando o que denominei de processo pedagógico, próximo item a ser analisado.

O processo pedagógico – ensinando a ser negro

Conforme apontado anteriormente, o Projeto está ancorado na teoria da resiliência, sendo esta entendida como a “*capacidade emocional, cognitiva e sócio-cultural das pessoas/grupos, que permite reconhecer, enfrentar e transformar construtivamente situações causadoras de sofrimento e/ou dano que amenizam seu desenvolvimento*” (Funac, 1999).

Auto-estima, identidade cultural, autonomia e criatividade são entendidas como variáveis de resiliência, e a cada um corresponde uma série de indicadores. Nesse sentido, abordarei as duas variáveis que dão forma ao objetivo do Projeto, a auto-estima e a identidade cultural. Para cada uma delas, apresentarei os indicadores que a Funac utiliza para deduzir a presença, ou ausência, das variáveis que, podemos dizer, são tomadas como valores pelo Projeto e orientadores para as atividades na brinquedoteca. Posteriormente, analisarei de que forma esse processo pedagógico é apropriado pela comunidade e procurarei evidenciar as alterações que ele promove no entendimento das categorias de auto-atribuição utilizadas até então pelos *filhos do lugar*.

De acordo com o item Variáveis e Indicadores do Projeto (Funac, 1999), a auto-estima é entendida como a “*valoração que a criança/grupo tem de si (sentimentos e idéias) a partir de seu auto-conhecimento e com influência das relações pessoais/meio físico e sócio-cultural*”. Como indicadores de auto-estima, o Projeto aponta:

- *cuida do seu corpo, pertences e recursos de seu grupo (família, projeto, comunidade);*
- *mostra seus produtos e habilidades;*
- *expressa e recebe afeto de outros;*
- *expressa opiniões e idéias.*

Já a identidade cultural consiste no “*sentido de pertinência da cultura própria que permite identificar, valorar, incorporar, recriar características sócio-culturais (costumes, idiomas, folclore, história) que se distinguem dos outros possibilitando sua transmissão com abertura às mudanças*”.

Os indicadores que caracterizam a identidade cultural, de acordo com o Projeto, são:

- *Utilizar e reproduzir em seus jogos elementos próprios de sua cultura (recursos, palavras, papéis, tradições, costumes etc.);*
- *Identificar personagens, canções, contos, lendas, festividades, alimentação, vestimentas próprias de sua cultura;*
- *Expressar em sua língua própria ou com modalidade própria de sua cultura;*
- *Reconhecer e, não, recusar traços fisionômicos que são típicos de seu grupo de*

origem/pertença.

A partir desse referencial é que são pensadas as capacitações para a equipe local. A tarefa de observar as crianças na Beleza da Infância Negra passa por apreender, por exemplo, se as crianças estão indo limpas e arrumadas para o Projeto e se brincam e conversam com as outras crianças. Dado que os técnicos envolvidos acreditavam que a auto-estima era algo mensurável, em uma das atividades da brinquedoteca, realizada em outubro de 1999, foi realizada a oficina *A situação do negro na sociedade*. A estratégia para colocá-la em prática foi a aplicação de um teste publicado na revista Raça, em 1997, a fim de identificar o grau de auto-estima das pessoas envolvidas diretamente no Projeto.

Apenas para ilustrar, podemos destacar, entre as sentenças enunciadas, as seguintes:

“Quando entro em um local público e olham para mim, penso que é porque sou negro” – 13 membros da equipe local responderam “sim” e 1 “não”;

“Prefiro ir a lugares freqüentados por negros, pois me sinto mais à vontade” - todos responderam “sim”;

“As pessoas mais bonitas são as loiras de olhos azuis” - todos responderam “não” e;

“Os negros não sabem aproveitar as chances que têm para melhorar de vida” - 10 responderam “sim” e 4 responderam “não”.

De acordo com o técnico do Projeto que adotou o teste como atividade, “o resultado apresenta que a equipe local está com a auto-estima razoável, mas pode ser melhorada”. Cabe destacar que, apesar de ser um teste de revista, de ter sido aplicado na brinquedoteca apenas para os agentes comunitários, a constatação de que a auto-estima podia ser melhorada, pretendeu fazer referência a todos os moradores de São Cristóvão.

Paralelamente a essas atividades - que envolviam vestir-se com roupas afro, maquiar-se, colocar músicas de artistas do Maranhão etc -, eram trabalhados alguns textos relativos aos quilombos no período colonial, ao dia nacional da consciência negra, aos mitos dos orixás e aos artigos e fotos de revistas que ilustravam pessoas negras (sendo muito utilizada a revista Raça).

Apresentarei trechos de alguns textos com o objetivo tanto de ilustrar o teor trabalhado pelo Projeto Auto-Estima das Crianças Negras quanto o de esclarecer melhor o que configura o que estou chamando de processo pedagógico. Importante destacar que esse material era utilizado em oficinas sobre racismo e situação do negro na sociedade.

Vários textos abordavam a existência de Zumbi como um líder e Palmares como um movimento libertário, como podemos observar na confluência de dois materiais:

O primeiro deles constitui-se em material produzido pelo Movimento Negro Unificado e traz as seguintes informações:

“Palmares foi o mais famoso 'quilombo negro da história do Brasil Colonial', o cenário era

uma mata virgem do século XVI (1597), onde 40 escravos fugitivos de um engenho da vila de Porto Calvo da Capitania de Pernambuco rebelaram-se e refugiaram-se de seus senhores, livrando-se dos castigos e da forma desumana e cruel como eram tratados nos engenhos (...). A partir de 1630, o quilombo dos Palmares cresceu rapidamente, os negros organizavam-se numa espécie de estado semelhante ao regime africano (...). Muitos eram exportados para o sul do país, falavam uma mistura de português com línguas africanas e indígenas. O quilombo dos Palmares foi onde se deu o primeiro grito de liberdade que ecoou pelo mundo inteiro” (Brown, s.d.).

Num outro texto, intitulado A Guerra de Palmares (Freitas, 1994), é retratada a rebeldia e resistência dos negros que constituíram Palmares: “Conta a tradição que o grupo inicial de rebeldes fora de 40; de todo modo, constituíram o núcleo primitivo da futura república de Palmares, um Estado negro que resistiu até o fim do século XVII às incessantes e encarniçadas tentativas de destruição empreendidas pelos senhores de escravos da Capitania de Pernambuco. O lugar em que se estabeleceram foi a Serra da Barriga, mais tarde a capital da república negra. Desde então, todo escravo que fugia ou se rebelava ia buscar refúgio na Serra da Barriga. (...) A reconstituição historiográfica permite hoje afirmar que Palmares se configurou como movimento libertário de maior envergadura da história brasileira. Na verdade, foi o primeiro e mais importante projeto de um Brasil livre, independente e igualitário”.

Já no texto sobre o dia nacional da consciência negra, percebemos de forma mais contundente um processo que visa “conscientização” e chamamento à luta, perfis característicos do movimento negro. Reproduzo aqui alguns trechos, considerados mais emblemáticos: “Negros como a noite da Mãe África, para o Brasil foram trazidos os nossos ancestrais. Mas negro não era besta não; não aceitou passivamente a escravidão (...). Os que aqui chegaram (milhares morreram durante a travessia) continuaram a lutar. Lutaram contra o batismo a que os obrigava a igreja daquela época, que ao invés de ficar a senzala ao lado do povo oprimido, preferiu ficar na casa grande ao lado do senhor branco de escravos. Resistiram cultuando seus Orixás, enganando brancos com sincretismo religioso. (...) Provocavam aborto para que seus filhos não fossem novos escravos. Lutaram através do suicídio, pois era melhor morrer que não ser livre. Lutaram, fugindo e criando quilombos que, iguais aos de Palmares, provaram ser possível uma sociedade igualitária, comunitária, onde negros, brancos pobres e índios viviam em igualdade, provando que é possível haver justiça social, paz e prosperidade para todos, independente de sexo, de cor e religião”.

Ao final, o texto conclama: “Por tudo isso, hoje quando se comemora o Dia Nacional da Consciência Negra, o verdadeiro dia dos negros (pois 13 de maio é uma mentira, uma farsa; pois ninguém dá liberdade a outro; a liberdade é uma conquista e uma conquista que exige muita luta), continuemos a lutar seguindo o exemplo de Zumbi, o primeiro Ogum brasileiro, guerreiro do povo oprimido. Continuemos a lutar construindo novos quilombos nas Comunidades de Base, nas

Associações de Moradores, nos Sindicatos urbanos e rurais, nos partidos que estão de fato comprometidos com a luta do povo. Construamos novos quilombos em qualquer lugar onde haja exploração, onde haja discriminação, onde haja opressão”.

Como material para as oficinas e capacitações, o Projeto Auto-Estima das Crianças Negras também utilizava histórias sobre a mitologia de alguns orixás e a criação da terra, com a intenção de reverter o que foi considerado “fuga à religiosidade ancestral africana” (Jesus, 2000). Tal prática baseou-se no fato de que a comunidade de São Cristóvão se diz católica e todas as festas do povoado assumem um caráter religioso na medida em que se coadunam com o calendário e homenagem aos santos do panteão católico como, por exemplo, a procissão para São Cristóvão, a festa da Ascensão, a festa do Divino e o próprio bumba-meu-boi que, em larga medida, é utilizado para pagamento de promessa feita a São João. Assim nos explica uma moradora do povoado:

“Então, ele [dono do engenho] era católico, então, por exemplo, influenciou na religião e não deixou de influenciar na cultura porque se você for ver todas as festas daqui têm um significado religioso, o boi, né, a festa da Ascensão, a festa do Divino, então isso daí influenciou muito, então se você for ver, das raízes mesmo africanas, o que tem aqui é pouca coisa, as mais voltadas lá pro, pro, de, de Portugal são mais, tem mais evidência do que do negro, por exemplo, o tambor de crioula que já é coisa de negro, veio da África, esse já é menos, não é tão, não se sobressai tanto, que mais? Candomblé, aqui tem as pessoas que são adeptas, mas que na verdade são católicas, assim como religião católica, mas por fora, tá entendendo? Não tem aqui, aqui não tem um terreiro, então isso são raízes, coisas de negro que na verdade aqui não, como Codó, Codó não, isso daí já se sobressai mais e aqui eu acho assim, na questão da religião, das festas, da cultura é voltado mais pra isso, pra cultura mesmo européia, é? Portugal fica na Europa? Então, mais voltada pra cultura européia do que pra cultura africana porque já herdaram isso, lá dos escravos, isso tudo assim, a cultura vem da época dos escravos” (Lucinete, 29).

A fala de Lucinete tanto demonstra a influência do catolicismo quanto a presença do candomblé - o que não impede as pessoas de se dizerem e se sentirem católicas. O outro ponto importante - e que contradiz o projeto - é que a influência do catolicismo já foi herdada dos escravos, dos compradores da terra. Ora, se desde a *fundação do mundo* em São Cristóvão a comunidade é católica, a fala de que a identidade cultural está comprometida deve ser relativizada. De acordo com o mito de origem, São Cristóvão tem 101 anos, um século resistindo à espoliação de seu território e mantendo as tradições vivas.

Além da atuação do Projeto, e com a intenção de potencializar o trabalho de *conscientização*, foi criado em São Cristóvão um grupo do Movimento Negro Unificado (MNU). Tal fato, vale mencionar, se deu em decorrência de um dos técnicos do projeto ser militante desse

movimento. Assim, alguns dos bolsistas do Projeto passaram a se reunir, sob orientação do referido técnico, para ler e debater alguns temas a partir da leitura de material cujo teor coincide com os utilizados nas atividades da brinquedoteca, conforme acima exposto. A atuação desses dois agentes, Estado e movimento social, convergiam para um mesmo fim: *conscientizar* as pessoas tendo a convicção de que a comunidade apresentava problemas de auto-estima e que a identidade cultural estava seriamente ameaçada. Era preciso agir, despertar nas pessoas a necessidade de assumirem sua cor, sua relação com a África e o fizeram construindo a concepção de que o termo correto a ser utilizado era *negro*, e, não, *preto*, como sempre haviam feito.

O Projeto adota estratégias de atuação para “fomentar a identidade cultural e a auto-estima de crianças negras rurais de 0 a 6 anos” (Funac, 1999) e “contribuir para que famílias negras e líderes comunitários reencontrem suas raízes culturais”. A essas estratégias estou chamando de *processo pedagógico* no sentido de que, ao longo do tempo, foram sendo ensinadas e construídas novas concepções e leituras sobre a cor da pele/identidade racial, as quais a comunidade foi incorporando, descartando, reelaborando. A partir do Projeto, os *filhos do lugar* aprenderam a ser *negros e remanescentes de quilombo*, a referir-se à África e a *buscar seus direitos*; enfim, aprenderam a se *conscientizar*, como veremos mais adiante.

Além das interpretações já apresentadas, a auto-estima e a identidade cultural eram entendidas pela equipe técnica do Projeto como amplamente ligadas às condições sócio-econômicas da comunidade, como poder ser observado no trecho veiculado pela Funac em folder: “*São Cristóvão ainda possui elementos culturais que identificam o grupo, mas apresenta um quadro econômico-social de extrema pobreza, o que repercute no desenvolvimento da auto-estima de crianças e adultos e coloca em risco valores e tradições passadas de geração em geração*”.

De acordo com o material veiculado e com as oficinas com vistas a criar projetos alternativos de geração de renda, pode-se perceber que o fator econômico é indicado como tendo relação direta com a auto-estima e a identidade. O que chama a atenção, no entanto, é o “quadro de extrema pobreza” a que o Projeto se refere. São Cristóvão está numa região em que grande parte das comunidades vive basicamente nas mesmas condições econômicas. Aliás, como colocado anteriormente, a própria comunidade de São Cristóvão aciona sua condição de *donos* da terra, o que a coloca numa posição relativamente privilegiada: seus moradores não precisam vender sua força de trabalho fora do povoado.

Nesse sentido, as assertivas da Funac em relação às condições econômica e cultural do povoado deveriam ser relativizadas a fim de que fosse considerada a percepção da própria comunidade em relação a seu “quadro econômico-social”. Quanto ao aspecto cultural, igualmente a fala dos técnicos do Projeto parecem desconectadas das formas locais de recriação de sua tradição. Diferentemente de enxergar uma “cultura ameaçada”, o que pude perceber é que São Cristóvão

atualiza constantemente o sentimento de pertencimento e, portanto, a identidade, a partir do mito de origem, das festas, do Bumba-Meu-Boi com suas toadas próprias. A fala de uma das moradoras, creio, traduz essa minha percepção:

“Que aqui tem uma cultura, né? Que aqui tem uma, uma cultura e que tem um tambor de crioula, que tem a festa do divino, que tem o bumba-meu-boi, né? Então, isso aí são as principal que a gente não pode deixar e que é, que nós fazemo aqui na nossa comunidade. A brincadeira, né? E tem o reggae também que é forte demais, o reggae aqui, porque é dos grandes à criança, tudo dança o reggae. Só tem que o reggae foi de uns tempo pra cá, de uns tempo pra cá, agora de boi, tambor de crioula e caixa sempre teve... Do tempo dos nossos avós. Aí vem passando de uma geração pra uma geração, pra outra, assim que é. Vai ficando os véio... aí de... eu já tô dessa idade, aí de mim já vai, já vou deixando pa meus filho aí dos meus filho já vai deixando pros filho dele e assim que é” (Dona Andrelina, 48).

O fato de a comunidade manter as festas, transmitir geração após geração as formas de organização e a história sobre a aquisição do território, é indicativo de que a comunidade valoriza suas tradições e busca perpetuar-se cultural e socialmente, possibilitando o questionamento da noção de que precisam elevar sua auto-estima.

Outro ponto que merece destaque são os resultados apontados pelo Projeto. De acordo com folder divulgado pela Funac, a comunidade, a partir da atuação do Estado, teria desenvolvido e demonstrado comportamentos de solidariedade, responsabilidade, valorização pessoal e criatividade. Essas características são apresentadas como sendo resultantes do Projeto.

Uma situação muito próxima pode ser observada entre os lavradores do sertão sergipano (Woortmann, K., 1983) que passam a ter acesso a um programa de extensão rural. O programa faz uso de folhetos informativos e, como no Projeto Auto-Estima das Crianças Negras, a população a ser atendida aparece como desprovida de conhecimento e responsabilidade, só alcançando esses valores a partir do contato com as ações do Estado.

Segundo pesquisa do autor, no momento em que se agravavam as condições de reprodução do grupo camponês, em decorrência do desenvolvimento da pecuária nas grandes propriedades, foi criado um programa de extensão rural para atender “produtores de baixa renda”. O programa concedia crédito subsidiado, assistência técnica e procurava estimular a produção local, prescindindo de atravessadores. Também foi realizado um trabalho de educação sanitária e de assistência nutricional.

Ao criar o programa por meio da Emater –SE, o Estado não se interessou em saber como esses camponeses se pensavam, quais eram as diferenças internas, as formas de classificações locais. Assim, chamou de “produtor de baixa renda” quem assim não se via. Havia internamente a diferenciação entre proprietários - isto é, os que criavam gado e eram tidos como *fortes*, donos de

muitas terras - e *sitiantes*, que detinham pequenas porções de terras e dedicam-se à criação de porcos, cabras e ovelhas. Isso, porém, não foi impeditivo para se criar uma categoria única, buscando abarcar todos sob uma mesma denominação e ação estatal. Nas palavras de Woortmann, K. (1983:214):

“Como de costume, no Brasil, o programa foi instituído sem um conhecimento prévio da população sobre a qual se propunha atuar. Basicamente, o programa ignorou que se tratava de um campesinato, e não apenas de produtores de baixa renda, e que qualquer ‘solução’ não podia ser buscada apenas em termos quantitativos de elevação de produtividade, sem considerar a existência de uma lógica de produção-reprodução camponesa. Por outro lado, implícito no programa, ainda que de forma inconsciente, estava uma nova modalidade de subordinação. De um lado, o programa atava a lógica e as estratégias desenvolvidas pelo campesinato; de outro, buscava integrá-lo no chamado complexo agro-financeiro-industrial”.

Essas ações que, não raro, são muito bem intencionadas, se chocam com a cosmologia dessas populações e acabam gerando conseqüências negativas para suas formas de organização. Infelizmente, situações desse tipo se reproduzem com uma certa freqüência. No caso dos *sitiantes* de Sergipe, teve início uma situação de acusações recíprocas: os técnicos da Emater chamavam os camponeses de irracionais, burros e atrasados, e estes viam o programa como “dominação”, já que o percebiam *“como uma ingerência na autonomia do processo de trabalho, nas estratégias de reprodução e no saber”* (Woortmann, K, 1983:214).

Um outro exemplo que ilustra estas práticas do estado é o que ocorreu com as comunidades remanescentes de quilombo do rio Trombetas e do seu afluente Erepecurú-Cuminá.

Conforme aponta O’Dwyer (2002), essas comunidades passam a assumir a identidade de remanescentes de quilombos em resposta ao conflito instalado em virtude da presença de grupos econômicos e de agentes estatais, no caso, o Ibama, que impõem novas formas de controle administrativo e político sobre o território ocupado por estas comunidades. Essas populações, que sempre viveram da agricultura, da pesca e da coleta, viram seu território ser espoliado por ocasião da decretação da Reserva Biológica do Trombetas, em 1979, e da Floresta Nacional de Saracá-Taquera, em 1989. Como conseqüência, foram impedidos de manter suas práticas culturais e de procurar novas formas de se reproduzirem social e economicamente.

O que é interessante, e similar ao caso dos *sitiantes* sergipanos e da própria comunidade de São Cristóvão, é que a ação, nesse caso, a preservação ambiental, é propalada como sendo de interesse da coletividade, como algo benéfico para todos. O que se constata, no entanto, é que as comunidades quilombolas do Erepecuru-Cuminá passaram a ser controladas, comprometendo a manutenção de suas práticas tradicionais.

“a definição de novas formas de gestão pública sobre o território

parece desconhecer por completo a realidade dos grupos remanescentes de quilombos, que aí estão estabelecidos há mais de um século. (...) As populações “remanescentes de quilombos” do Trombetas se ressentem do tipo de controle a que estão sujeitas pelo Ibama. Segundo eles, não podem visitar um ‘parente’, que seja, nas comunidades localizadas do lado direito do rio, sem serem obrigados a atravessar para a margem oposta, e apresentarem-se nos postos de fiscalização” (2002:271).

A situação ainda se torna mais grave porque as ações de controle e fiscalização da população, são permeadas de racismo. Segundo a pesquisadora, os quilombolas são constantemente chamados de “preto” e “macaco” pelos técnicos responsáveis pela “preservação ambiental” (O’Dwyer, 2002).

No caso do Projeto, esse “enquadramento”, promovido pela Funac, era realizado, sobretudo, por meio de capacitações e oficinas cujo material utilizado fazia menção às pessoas negras, à raça, ao preconceito e à existência de quilombos. E todas as atividades desenvolvidas pelo Projeto se orientavam por esse princípio. Assim, uma das principais lições desse processo pedagógico foi ensinar às pessoas de São Cristóvão que elas eram *negras*, que o termo *preto* para classificar a cor da pele não deveria ser utilizado e que, além disso, a comunidade é um *quilombo*. Aos poucos, portanto, houve a tentativa de desconstruir as categorias de uso local, por meio da desqualificação do termo *preto* e da valorização do designativo *negro*.

Incorporando novas interpretações para velhas categorias ou *negócio de preto se acabou, nós somos negro*

A intenção, nesse item, é dar voz à comunidade, indicando como foram entendidas cada uma das noções centrais do Projeto, as interpretações de seus membros a respeito da Auto-Estima das Crianças Negras e como, a partir do processo pedagógico de ensinar a ser *negro*, novos conceitos classificatórios passaram a ser incorporados.

Inicialmente, podemos observar a valoração positiva que a comunidade faz do Projeto e a percepção de um "antes e depois" da atuação da Funac no povoado, sobretudo em relação ao acesso ao conhecimento - sob a forma de *palestra* -, à percepção da existência da discriminação e à noção da suposta *origem* das pessoas.

“Antes a gente já ouvia na televisão, né? As discriminação a gente ainda não entendia muito bem. Primeiro porque a gente só vivia no mei da gente mesmo, não tinha pessoa pra dar palestra, não tinha pessoas pra orientar, né? Aí foram... como era... tanto é que hoje chega qualquer pessoa de fora, não vê ninguém tá se escondendo, tá querendo é sair pra saber é quem é. E na época, se chegava uma pessoa desconhecida aqui... ah menina, era até é difícil pra ti chegar

pra ti falar com um. Doze anos atrás, né? O pessoal tinha aquele medo. Então o projeto, na realidade, ele desenvolveu muito a comunidade de São Cristóvão pra isso, tu tá entendendo? Um pouco, não, não se diz assim, que na realidade pra ter todos tipo de conhecimento é difícil assim, né? Então com o tempo é que gente vai tendo, né? Então nós fomos tendo esses tipo de conhecimento foi assim, né? E a televisão fica mostrando, fica contando as história e a gente vai se aperfeiçoando mais” (Dona Helena, 44).

Chama atenção a fala de dona Helena dizendo que não “*entendia muito bem*” a discriminação porque “*a gente só vivia no mei da gente mesmo*”. Essa explicação, creio, reforça a idéia de que os referenciais utilizados pelo Projeto não foram construídos a partir da interação com a comunidade, mas dados a priori. Dizer que a comunidade tinha um problema de auto-estima devido à cor da pele soa deslocado da experiência vivida por eles, já que no meio da comunidade a discriminação parecia não existir. Tudo indica que o preconceito dos *de fora* não era sentido da forma contundente tal como o Projeto o apresentava. Ainda assim, o Projeto insistiu na necessidade das pessoas conhecerem sua “origem” como forma de fazer frente ao preconceito.

“Ói, depois desse projeto sinceramente eu acho que São Cristóvão mudou muito porque tinha muita gente assim que era... sei lá, ingnorante assim que não... às vezes até sobre si mesmo, sobre sua origem, não sabia, então acho que isso mudou muito, mudou bastante aqui” (Leineir, 22).

A comunidade também atribui ao Projeto o aprendizado, a mudança de mentalidade e o auto-reconhecimento como *negros*. De acordo com algumas falas, é facilmente perceptível a incorporação dessa categoria, substituindo, discursivamente, a utilizada anteriormente.

“Verdade, se consideram como negro na comunidade agora. Mas antes de vim o projeto?! Aqui era uma mistura. A gente podia dizer que aqui era mistura de raças... era moreno, era preto... essas cores. Usavam esse outro nome, mas agora não. Aí com a chegada, com a implantação do projeto aqui... foi melhor, teve mais esclarecimento pra eles... que não se consideravam como negro, mas agora não... agora, depois do projeto, depois de algumas conversas dentro da comunidade... aí já da de... chegamos a um censo que a maioria da comunidade é negra, se consideram mesmo como negra” (Hélio, 23).

“Eu acho assim, porque o projeto ele mudou muito a mentalidade das pessoas daqui, as pessoas quando, a partir desse projeto, eu sempre digo isso, a partir desse projeto que as pessoas começaram a se conhecer, começaram a se assumir como negros” (Lucinete, 29).

“Depois que chegou esse projeto, abriu a idéia da gente, tá entendendo? Abriu a idéia da... a minha foi uma, a minha foi uma... [risos]... que eu tinha vergonha, depois que chegou esse projeto, eles davam aula pra gente, expricava pra gente... ahhh, pode chegar qualquer um, como chegar eu recebo, eu não tenho vergonha de falar,

o que eu tiver de dizer eu digo, tá entendendo? Então eu digo que foi abençoado esse projeto, pra mim foi, pra muitos, pra todos... porque até as criança já se reconhecia como negro... chegava e perguntava, qualquer uma pessoa que chegasse aí e perguntava pos menino ‘eu sou uma negra, eu sou negra, eu sou negra’ [era a resposta]” (Dona Andrelina, 48).

“O projeto foi muito importante. O projeto foi muito importante porque ele, ele deu, ele fez com que muita... ele consc... é, as pessoas tiveram a consciência dos seus direitos, dos seus deveres...e que ele deve se aceitar é como negro. Não, eu sempre, sempre me achei que era negro mesmo, mas eu acho que pra muitas pessoas que geralmente talvez até falaram que é ‘ah, chama de tição ou isso ou aquilo’, foi bom porque talvez essas pessoa hoje já nem falam mais nessa forma porque o projeto instruiu bastante, tá entendendo? Instruiu muito” (Seu Baeco, 63).

Para a comunidade, o período anterior à implantação do Projeto demarca um tempo em que as pessoas de São Cristóvão “não sabiam de nada”. Como o Projeto empenhou-se na conscientização da negritude, do preconceito, do racismo, é como se os conhecimentos das pessoas do povoado, suas histórias, tradições e formas de organização fossem incompletos e deveriam ser suplementados por essa, digamos, "nova maneira" de se posicionar no mundo. Essa é uma das formas de interpretar a atuação do Projeto, pelo menos é o que deixa perceber o discurso manifesto de algumas pessoas da comunidade.

Algumas falas sobre a utilização do designativo *negro* acabam por evidenciar a categoria de adscrição *preto* anteriormente utilizada.

“Não, antes do projeto chegar aqui inda não se reconhecia bem como nego assim, sabia que a gente era preto, porque negro, a gente foi aprender nego foi depois que eles, com o projeto, porque tudo era preto, preto, preto (...). Óia, o projeto ensinou, esse projeto ensinou muitas coisa, ensinou mesmo a gente... se conformar que a gente era negro porque a gente... todo mundo sabia que a gente, porque nessa época eles chamava era preto, né? Todo mundo sabia que a gente era preto, mas muitos não se conformava que era preto, tá entendendo? Então, o projeto auto-estima veio esclarecer, conformar, conscientizar as pessoa que é... a gente era negro... porque negócio de preto... se acabou... porque eles diziam que preto era uma roupa preta, era um carvão... então nós somos negro, nós temos que conscientizar que nós somos negro, negros” (Dona Andrelina, 48).

A fala acima exposta expressa bem o que denominei de processo pedagógico, a dedicação do Projeto para ensinar a ser *negro*, conformar as pessoas desse “fato”, dessa “verdade”. Porque “*negócio de preto se acabou*” e dali para frente todos são *negros*. Esse trabalho foi amplamente realizado na brinquedoteca pela equipe técnica do Projeto e também pela equipe local, pelos bolsistas e agentes. É dona Helena quem fala do esforço para *colocar na cabeça* de uma criança que

ela é negra:

“Ó, lá na casa, no cantinho da belezinha negra, elas se pintava, pintava beijo, aí elas, as menina... elas se penteava aí ‘como é que você tá se...’, a gente fazia a pergunta pra ela, pra essas menina, ‘como é que você está se reconhecendo?’ ‘Tô me reconhecendo uma nega linda... bem maquiagem’... aí elas iam dizendo tudo que elas tavam acontecendo. Então, com isso desenvolveu elas... Essa Dica, de Marinês, só ela que nunca quis se reconhecer como negra, aí quando foi um dia a gente chamou ela atenção, se ela não se reconhecesse como negra ela ia sair da beleza negra porque lá era só pra negro que se reconhecesse como negro aí foi que ela foi botando na idéia dela que ela era negra aí foi que ela começou se chegar. Depois ela já dizia que ela era uma negra, que ela era uma negra bonita e tal, mas nós tivemos que bater muito com ela sobre isso aí que ela não queria se reconhecer como negra” (Dona Helena, 44).

De acordo com o técnico da Funac, militante do MNU, talvez nenhum termo traduzisse melhor a falta de consciência dos negros e o preconceito dos *de fora* do que a utilização da categoria *preto*. Nas falas abaixo, veremos expressas tanto a questão do preconceito quanto a concepção que a comunidade adquiriu das categorias *preto* e *negro* reelaboradas a partir do contato com o Projeto Auto-Estima das Crianças Negras.

“Óia, nas cidades grande... né? O negro é discriminado, já aconteceu vários pobrema deles chamarem o preto com racismo, ah o preto, porque preto é urubu, preto é porco, preto é isso, aquilo outro, tá entendendo? Acontece muito nas cidades grande... é por isso que existe, eles falam essa discriminação, se eles não usassem dessa forma não existia nada. Tanto isso aí já deu pobrema com delegado de levar pra delegacia... aqui em Viana deu um caso. Por isso que hoje foi deliminado [denominado, creio] negro mesmo, porque antigamente era preto, né? Só que por causa dessa diferença eles mudaram, botaram pra negro pra distinguir do preto, preto mesmo, né? Na realidade que com certeza foi isso, porque eu me entendi era preto mesmo, não é não? Porque eu não vou coisar, só porque hoje... teve essa mudança de negro é que eu vou dizer ‘não, nunca chamaram preto’, já sim senhora, então, que eles fizeram essa mudança pra ver se termina esse tipo de preconceito (...). Não sei quem fez essa mudança, tá vendo, só que foi aí pra fora, não foi aqui dentro, chegou aqui” (Dona Helena, 44).

Circulam na comunidades uma série de interpretações sobre os significados do termo *preto*, *negro* e auto-estima. Para alguns, geralmente os bolsistas e agentes do Projeto, *negro* e *preto* são categorias completamente diversas. Segundo essa concepção, *preto* não poderia ser utilizado para classificar pessoas, seguindo as orientações dos textos e oficinas da Funac, constituindo-se em uma cor empregada apenas para objetos e animais.

“É que o preto é uma roupa... preta. Porque de primeiro eles dizia que nós era preto mas depois do projeto eles foro dizer que nós não

somos preto, nós somos é negro, preto é um carvão, preto é uma roupa preta e aí várias coisa. Não é uma pessoa, é cor. Preto é cor. Se me chamar [de preta] eu vou na justiça, voouuu... na justiça, ééé... Porque agora eu já sei que preto ele tá... discriminando... é uma discriminação [palavra gaguejada, falada com cautela pra não errar]. Vou na justiça, faço... vou lá contar que tu me chamou de preta, entendeste? E levo uma testemunha que viu, foi Tochita que viu tu me chamando de preta e aí tu vai o quê? Cada um parte pra justiça, vamo brigar pela posição, quer dizer que ele, sobre isso aí, ela ainda tem que, vai pagar essa discriminação” (Seu Zé Preto, 53).

“Ah o preto, eu acho que o preto é assim o carvão, né não? Porque acho que o carvão com o negro, ele há diferença. É diferente, preto e negro é diferente, pra mim é. Porque o carvão ele não tem nada que pareça, porque o negro, o seguinte, ele pode ser bem negrinho, mas ele tem, mostra a diferença, ele mostra nas unha, se o pêlo [pele] é bem preto, bem negro, mas que as unha negrinha mesmo assim, né? Então o preto com o negro ele há diferença” (Dona Helena, 44).

A única forma de flexibilizar a utilização da categoria *preto* é por meio de brincadeira²⁴ entre colegas ou amigos:

“Preto é uma discriminação. Agora, só se for uma brincadeira assim, de nós duas aqui que já sou colega, quer dizer ‘ah dona Andreлина’, uma brincadeira de preto e tal, mas se for um caso sério, ele me chamar de preta ‘sua preta’ porque muitos gostam de dizer sua preta safada, sua preta bandida, ah... é justiça” (Dona Andreлина, 48).

Dona Andreлина nos aponta para outra questão que tem sido bastante comentada na comunidade: o fato de que se forem chamados de preto, macaco, urubu etc, os negros têm como se defender, “como procurar seus direitos”. Há falas insistentes de que basta procurar a delegacia com uma testemunha, conforme fala de seu Zé Preto acima retratada, que a pessoa que sofreu a discriminação será indenizada. Essa era uma das temáticas mais enfatizadas pela equipe técnica do Projeto, o crime de racismo.

A partir do processo pedagógico desenvolvido pela Funac, portanto, *preto* passou a ser considerado um termo inadequado para definir as pessoas de São Cristóvão, mesmo que esse tenha sido o termo utilizado em momentos-chave na comunidade, inclusive para definir os compradores da terra. A concepção do técnico do Projeto ligado ao movimento negro unificado era a de que as pessoas de São Cristóvão se autodenominavam *pretos* porque os não-negros assim os definiam, sendo, portanto, a simples assimilação do racismo.

De fato, em algum momento, a categoria *preto* foi incorporada pelas pessoas de São Cristóvão devido ao fato das pessoas externas ao grupo, provavelmente não-negras, atribuírem tal

²⁴ A suavização da discriminação por meio da brincadeira será abordada no próximo capítulo.

designativo. Na mesma lógica, no entanto, opera a categoria negro, elaborada a partir da atuação do Projeto. Ora, no processo de construção das identidades, a elaboração de um *outro* se dá por meio da relação, da interação, que envolve a atribuição de características e classificações. O próprio termo *negro*, assim como *indígena*, não está fora dessa lógica; também se constitui a partir da interação e classificação de um *outro* que se percebe de forma diferente daquele a quem se está nomeando. Preto, negro, branco, indígena são categorias que surgem na relação, no contato entre o *eu* e o *outro*, não sendo categorias nascidas, criadas pelo próprio grupo para se classificar internamente. É esse *outro* quem demarca a diferença: não haveria *negro* se não houvesse *branco*.

Se para o Projeto era explícita a diferenciação entre *preto* e *negro*, para várias pessoas na comunidade, mesmo *aprendendo muito com o Projeto*, essa era uma distinção confusa. Além disso, em São Cristóvão, assim como em várias outras comunidades, como veremos mais adiante, a referência à cor da pele não é condição para a existência desses grupos, suas vidas não se articulam necessariamente em torno da questão racial.

“Essa é uma questão, Lea, que eu ainda não consegui entender. Assim, apesar de conviver assim com as pessoas do movimento negro. Assim, depois do Projeto a gente dizia assim mais negro. Preto é uma cor. Negro é uma raça. Mas aí eu já vi alguém dizendo assim que não existe a raça negra, que existe a raça humana, aí eu fiquei assim...eu digo, então eu não sei mais nem o que pensar, então preto é o que? Uma cor? Aí é uma coisa que eu ainda não consegui... assim assimilar, entender. Se me chamarem de preta, vai depender da forma como me chamar ‘sua preta’, eu vou encarar como racismo, mas vai depender do tom como a pessoa falar pra mim. Assim, então pode ser uma cor, a cor da pele pode ser preta? Pode. Que assim, essa questão de raça... raça negra, raça branca, raça... a única coisa que existe chama a raça humana, aí... não entendo. Então quer dizer que a minha raça é o quê? Preta? Então é uma questão que ainda não, que eu não sei, ainda não tá assim bem... Eu acho que preto é uma cor de pessoa. Então eu tô querendo formar esse conceito, que preto também, é uma cor e essa cor pode ser usada tanto pra objetos como pras pessoas, né? Então eu não faço muito essa separação. Agora sim, a forma como a pessoa se refere. Não é a palavra em si, é a forma como você fala. Porque assim, você pode me chamar de preta e me chamar de negra, eu não vou me ofender com nenhuma das duas... dependendo da forma como você fala...do tom” (Lucinete, 29).

As pessoas mais velhas da comunidade e que se relacionaram menos com a equipe técnica do Projeto reforçam a utilização do termo *preto* para se auto-definirem, conforme pode ser visto na fala de dois moradores da comunidade.

“Eu não sei o que é isso, esse negócio de negro. Isso me confunde porque eu não sei mesmo que cor é essa de negro. Pra mim, tá vendo, é preto. Eu sou preto, né? Mas aí tem esse comentário de que agora não é preto, é negro. Então a gente acalma e chama de negro, né? Mas é preto. Falam aí que preto é porco, mas não é não. Tem preto

sim. É que nem, não tem o pano branco, vermelho, preto? Assim é com gente também. Os pássaros, num tem uns pássaros que a gente diz 'ó aquele pássaro é bem pretinho?!' Então, assim é com a gente. Só tem agora o comentário é que é negro que chama e não preto. Às vezes você chama uma menina de pretinha e ela diz que é neguinha. Hoje diz que chamar preto é tá xingando, eu não acho, eu sou preto mesmo, vou dizer que não?!” (Seu Inacinho, 76).

“Eu não considero que preto é porco, não, pra mim é o mesmo negro... preto é o negro ou sei lá, o negro é o preto, pra mim não tem essa diferença. Eu considero a mesma coisa, tanto o negro como o preto... não tem tanta diferença... pra mim pode me chamar de negro, pode chamar de preto que não tá me ofendendo em nada” (Seu Baeco, 63).

Além das interpretações a respeito da raça/cor das pessoas de São Cristóvão, reelaboradas e reinterpretadas a partir da atuação da Funac, também foram sendo incorporadas novas categorias e, conseqüentemente, uma nova forma de significá-las. Tal fato pode ser observado com a auto-estima e a classificação da comunidade como remanescente de quilombo:

“Ah, auto-estima, a primeira coisa que cê tem que falar é de se gostar, de se gostar, se amar como você é, que eu acho que isso já fala o que é auto-estima. Porque só um fato de você dizer assim “eu tenho auto-estima porque eu me gosto, eu gosto do meu jeito, eu valorizo os meus traços, gosto de tudo o que eu faço” (Leineir, 22).

“Não, eu acho que auto-estima é levar... e lá vou tentar explicar, deixa eu ver... levar alegria pras pessoa, é quando a pessoa assim tá... com a, tá bem, né, ele vem com o astral legal, tá entendendo [risos], quando ele não tá... porque tem vez que a gente tá arreado, principalmente quando tá doente, a pessoa não tá com auto-estima. Quando ele tá com saúde, quando ele tá alegre, acho que pra mim isso é auto-estima” (Seu Baeco, 63).

“Auto-estima é aquela pessoa que é uma pessoa assim que... que sabe falar, sabe se expressar, não tem vergonha, que gosta de festa, gosta de movimento ni corpo, esse que é auto-estima” (Dona Andreлина, 48).

Em linhas gerais, podemos dizer que, para algumas pessoas de São Cristóvão, ter auto-estima é gostar de festa, de seus traços físicos, estar alegre. Em momento nenhum durante o trabalho de campo, percebi, por parte da comunidade, qualquer relação direta entre auto-estima e condições econômicas, conforme interpretação do Projeto. A própria interpretação do Projeto de que a comunidade carecia de auto-estima é bastante questionável. A comunidade mantém-se em seu território há mais de cem anos e preserva suas festas, *gosta de movimento ni corpo*, sai da comunidade para se apresentar fora, seja com o bumba-meu-boi, seja com as caixeiras do Divino, enfim, perpetua-se como grupo coeso e com fronteiras bem estabelecidas. Seria possível isso tudo

sem uma valorização e um cuidado com sua reprodução enquanto grupo?

Se recorrermos novamente a Woortmann, K. (1983), podemos dizer que o Projeto não apenas ignora as formas locais de organizar e valorar elementos próprios de sua cultura, mas também minimiza sua importância ao não compreender que as categorias acionadas anteriormente pela comunidade comportam valores e traduzem a história de vida dos moradores, a história de vida construída naquela terra, a qual está intrinsecamente ligada aos ancestrais fundadores, os *pretos*. E, claro, não estamos falando apenas de categorias, de meros nomes distintos para as mesmas coisas, estamos falando de modificações em visões de mundo, em novas formas de se posicionar social e politicamente.

Uma dessas formas é a recente assunção da comunidade como sendo remanescente de quilombo. Esse fato está inteiramente vinculado à atuação do Projeto Auto-Estima das Crianças Negras. Na fala abaixo podemos perceber as dúvidas e dificuldades em relacionar o novo conceito à realidade local e a interpretação elaborada a partir de então pelos *filhos do lugar*:

Ói, primeiro que a gente começou saber de quilombo, São Cristóvão é uma comunidade remanescente de quilombo, isso ficou mais claro assim na nossa mente depois do projeto “olha como São Cristóvão é uma comunidade remanescente de quilombo. Isso, porque assim eu não sabia, eu sabia que era uma comunidade, mas remanescente de quilombo?! Mas remanescente, o que é remanescente? Aí eu fui ver no dicionário, remanescente assim é resto, né? Aí eu digo mas se a gente for ver por esse lado aqui não era quilombo porque os negros não fugiam pra cá, aqui tinha, é uma comunidade porque aqui começou, tinha mais escravos, mas se a gente for ver assim, mas então aqui não é remanescente. Por que? Porque nós não, aqui não era um quilombo, não era um lugar onde os negros fugiam pra se esconder aí, então aqui não é, isso é um questionamento meu, digo 'não é', mas aí depois eu fui ver, assim que pra ser considerada assim uma comunidade quilombola não é necessariamente que a comunidade tenha se, dizer que os escravos fugiam, né, basta, acho que assim tem que acontecer como acontece aqui, preservar suas culturas né, ser tudo... então por isso eu digo que assim, hoje eu digo que São Cristóvão é uma comunidade quilombola mas não porque foi remanescente de quilombo, porque foi resto de quilombo não, mas que é uma comunidade quilombola porque preserva ainda suas raízes” (Lucinete, 29).

O *tempo dos preto*, a relação com a África, a auto-estima, o “afastamento” da categoria *preto*, a incorporação da categoria *negro* e, até mesmo as dúvidas e confusões em relação aos novos termos classificatórios são todas modificações discursivas que foram sendo gestadas a partir da presença do Projeto Auto-Estima das Crianças Negras e interpretados positivamente por quase a totalidade da comunidade. A idéia aqui foi apresentar de forma mais detida a visão dos moradores de São Cristóvão a respeito do projeto e das novas interpretações sobre velhas e novas categorias de

adscrição. Veremos agora, retrocedendo um pouco no tempo, em que bases a comunidade se encontrava no momento de chegada da Funac.

Religiosos, festeiros e unidos: São Cristóvão há vinte anos

Conforme apresentado no capítulo anterior, através do mito de origem, a comunidade atualiza constantemente o sentimento de pertencimento a partir da sua relação com a terra, sendo esta percebida pelos moradores como sagrada, já que permite a reprodução social do grupo sem que seja necessária a venda da força de trabalho em outros povoados.

Em 1983, a Cáritas do Maranhão formou uma equipe de pesquisa com vistas a “sistematizar seus conhecimentos sobre as dinâmicas das relações sociais de determinados segmentos do campesinato maranhense”. O objetivo foi formular um novo plano de trabalho para a instituição, reconhecendo a “*necessidade de uma sistematização e de um aprofundamento do conhecimento das relações sociais específicas dos grupos de lavradores do Maranhão*” (Bitencourt, 1985) e restringindo seu campo de atuação para a área de *educação sindical*.

Assim sendo, em 1985, Bitencourt (membro da referida equipe constituída pela Cáritas) apresenta seu relatório final de pesquisa intitulado *São Cristóvão: Terra de Preto – lavradores da Baixada Maranhense em terras de herança sem partilha*. Convém destacar que a autora afirma que a escolha de São Cristóvão se deu em razão de ser uma localidade com uma estrutura social que possibilitava a relativização da premissa de que a educação sindical era o caminho para que os lavradores pudessem garantir a posse das terras. Esta premissa, baseada na “*teoria da educação popular, afirmava ser essencialmente necessário aos grupos de lavradores reconhecerem a existência de uma estrutura social segmentada em classes, às quais correspondem privilégios, que excluem os segmentos mais frágeis da sociedade*” (Bitencourt, 1985:6).

Somente a partir da percepção de sua exclusão dos privilégios inerentes às classes mais altas, os lavradores poderiam se organizar e defender a posse de suas terras. Em razão do questionamento a esta premissa, Bitencourt (1985:6) decidiu “*estudar um grupo de lavradores que mantém há quase um século o acesso livre à terra numa região onde ocorre um violento processo de grilagem, tendo uma concepção própria do sistema social vigente e regras específicas de mobilização interna*”.

À época da pesquisa, Bitencourt (1985) encontrou 46 casas em São Cristóvão (em 2005 eram 73) e uma comunidade que se auto-definia como sendo de *lavradores* - categoria preponderantemente utilizada em todo o trabalho.

No jogo de construção da identidade, onde se fundem categorias utilizadas pelos *de fora* para definir o grupo e categorias internas que expressam a auto-percepção dos membros da

comunidade em questão, há três delas que são destacadas no trabalho de Bitencourt (1985) como sendo utilizadas tanto pelos *de dentro* quanto pelos *de fora* para definir as pessoas de São Cristóvão: *religiosos, festeiros e unidos*.

A classificação de religioso, embora seja utilizada pelos moradores do povoado e pelos agentes externos da comunidade, carrega consigo entendimentos diferenciados. Quando acionada pelos *de fora*, inclusive por setores da igreja, assume a conotação de crítica, na medida em que a comunidade de São Cristóvão “*se pudesse vivia na igreja. Seu Ambrósio (líder do grupo), é o mais igrejaeiro de todos, mas sempre foi ligado aos poderosos*” (padre João apud Bitencourt, 1985). Tal afirmação é balizada pela disputa entre segmentos da igreja católica na região, um mais conservador – ao qual São Cristóvão é simpático – e um mais progressista, ligado à chamada “igreja nova”, que conjuga às questões religiosas, as questões políticas e a luta contra as desigualdades sociais.

Já na perspectiva dos moradores da comunidade, são *religiosos* os que vão à igreja em datas consideradas religiosas, rezam, chamam o *padre para rezar missa* no povoado e no dia de São Cristóvão, fazem procissão. Também há na comunidade a Legião de Maria onde várias senhoras se encontram aos sábados para rezar, cantar e ler – com bastante dificuldade – passagens bíblicas.

Outra questão que motivava a utilização do termo *religioso* pejorativamente era a relação que São Cristóvão, representada por uma de suas lideranças, mantinha com os poderes locais, com prefeitos e vereadores, com vistas a atrair ações e projetos para a comunidade. Na visão dos setores mais engajados da igreja católica, os lavradores deveriam se filiar ao sindicato e atuar politicamente, conscientizando-se da luta de classes e combatendo os poderosos que os exploravam.

A outra categoria utilizada na caracterização de São Cristóvão é a de que eles são *festeiros*. Novamente, aqui, a mesma denominação é utilizada com sentidos diversos. Utilizada internamente, traduz o costume da comunidade em fazer pelo menos três festas grandes ao ano: a Festa da Ascensão, a do Divino e o Bumba-meu-Boi, todas realizadas com a crença no fortalecimento da tradição, feitas com o máximo esmero e dedicação por meses a fio para que saia melhor do que a anterior. As festas fazem com que São Cristóvão seja conhecido na região e costumam atrair muitas pessoas para a comunidade. É motivo de orgulho para os moradores, sobretudo, porque são muito organizadas e nunca houve morte – o que costuma ocorrer nas festas de outras comunidades.

“Essa festa [da Ascensão] chamava muita gente, festa bonita, festa que não é de confusão. Até agora, graças a Deus, não tem tido confusão nenhuma, ninguém mata outro. Nesses outros lugar ainda dá morte, dá corte, mas aqui, inté agora, graças a Deus. Muita gente gostava e gosta de vir para cá porque tá assossegado, num tá com medo de barulho. Nesse barracão não entre armado, tudo é desarmado. Aquele que não entregar o armamento não entra, assim que é. Acho eu que é por isso que nunca deu problema. Aquele que dava problema, amarravam ele soltavam de manhã depois que terminava” (dona Mafalda, apud Bitencourt, 1985:52).

Para os *de fora*, embora a pesquisa de Bitencourt (1985) não aponte para isso, a denominação de festeiro faz jus à qualidade das festas e à oportunidade de se divertirem. As festas da Ascensão e do Divino duram três dias cada, e a comunidade oferta comida de graça para os visitantes. Além desta leitura, há outra, reforçada na pesquisa acima mencionada, que consiste em afirmar que, para os *de fora*, o gostar de festas, o ser festeiro é a razão pela qual a comunidade não se envolve em assuntos considerados sérios, como por exemplo, nas questões do sindicato dos trabalhadores rurais. Um dos delegados sindicais que comunga da noção “libertária” de luta pela terra afirma que “*o delegado sindical de São Cristóvão não vai nunca à reunião de delegados. Eu, se fosse a diretoria, mudava essa delegacia de lugar, que povo que só pensa em festa*” (Bitencourt, 1985:45).

A caracterização de *unidos* aparece na definição tanto externa quanto interna aos moradores de São Cristóvão. Curioso notar que para os primeiros, o fato de o povo de São Cristóvão ser unido carrega consigo a sua antítese, ou seja, a desunião, no que se refere à relação que os *filhos do lugar* estabelecem com os *de fora*. As palavras de um dos lavradores da chamada “Terra dos Índios”²⁵, envolvido num forte conflito fundiário, expressam bem essa questão: “*O povo de São Cristóvão é desumano porque não se une com os companheiros. Eles só se une entre eles, mas não ajuda em nada na luta dos companheiros*”. A fala faz referência à ocasião em que alguns moradores de São Cristóvão aceitaram o convite de seu Evilásio para roçar a Terra dos Índios – tida pelos descendentes dos índios como o grileiro das terras que antes lhes pertenciam.

Nesse sentido, para os *de fora*, os moradores de São Cristóvão são unidos apenas para tratar das questões relativas à vida do próprio povoado e de seus membros. É interessante a análise que Bitencourt propõe ao afirmar que tal postura desestabiliza a afirmativa de que o caminho para que uma comunidade se una e se fortaleça seja o da educação sindical e da luta de classes. São Cristóvão, por meio de sua forte articulação interna, prescindiria desse tipo de organização representada pelo sindicato.

Uma das explicações encontradas pelos membros do sindicato para justificar a forte união entre os *lavradores* da comunidade é a do parentesco. Uma das lideranças na luta pela “Terra dos Índios” admirava-se: “*A gente não entende porque eles são tão unidos, colados um com o outro. Deve ser porque são tudo parente*” (Bitencourt, 1985:47).

²⁵ A expressão “Terra dos Índios” é utilizada por Andrade (1999) para caracterizar o território ocupado pelos autodenominados *cabocos* ou *descendentes dos índios*, e cujas terras fazem parte dos municípios de Matinha e Penalva, mas, principalmente, do município de Viana, sendo limítrofe ao povoado de São Cristóvão. “*Em 1967, correu um processo de inventário, após adulteração das escrituras antigas, em que toda extensão da região conhecida como Terra dos Índios foi considerada espólio de certos antepassados de membros do grupo*” (Andrade, 1999: 8). Com o acelerado processo de compra e venda de terras, em fins da década de 90 os *descendentes dos índios* viviam forte conflito fundiário devido à pressão de grileiros e o sindicato dos trabalhadores rurais aparecia como uma possibilidade de luta contra a grilagem de suas terras.

Se a união interna é destacada pelos *de fora*, juntamente com a indiferença com as causas externas à comunidade, para os moradores de São Cristóvão, a união é o elemento crucial para defender os direitos sobre as terras. Esta união, cujas bases se fundamentam na aquisição das terras, ou seja, no momento em que todos tiveram de se unir e dar os bens que possuíam para a compra do terreno, é reforçada pelo parentesco que opera como chave para a estrutura organizativa da comunidade e como sistema que supre necessidades. De fato, o parentesco constitui uma rede de apoio a todos os membros do grupo, minimizando a ausência de instituições legais que não chegam à comunidade.

Além disso, o fato de os *lavradores* de São Cristóvão não se envolverem com o sindicato extrapola, a meu ver, as questões religiosas, ou seja, ultrapassa o fato de acreditarem que as coisas materiais devem estar dissociadas das espirituais. Na verdade, essa postura da comunidade é fruto de questões muito mais práticas do que ideológicas: a comunidade não acredita no sindicato, na sua importância enquanto instituição capaz de mudar a realidade:

“O sindicato aqui não tem muitos adeptos. O pessoal é sócio, mas não paga nem se interessa. Acho que não enxerga a validade do sindicato, porque quer arrancar dente, chega lá, não tem ninguém pra arrancar. Problema de terra a gente não tem, então, o pessoal daqui não entende pra que nós precisa do sindicato. (...) Também esse sindicato não consegue nem defender o povo dessas histórias de invasão de terras” (Delegado sindical de São Cristóvão apud Bitencourt, 1985:45)

Para Bitencourt, a questão de não se interessarem pelo sindicato está ligada ao fato dos *lavradores* de São Cristóvão ainda não terem compreendido o papel da luta sindical na defesa dos trabalhadores rurais. Na minha compreensão, a questão é de outra ordem, a descrença em relação ao sindicato não passa pelo desconhecimento, mas pelas situações vividas e presenciadas pela própria comunidade. Os relatos acima apresentados apontam para isso quando afirmam que nem encontram o dentista, nem vêem solução para o conflito na terra de seus vizinhos. E São Cristóvão parece muito pragmática nesse sentido, parece estar sempre em questão quais as vantagens que se pode conseguir aderindo a esse ou àquele partido, a essa ou àquela instituição. Uma das lideranças atuais parece sempre fazer a pergunta: “e o que eu ganho com isso?!”

A categoria *preto* também é apontada pela autora como sendo utilizada tanto pelos membros da comunidade em seu processo de autodefinição quanto pelos *de fora* para classificar os *lavradores* de São Cristóvão. Porém, segundo Bitencourt (1985:53), “questões relacionadas aos atributos étnicos são as mais difíceis de serem percebidas, na medida em que – na maioria das vezes – aparecem somente subentendidas”. Dessa forma, esta não é uma temática discutida em seu trabalho; tampouco aparecem nas citações que ilustram seu texto os momentos em que os moradores se definem como *pretos*. Por outro lado, fica explícito que os *de fora* utilizam com certa

frequência este atributo. Inclusive, o fato de serem *pretos* é utilizado como uma das explicações para a união entre seus membros e seu isolamento em relação às demais comunidades: “*É um povo muito isolado não sei porque, mas entre eles é junto e concordando o tempo todo. Não sei se eles são isolados porque são pretinhos e têm vergonha disso...*” (seu Lorandir, morador de povoado próximo a São Cristóvão apud Bitencourt, 1985:51).

Há vinte anos, portanto, as três categorias acionadas para definir as pessoas de São Cristóvão, conforme acima apresentadas, eram *religiosos*, *festeiros* e *unidos* e eram utilizadas pejorativamente pelos *de fora* e valorativamente pelos *de dentro*, talvez apontando para uma questão destacada por Bourdieu (1989) ao tratar da estratégia que os grupos empregam para transformar o estigma em emblema, para reverter categorias externas utilizadas para definir negativamente os grupos em atributos positivos que fortalecem a comunidade.

A chegada do Projeto Auto-Estima das Crianças Negras torna o próprio termo *preto* uma questão, já que os *atributos étnicos* se apresentavam subentendidos nas relações da comunidade. Ao lançar mão do processo pedagógico de ensinar a ser *negro*, por oposição, o projeto reforça a categoria *preto*, promovendo, paulatinamente, uma maior circulação dessa noção na comunidade.

Houve realmente uma incorporação de novas noções, como, por exemplo, a de auto-estima, remanescente de quilombo e negro. Isso, porém, não exclui – apesar de todos os esforços da Funac – as categorias empregadas anteriormente. Ao contrário, como veremos no próximo capítulo, a comunidade manteve uma forma muito peculiar de vivenciar cotidianamente sua condição racial e o preconceito dos *de fora*.

CAPÍTULO III

SOBRE AS FLUTUAÇÕES DAS INTERPRETAÇÕES SOBRE *PRETO*

Neste capítulo, pretendo apontar a polissemia da categoria *preto*, que adquire significados diversos a depender da situação e de quem a está utilizando, enfim, do contexto em que a comunidade se encontra. Também busco indicar os limites do enquadramento estatal na medida em que, apesar da incorporação de novas categorias e ressignificações de antigas, a comunidade promove no seu cotidiano uma utilização bastante peculiar da categoria *preto*, bem como de outras que visam descrever a cor das pessoas no povoado.

O fato de apresentar, nesse capítulo, uma flexibilização do entendimento e dos usos das categorias relativas à raça/cor em São Cristóvão, acredito, não contradiz o capítulo anterior, em que as falas da comunidade apontam, na maioria das vezes, para sua condição de *negros* e a inadequação da categoria *preto* para classificar as pessoas. A idéia é justamente mostrar como há um discurso pronto e articulado politicamente para os *de fora*, e uma vida cotidiana que transcende as regras do politicamente correto. Por meio de *brincadeira*, a comunidade aciona interna e cotidianamente as noções referentes à raça/cor, desnudando uma lógica subjacente ao processo pedagógico do Projeto Auto-Estima das Crianças Negras.

Antes, porém, de apresentar a *brincadeira* que a comunidade promove em torno da cor de sua pele, é necessário falar das múltiplas formas das comunidades acionarem categorias relativas à raça/cor, do preconceito vivido pelos moradores de São Cristóvão e as respostas a ele elaboradas, pois, da forma como tenho entendido, o preconceito funciona como a base, o pano de fundo que orienta a *brincadeira*.

Nomes de cor: a multiplicidade de termos na classificação racial

Conforme indicado anteriormente, existem atualmente mais de três mil comunidades que se auto-reconhecem como comunidades remanescentes de quilombos. As formas, porém, das comunidades viverem e representarem sua pertença étnica, incluindo aí o componente racial, a forma como isso é vivido cotidianamente, a maneira de se referirem a si mesmos e de se auto-definirem, varia enormemente de uma para outra comunidade.

A fim de ilustrar esse processo, apresento brevemente a situação de algumas comunidades quilombolas, demarcando as especificidades de sua condição de remanescentes de quilombos. Como apontado por Barth (1998), o componente biológico ou dado racial não é determinante para a

constituição de um grupo étnico e, portanto, para o estabelecimento de fronteiras sociais entre o *eu* e o *outro*, a menos que o seja para o grupo, já que, de acordo com Weber (1994), a idéia de raça só fará sentido se for percebida subjetivamente.

Na grande maioria das etnografias sobre quilombolas, seja trabalhando com a noção de *comunidades negras rurais*, *terras de preto* ou *comunidades remanescentes de quilombos*, é apontada a persistência na utilização de termos que remetem para a cor da pele das pessoas, ora categorizando-as como negros, pretos, morenos ora o fazendo por qualquer outra definição utilizada pelos *de fora* para demarcar a diferença e hierarquizar as relações em favor dos que atribuem a característica. O mesmo, no entanto, não pode ser afirmado para as relações internas às comunidades em que, nem sempre, a cor da pele está ligada às regras locais de pertencimento ao grupo.

Ilustrativa nesse sentido é a situação vivida por Soares na comunidade de Bom Jesus/MA, onde dois moradores se apresentaram de forma, em boa medida, desconcertante para uma pessoa *de fora*, alheia à organização do povoado: o morador de pele negra apresentou-se como branco e o de pele branca apresentou-se como negro, chamando a atenção para o fato de que o determinante não eram os traços físicos, mas as relações sociais, a posição dos sujeitos na estrutura organizacional da comunidade. Assim, em Bom Jesus, negros, pretos e morenos são os que se definem e são assim definidos como “*integrantes da rede social formada pelos descendentes dos escravos beneficiados pela doação das terras de Bom Jesus ou, mais diretamente, como herdeiro legítimo dos direitos*” (1981:46).

Nesse sentido, a cor da pele exerce um papel importante em Bom Jesus sem ser, no entanto, a única forma do grupo se definir e atuar socialmente. Por essa razão, o próprio autor propõe a relativização de sua importância, já que o grupo opera com outros princípios que não o da negritude.

Em outras situações, a própria vinculação entre negro e escravidão é colocada à prova pelas comunidades. Na comunidade de Espinho/MG, por exemplo, a comunidade afirma que “*negro é quem trabalhou no escravidão*”:

“Negro é quem serviu no escravidão. A gente é a cor da cor, mas só que o pessoal fala nego, mas nós nunca fomos assim. (...) Nego de trabalho. Os nego que o pessoal dizia é quem serviu no escravidão; da minha família ninguém nunca trabalhou servindo o escravidão, mas por causa da cor o povo fala nego, mas não é. Nego é quem serviu no escravidão” (Rosa, 2000:65).

Não se identificam como descendentes de escravos, nem como negros, mas, sim, e sempre, como “de cor”, “vermelhos”, “morenos”. O *povo* de Espinho nega que seja remanescente de quilombo, assim como nega que a terra tenha sido herdada de algum senhor. Tal fato, no entanto,

não implica que a comunidade não se constitua em grupo étnico e que não tenha, alguns anos depois, passado a reivindicar sua identidade de quilombola.

Oliveira Junior chama a atenção para o aspecto situacional da atualização da identidade negra, destacando a possibilidade de “atualização de papéis sociais não necessariamente definidos a partir do recorte da 'negritude'”. A organização social das comunidades Maria Rosa e Pilões, situadas no Vale do Ribeira/SP, ressalta a auto-identificação de ambas como comunidades negras, o que, segundo o autor, “remete não a critérios de pertencimento/inclusão no grupo, mas, sim, à sua relação com a sociedade englobante. (...) Não parece operar qualquer regra prescritiva que limite a pertença à comunidade aos indivíduos de cor negra, sendo mesmo freqüente a presença de indivíduos de cor clara e de inúmeros outros (1999:167-168).

Em Maria Rosa e Pilões, prossegue Oliveira Junior, a pertença racial é acionada nos contatos da comunidade com agentes externos, sobretudo o estado, o que não significa que essas pessoas se assumam como negros em tempo integral, principalmente porque nesse caso em específico, a cor da pele das pessoas permite o uso facultativo do *ser negro*.

O trabalho de Brandão (1977), por sua vez, destaca que o *ser preto* – expressão indicada como *categoria ideológica de uso local* - é indicativo das relações de descendência dos membros do grupo com os escravos. O autor trabalha com as terminologias *negros* e *brancos* enquanto categorias étnicas e indica que a cor da pele opera como demarcador étnico definindo de forma decisiva as relações entre brancos e negros em Goiás e as posições de trabalho que cada um desempenha. Neste caso, portanto, é apontada a correspondência entre ter a pele negra, ser descendente de escravo e a inevitabilidade de os pretos operarem com outros princípios, conforme aventado por Soares (1981) no caso de Bom Jesus/MA.

Brandão também chama a atenção para a utilização de “nomes de cor e seus tons” com o intuito de atribuir nomes a “tipos de cor de pele”, apontando que há uma escala que vai dos brancos aos pretos, com uma série de variações entre eles, podendo ser acrescidos os modificadores - mais, menos, muito, pouco - ao “nome da cor” das pessoas. Também podem ser encontradas com bastante freqüência categorias de evitação do “nome da cor” por parte dos *pretos*.

Preto: a mesma categoria para distintas interpretações

Quando estive em campo por ocasião da minha pesquisa de mestrado, em 2003, chamou-me a atenção o fato de que, embora a categoria *preto* na comunidade fosse uma das formas de seus membros se auto-identificarem, esta era utilizada constantemente para referir-se a um tempo remoto, o “tempo dos pretos” e dos escravos. Referia-se, portanto, a pessoas que não estavam mais fisicamente na comunidade (embora nela desempenhassem um papel crucial), a quem os moradores

atuais atribuíam a existência do povoado São Cristóvão e o tempo da liberdade, expresso na fala “*hoje em dia “nós tamo tudo liberto”*”.

Não apenas nas entrevistas e conversas com as pessoas da comunidade, mas também no próprio trabalho de Bitencourt (1985) é possível perceber a ambigüidade da utilização da noção de *preto*. Seu relatório apresenta várias falas em que os *filhos do lugar* apontam como *pretos* os compradores da terra, os pertencentes ao tempo dos mais velhos, dos antigos. *Pretos* eram os outros. Não há, em nenhuma das citações de seu texto, situação que descreva os *lavradores* de São Cristóvão se auto-definindo como *pretos*. Esse fato reforça sua conclusão, conforme apontado anteriormente, de que as questões relacionadas aos atributos étnicos são as mais difíceis de serem percebidas, na medida em que – na maioria das vezes – aparecem somente subentendidas.

A comunidade poderia articular as falas que remetem ao mito de origem, quer dizer, à compra das terras, acionando discursivamente, de forma mais explícita, o parentesco com os compradores; poderiam dizer "meus avós", "meus bisavós", "meu tio" e assim por diante, mas recorrem à terminologia *os pretos*, o que a meu ver, denota um distanciamento, um apartamento entre o eu e o outro. Porém, conforme apontado anteriormente, não negam a ligação de parentesco com esses ancestrais em momento algum, pois isto se constitui fundamental para a demarcação das *fronteiras sociais* que estabelecem os limites entre os *de dentro*, que são os *filhos do lugar*, e os *de fora* e, conseqüentemente, entre os que herdaram as terras e os bens simbólicos aí envolvidos e os que não têm direitos.

Em São Cristóvão, portanto, a terminologia *preto* cumpre a dupla função de nomear os escravos compradores das terras e os atuais filhos do lugar que moram no povoado – o que guarda correspondência com a situação de Goiás, estudada por Brandão (1977). Ressalte-se também que a categoria *preto* não era usada de forma prevalente na auto-atribuição²⁶ - os moradores acionavam, com mais freqüência, a sua relação com o trabalho, sua condição de *lavradores* e sua ligação com o território e com a rede de direitos, isto é sua situação de *filhos do lugar*.

Não creio, porém, que este 'não dito' reflita uma atitude de evitação para referir-se à cor da pele das pessoas, mas que existam outros elementos constitutivos da identidade do grupo que são acionados em momentos distintos, prescindindo do dado racial.

No caso de São Cristóvão, em 2003, pode-se afirmar que um discurso pautado na identidade racial ainda não se apresentava como relevante na maior parte do tempo – muito embora, ao contrário do caso citado por Oliveira Junior (1999) em relação às comunidades negras Maria Rosa e Pilões/SP, em vista do dado fenótipo, não exista a possibilidade dos moradores do povoado evitarem ou usarem de forma facultativa sua pertença racial, dada a cor de sua tez. Não havia

²⁶ Não se constituía em categoria principal de auto-atribuição, porém, como veremos, categoria de uso bastante freqüente num determinado campo da vida da comunidade.

nenhuma pressão territorial ou outra situação que incentivasse a comunidade a acionar discursivamente e definir sua identidade em termos de negritude, o que não implica em afirmar que eles não se percebiam como tendo a pele escura, como sendo *pretos*, e que as comunidades do entorno não os classificassem dessa forma. Eram, e são, constantemente “xingados” de pretos, macacos, urubus etc. Mas não utilizavam essa percepção para afirmarem-se como *pretos* em tempo integral; não era uma questão para o grupo utilizar politicamente sua pertença racial. Como afirmara Bitencourt (1985), esta questão estava subentendida, ou seja, estava na mente, mas não se apresentava expressa.

Além do mais, só há sentido para um grupo negro acionar sua negritude quando interpelado pelo outro, em situações em que as representações evidenciam o contraste. Não há porque os membros das comunidades ficarem afirmando-se como *negros*, *pretos*, *mulatos* ou o designativo que for, entre si, um para o outro. No caso de São Cristóvão, importava explicitar quem eram os *filhos do lugar*, os *de dentro* e os *de fora* e os que pertenciam à *irmandade*. Importava realizar as festas religiosas e controlar as terras, sem acionar a cor da pele. Embora ela estivesse lá. O tempo todo.

Se o ser *preto* não era utilizado de forma explícita para definir etnicamente a comunidade em termos positivos e auto-afirmativos, promovendo a articulação de um discurso para os *de fora*, cotidianamente, essa categoria estava presente no povoado de forma a caçar, acusar, ridicularizar um outro *filho do lugar*, portanto, não como auto-atribuição, mas como atributivo. Antes de entrarmos nessa questão, será abordada brevemente a discriminação a que as comunidades negras rurais estão expostas, com destaque para São Cristóvão e a resposta elaborada para fazer frente a esse processo.

Preto, macaco, urubu: o preconceito dos de fora

A identidade étnica de um grupo é o resultado de uma identificação simbólica, e, não, uma substância dada a priori. Constitui-se no processo de interação entre os *de dentro* e os *de fora*, sendo fruto de um movimento de auto-identificação e de identificação pelos outros e engendrado/construído/modificado a partir do presente e a depender das situações vividas pelas comunidades.

Nesses termos, a relação entre a comunidade e os agentes externos - sejam estes agentes, outras comunidades, indivíduos ou o Estado - torna-se elemento fundamental, já que é perante esse “outro” que nasce e se fortalece um “nós”.

Assim como é diversa a forma das comunidades se auto-identificarem, é igualmente múltipla a forma da sociedade envolvente, definir, caracterizar os membros das comunidades

negras. O que é notório é que, via de regra, as comunidades passam por um processo de depreciação e discriminação, sendo definidas negativamente pelos *de fora*, sobretudo devido à cor da pele. No caso específico da comunidade aqui em estudo, quando atribuído pelos *de fora*, o termo *preto* é interpretado como uma ofensa, uma tentativa de “*desmoralizar a cor*”.

Situações que exemplificam o exposto acima podem ser encontradas nas situações em que as pessoas de Gouveia/MG, sede do município fazem da comunidade de Espinho, avisaram a pesquisadora de que “*lá as pessoas jogam pedras nas pessoas*” e que não se pode ir a Espinho “*rir ou caçoar de alguém, porque os moradores 'lançam uma praga' capaz de causar dor de cabeça que dura por muitos dias*” (Rosa, 2000:34/36). A comunidade, por sua vez, responde a isso com hospitalidade extremada aos visitantes.

O *preconceito de cor* de que são vítimas os *pretos* de Ivaporunduva/SP, pode ser observado na seguinte fala de um morador de Eldorado:

“As pessoas de Ivaporunduva são gente simples, alguns até com seis dedos em cada mão. Eu me lembro, quando ainda eu era criança, chegava uma canoa lá de cima, a gente procurava saber se vinham porcos ou se viam doentes. Antigamente apareciam muitos casos de lepra. Eles tinha um modo estranho de falar, uma fala meio cantada. A gente tirava o sarro da turma, gozava. De fato, a gente notava aquela pronúncia. Dizem que andavam quase nus por lá. A gente sabia que todos os de lá de cima dificilmente eram brancos. A maior parte era de cor preta” (Queiroz, 1997:111).

Nesse caso, a comunidade também reage ao estigma, afirmando que a “*nação daqui é tudo de preto. (...) Agora vem o branco de lá, nós queremos respeito*”.

Apresento esses dois exemplos com a intenção de ilustrar o imaginário das pessoas em relação a essas comunidades negras e o “embate” entre representação e contra-representação nas relações entre as comunidades e a sociedade envolvente. No caso de São Cristóvão, a utilização de expressões que visam envergonhar, xingar, ou mesmo rir às custas das pessoas da comunidade são constantes e, como veremos posteriormente, São Cristóvão responde positivamente a essas questões, sobretudo ancorada na sua condição de *donos da terra*.

Algumas situações relatadas pelos moradores da comunidade, no entanto, merecem ser destacadas:

“Antes eu tinha demais [vergonha], até porque, se eu fosse sozinha assim, até que eu não tinha muito problema assim, mas se eu fosse com outra pessoa, eu achava assim que tava todo mundo me olhando, se eu fosse com outra pessoa daqui entendeu? Que fosse mais... escurinho do que eu, que a pigmentação fosse mais escura, é, eu achava que tinha porque todo mundo fica oiando, fica apontando... principalmente em Viana que é uma cidade de gente mal educado, né? Gente mal educado demais e preconceituosos demais, então, antes de eu conhecer, de eu saber mesmo como é o valor que a raça

negra tinha, eu tinha vergonha até de ir pro colégio em Viana. Eu achava assim que eu passava, a gente passava eles ficavam apontando, falando 'ó os pretinho de São Cristóvão', então aquilo deixa qualquer um desanimado” (Leineir, 22).

“Quando eu estudava eu fui muito, assim, vítima de racismo pelos meus próprios colegas de turma. Assim, eu me lembro que tinha um, Josimael, que era o nome dele, ele fazia a quarta série, terceira série e acho que ele devia ter uns doze anos mais ou menos. Meu deus do céu, esse menino só me chamava de preta, 'sua pretinha do Codó', então tudo aquilo... Agora assim, depois que eu fui analisar aquilo ali, eu não sei porque que me chamava pretinha do Codó, aí tivemos sabendo que Codó é um município que tem muitas comunidades negras e talvez alguém, alguma coisa tinha a ver com isso. Aí aquilo, eu ficava, eu fui muito, muito vítima de quando assim, quando era criança, adolescente, vítima de racismo dos próprios colega da turma, chamava pretinha do Codó, 'uh preta', assim, e isso aqui, não só em São Luís, mas isso aqui em Viana, hoje que já num... porque 'ah, é crime você pode ser preso' as pessoas, o racismo tá mais camufrado, mas antigamente, Viana? Meu deus do céu, o pessoal daqui já sofreram muito preconceito assim na sede [do município, Viana], tu tá entendendo? Passava um, eles: 'são os preto lá da África de São Cristóvão'. Assim se tu conversar com as pessoas mais velhas e perguntar sobre isso eles vão te dizer. Muita gente 'ah, esses pretos lá de São Cristóvão', tudinho. Outro dia nós tava conversando com Lúcia aí o que aconteceu? Não lembro o comércio que ela me disse que tinha um homem dizendo 'rapá - falando de boi, ele disse – tu tá é doido de botar teus boi praí, tu é doido, os preto lá de São Cristóvão rouba teus boi porque lá no São Cristóvão só tem é preto ladrão'. Isso em pleno ano passado isso que aconteceu! [escandalizada]. Então, racismo mesmo, mas isso acontece muito, nós somos ainda muito visto por isso, dessa forma por muita gente assim, parece, tem gente que ainda se refere a gente dessa forma, com esse preconceito 'ah, bando de preto de São Cristóvão, São Cristóvão só tem preto” (Lucinete, 29).

Em relação ao preconceito vivido pelos membros de São Cristóvão, gostaria ainda de acrescentar a fala de dona Andreлина que, embora longa, considero bastante ilustrativa. Trata de quando ela tinha sete anos e *uma mulher, uma branca*, foi em São Cristóvão e pediu que a mãe dela deixasse dona Andreлина ir morar em Viana:

“Era pra tomar de conta do filho dela, eu ia estudar e tudo, dizendo ela [a mulher]. Mamãe deixou e eu fui. Chegando lá, essa mulher maltratou tanto de mim... Eu cuidava do menino pequeno dela. Ela não tinha empregada e começou a querer que eu fizesse todo o serviço, que eu olhasse o menino e ainda limpasse tudo e cuidasse de uns coelho branco que ela tinha. Tinha sete anos e tinha que fazer isso tudo. E ela me batia se eu não desse conta de fazer todo o serviço, ela me batia. Aí, quando mamãe ia me visitar, ela não saía de perto de mim. Dizia: 'Andreлина, Andrealina é muito boa'. Não me deixava sozinha de jeito nenhum com mamãe que era pra eu não

contar. E assim foi uns dois anos e eu só servia a casa. Só podia chegar perto da mesa pra recolher as coisas, eu não comia junto com eles. Meu prato, sabe essas latas de goiabada? Esse que era meu prato. Meu copo era essas lata de leite condensado. Eu não vivi na escravidão, mas eu digo que já fui escrava. Eles não me pagava e panhava pa porra. Aí teve um dia que o coelho dela fugiu. Quando ela se deu conta, veio me perguntar e aí saímo procurando. Procuramo, procuramo até que a vizinha disse que ele tinha caído no poço seco na casa dela. Aí ela falou pra mim: 'pretinha sem vergonha, tu vai descer e pegar o coelho'. Pegaram um pau, amarraram uma corda nele, eu me escanchei no pau e eles me descaram até o fundo do poço. Eu morro de medo de sapo, até hoje. Quando fui chegando no fundo do poço, que olhei, tava cheio de sapo e eu comecei a gritar 'me tira daqui, me tira daqui' e ela gritava que eu só subia depois que garrasse o coelho. E eu só gritava pra me tirarem. Até que deus me deu uma coragem e eu garrei o coelho e eles me puxaro. Quando cheguei lá em cima, ainda me deu uma taca de vara. Nesse dia resolvi que ia embora, ia fugir. Aí fiquei quietinha. No outro dia acordei, limpei casa. E ela gostava de sair. Na hora que ela saiu, garrei os dois pequeno e fui deixar na casa da vizinha. Falei pra ela que ia na praia comprar o peixe do almoço (...). Vim-me embora. Conhecia as pessoa que vinha pra cá, vim só com a roupa do corpo. É por isso que eu digo que já fui escrava. Só que nesse tempo, eles que davam a liberdade, mas comigo não, eu é que me dei, eu é que fugi” (Dona Andreлина, 48 anos).

Essas situações exprimem o sentimento vivido pelas pessoas ao terem de sair do povoado e se relacionarem com pessoas externas à comunidade. De acordo com os relatos, a cor da pele, o ser *preto*, é sempre ressaltado pelos *de fora* e funciona como uma acusação, é como se estivessem apontando um defeito, sobretudo de caráter, quando afirmam que “São Cristóvão só tem é preto ladrão”. Importante destacar como essas situações operam como marcas. Lucinete lembra até hoje, passados muitos anos, do que o menino dizia para ela e, mais que isso, recorda-se do nome dele, indicando a intensidade em que a situação foi vivida.

Também merece destaque o fato do garoto fazer referência ao município de Codó. No Maranhão, mais do que ser conhecida como um cidade de muitos negros, Codó é famosa pelo Terecô²⁷; povoa o imaginário dos ludovicenses a forte presença de Pais de Santo e dos terreiros de Mina. Se retomarmos a fala das pessoas de Gouveia em relação aos moradores de Espinho (Rosa, 2000), conforme apresentado anteriormente, veremos que há referência à prática de “jogar praga” nas pessoas que visitam ou riem do *povo* da comunidade.

Brandão (1977) afirma que, em Goiás, ouvia-se: “agora, esse negócio de feiticeiro é com os pretos mesmos” Já em Soares, os “chegantes” afirmavam que os de Bom Jesus batiam tambor e

²⁷ Denominação dada à religião afro-brasileira tradicional do município de Codó/MA. Além de muito difundido em outras cidades do interior e na capital maranhense, o terecô é também encontrado em outros estados da federação, integrado ao tambor-de-mina ou à umbanda.

convocavam o “encantado” para arruinar os inimigos. Essas afirmações expressam uma visão corrente em relação aos negros, a de suas aptidões para fazer feitiço e se apegar “com as leis do povo do ar” (Soares, 1985).

No caso de São Cristóvão, porém, não há acusações de que os moradores do povoado sejam feiticeiros ou mantenham alguma prática tida como característica das religiões de matriz africana. Ao contrário, e como relatado anteriormente, tantos os moradores se dizem católicos, quanto são considerados pelos *de fora* como *religiosos e igrejeiros*.

É fato que a comunidade – como a quase totalidade das comunidades quilombolas – vivencia situações que denotam, de forma explícita, o preconceito, o desrespeito e a discriminação racial. Não tenho dúvidas de que São Cristóvão é extremamente exposto a acusações em relação à cor das pessoas. O que faz a diferença, no entanto, é a forma que as comunidades encontram para fazer frente a isso, as estratégias desenvolvidas – seja o silêncio, o confronto, a brincadeira etc.

São Cristóvão elabora respostas ao preconceito e se afirma positivamente como donos da terra, apesar de conviver em suas relações externas à comunidade com a “*desmoralização*” e a discriminação.

Ele tá chamando ele mesmo: o jogo de brincar com o preconceito

A categoria *preto* adquire em São Cristóvão um caráter polissêmico, a depender das situações e do momento histórico. Como vimos, *preto* tanto define os moradores atuais do povoado, quanto nomeia um “outro”, os compradores da terra, os do tempo da escravidão. *Preto* também é empregado pelos *de fora* para discriminar as pessoas da comunidade. Agora veremos outro modo de empregar o descritivo *preto*.

Apesar do trabalho de desconstrução dessa categoria – e da incorporação de novos significados a ela atribuídos pela equipe técnica do Projeto -, é notória a persistência de sua utilização na vida cotidiana da comunidade e num campo específico e bastante comum em São Cristóvão, o da chacota.

A categoria *preto*, embora utilizada com o objetivo de agredir, quando acionada pelos *de fora*, internamente promove tanto a incorporação das categorizações proferidas como ofensas, quanto representa uma forma positiva de se relacionar com ela. Assim, apesar de carregar uma conotação pejorativa quando proferida pelos moradores do entorno de São Cristóvão e ser altamente recriminada pelo Projeto, internamente ela é utilizada para brincar com o preconceito, mostrando que os novos significados ensinados pelo Estado foram, sim, incorporados, mas não representaram a exclusão dos anteriores. Sua persistência indica, ainda, que a utilização das categorias, enquanto noções que expressam uma identidade, são acionadas e ditadas pelo contexto vivido pela

comunidade em determinada situação.

Um dos momentos em que a categoria *preto* mais aparece na comunidade é em situações de descontração e brincadeira ou seu oposto, em situações de raiva e conflito, principalmente entre os mais novos. Se os *de fora* xingam os *de dentro* de pretos e urubus, internamente eles também o fazem. Assim, *preto* é um tipo de chacota, ou de insulto posto em prática entre os próprios membros de São Cristóvão. Além de *preto*, *macaco* e *urubu*, diariamente podemos ouvir outros adjetivos que remetem à cor da pele das pessoas, sendo proferidos “*mais através da brincadeira*” ou na tentativa de irritar um amigo – que na maioria das vezes é primo ou guarda alguma relação de parentesco com o acusador. Palavras como *tição*, *tisiu*, *bufa*, *pau de fumo*, *cabelo seco* são corriqueiras na comunidade e servem para demarcar uma diferenciação entre os envolvidos – embora contraditória, posto que a quase totalidade das pessoas é parente e apresenta a cor da pele muito parecida.

Essa forma de se referir aos próprios moradores de São Cristóvão não aparece nas entrevistas, ou seja, esses termos são raramente utilizados para falar sobre alguém a um terceiro, a sua função parece estar intrinsecamente ligada à provocação sendo, por isso, direcionada à própria pessoa. Além disso, mesmo que fosse empregada para fazer fofoca de alguém, eu não seria a pessoa com quem compartilhariam isso devido à cor da minha pele, eu estou fora do jogo. Não me lembro de ter visto ou ouvido falar de alguma briga motivada por um ter se referido ao outro desta forma, mas os xingamentos podem ser acionados no momento da briga, cumprindo a função de humilhar.

O jogo opera “mais em termo de brincadeira” - na verdade ele só opera desta forma – se for entre os membros da *irmandade*. Um parente por afinidade, principalmente se tiver a pele mais clara do que os *filhos do lugar*, deve evitar a utilização desses termos. Aqui, porém, também podemos empregar a noção de 'merecimento'²⁸, em que pesem as diferenças, quando é permitido a alguém que *está parente* a utilização desses termos sem que gere conflitos entre as partes envolvidas.

Na tentativa de entender as razões dessa “brincadeira”, no mínimo curiosa para alguém de fora – e ciente da delicadeza e desdobramentos de referir-se desdenhosamente às características físicas de uma pessoa negra – solicitei que eles me explicassem o porquê disso. Na verdade, queria saber como eles justificavam as “brincadeiras”, já que estavam num processo de atualização de sua identidade em termos de negritude, por meio da utilização das categorias *negro* e *remanescente de quilombo* e, conseqüentemente de repúdio ao preconceito dos *de fora*.

“*Aqui é porque vai através de brincadeira... de alguns que se chamam de preto, e tem uns também que têm o apelido... tem uns que tem apelido de preto... aí isso daí rola, esse negócio de preto pra lá, preto pra cá... mas tem mais é em termo de brincadeira*” (Hélio, 23).

²⁸ Tal como no direito de algumas pessoas *de fora* permanecerem no povoado após o término do casamento com um *filho do lugar* e poderem *roçar sem pagar foro*, conforme apontado em capítulo anterior.

Transcrevo um pequeno diálogo que é bastante ilustrativo nesse sentido:

– Queria que a senhora visse se pode me explicar uma coisa, a senhora me disse que o Projeto ensinou que não é preto, mas todo dia eu vejo aqui em São Cristóvão um chamar o outro de *preto*, *cabelo seco* e outras coisas...

Dona Andreлина: *Mas isso, essa discriminação aqui nunca acaba, nunca acaba porque o que um é, todos é, tá entendendo? E às veze...*

Seu Zé Preto: *Ele fala e é pobre igual a gente.*

Dona Andreлина: *É tudo pobre e tudo preto e tudo... tudo cabeça seca como ele tá chamando porque se outro chama Zé Preto de cabeça seca, eu tô chamando eu mesmo, tá entendendo?*

– Mas se eu chamasse um daqui?

Dona Andreлина: *Ah, aí era...*

Seu Zé Preto: *Era outro caso.*

Dona Andrealina: *Aí era sério, era outro caso, porque achava que tu tava com uma discriminação, porque tu era branco e eu era preta.*

– Mas um negro chamar outro desses nome de preto, macaco, não ofende?

Dona Andrealina: *Não.*

Seu Zé Preto: *Ele tá chamando ele mesmo.*

Essas duas citações, acredito, traduzem melhor as situações que presenciei no povoado durante a minha pesquisa, explicitando o teor de “brincadeira” entre “iguais”, pois, se eu, uma pessoa branca, chamasse alguém de São Cristóvão de *preto*, o caso “*era sério*”. Até que uma pessoa *de fora* – sobretudo branca e vista como alguém que não tem a mesma condição financeira – não entre no jogo, tudo não passa de uma brincadeira que, sequer, tem o peso **estrito** de uma discriminação, já que ocorre entre os pares: “*é tudo pobre e tudo preto e tudo... tudo cabeça seca*”.

Há uma outra versão que busca dar sentido a essa prática corrente no povoado de usar expressões como *preto*, *macaco*, *urubu*, *cabeça seca*, *cabelo de nylon* etc:

“Ah sim, isso aí é, eu pelo menos não faria, não chamo, não faço. Não faço mesmo porque... pra proteger a minha forma da minha conduta mesmo porque assim, eu acho que quando a gente chama assim tá fazendo uma crítica... já parte de tição, já tá fazendo uma crítica, quer dizer, que ele já tá com uma... um racismo, a pessoa quando chama assim já, ele já tá falando com um racismo, né?” (Seu Baeco, 63).

“Eu acho, eu acho não, eu tenho certeza, eu afirmo que isso é falta de consciência. Eu fiz um mural e botei assim uma foto de uma negra, uma bela negra, e botei assim ó, é... negro, não basta ter a cor, tem que ter consciência, eu escrevi assim e deixei lá [na escola] porque muitas vezes a pessoa é, mas ele não tem a consciência, ele não se assume e acaba discriminando o próprio, a pessoa que é negro igual ele, então eu atribuo isso à falta de consciência. Porque se ele tivesse consciência que ele acaba discriminando, não é só porque 'ah eu tô te chamando mas eu sei que eu também sou', mas muita gente assim pode agir dessa forma e sabendo que ele é mas tem muitos que acha, por exemplo ó, se uma pessoa for da minha cor e ele chama outro mais escuro do que eu, embora, então ele faz uma diferença, então, por isso que eu digo que quando um negro chama o outro negro, ele

faz uma discriminação, ele tá discriminando. Por exemplo, Quilo e Meio, meu Deus do céu, Quilo e Meio é racista, racista, falta de consciência total, ele gosta de chamar é cabelo duro, ele gosta de dizer fonte pelada, as menina que tem o cabelo bem curtinho aqui [na testa], aí ele fica chamando de fonte pelada, eu digo isso é racismo, e ele chama, todas as menina que ele chama de fonte pelada são mais escuras do que ele, eu observei isso, eu acho que ele faz uma discriminação porque ele é negro, mas quem ele chama é mais escuro então, pelo fato dele ser um pouquinho mais claro, essa é minha opinião, tu tá entendendo? E acho que ele acaba fazendo isso, essa discriminação”. (Lucinete, 29).

As citações aparecem em bloco, um deles expressa a visão de que recorrer aos traços físicos de outra pessoa e chamá-la de *preto* não passa de uma brincadeira que não ofende; o outro condena esse tipo de prática e afirma que é o reflexo da falta de consciência e do preconceito. Dona Andreлина e Seu Zé Preto são casados e Hélio é um dos filhos do casal. Seu Baeco é uma das lideranças do povoado e o *cantador* do Bumba-Meu-Boi. Já Lucinete é filha de seu Baeco e é professora do pré-escolar em São Cristóvão.

O lugar de fala das pessoas é fundamental para entender as diferentes representações acerca dessa “brincadeira”. Tanto seu Baeco quanto Lucinete desempenham tarefas que requerem uma postura mais comedida, que seja referência, que eduque. Esse papel a ser desempenhado acaba por refletir tanto a forma de se posicionarem, condicionando suas representações, quanto influencia a transmissão e cobrança de uma postura dos demais.

Já seu Zé Preto é o treinador, o *encarregado*, do time de futebol Raça Negra Esporte Clube e Hélio, um de seus jogadores. Papel importante na comunidade, já que o futebol envolve a grande maioria dos homens do povoado e opera como intensificador das relações de São Cristóvão com os povoados vizinhos. Talvez os treinos sejam um dos espaços onde a “brincadeira” mais apareça. É um festival de *preto* para cá, *cabeça seca* para lá, *pau de fumo*, *tiziu* e assim por diante.

Ao questionar o que significa *tiziu*, obtive a seguinte explicação:

“Tiziu é quando você faz uma fogueira, aí você toca o pau lá dentro aí ele pega fogo, quando você apaga, joga água, por exemplo, onde queimou não fica pretinho? Então, por isso é que eles chamam de tiziu. Então é uma forma racista, mas é porque não tem consciência, não tem consciência do que é. Isso aqui em São Cristóvão não era pra gente ouvir... de jeito nenhum (Lucinete, 29)

Gostaria ainda de fazer duas considerações. Primeiro, que o fato do time, atualmente, se chamar Raça Negra Esporte Clube, já configura um indicativo de que eles se percebem como *negros* e que reforçam isso para fora do povoado. Participam de campeonatos locais, buscam patrocínio, vencem dos times de fora e, eventualmente, perdem, mas são uma *raça negra*. A esse respeito seu Zé Preto explica:

Óia porque esse nome foi o seguinte, porque de primeiro aqui o nome do time era São Cristóvão Esporte Clube. São Cristóvão Esporte Clube que era o nome do time. Aí depois que chegou esse projeto, aí um dia eu tava conversando mais cumpade Raimundo aí, ‘vambora mudar o nome do time?’ Disse ‘como é que vamo botar o nome nesse time, senhor?’, ele disse. Aí Hélio que deu essa idéia, ele chegou e disse ‘bota Raça Negra Esporte Clube’. Com esse nome até hoje tá, Raça Negra Esporte Clube. Não, porque nós achamo assim que é mais bonito... tá falando de nós mermo, negro, né? Foi por isso que nós botamo (Seu Zé Preto, 53).

Na fala de seu Zé Preto é possível perceber a influência do Projeto Auto-Estima das Crianças Negras, mas, sobretudo, a iniciativa de colocar no time um nome que falasse deles, que identificasse as pessoas de São Cristóvão, os *negros*.

A outra consideração a ser feita é que, se o jogo de futebol é um dos lugares onde mais tem espaço o outro jogo, o de “brincar” com a aparência das pessoas de São Cristóvão, ele é também, contrariamente, o *locus* onde são catalizados os xingamentos dos *de fora* em relação aos moradores de São Cristóvão. É onde o jogo perde seu caráter de “brincadeira” e a *coisa fica séria*. São os *brancos com discriminação* com os moradores do povoado, são os *de fora* que não têm permissão para referirem-se às pessoas de São Cristóvão daquela maneira. Nesse espaço, em último caso, sai briga entre os jogadores.

“Ora, quanto mais ni jogo, Ave Maria, ni jogo... Isso é que começa a raiva da gente. Parte logo pra agressividade. Eu não espero o cara me chamar de pau de fumo, de tiziu, tá desmoralizando a minha cor” (Valdenilson, 18).

Em último caso, observa-se os moradores de São Cristóvão já aprenderam a lidar com essas situações de discriminação e respondem de forma positiva aos estigmas. Ao comentar a relação entre eles e o time de Santa Maria podemos identificar a resposta:

“No momento que nós tamo jogando, eles chama a gente de macaco... ah isso eles gostam... bando de urubu... Aí a gente fala pra eles ‘ah, vocês são um bando de sem terra, cês não tem terra pra plantar, vão bater no São Cristóvão. O trabalho deles de alimentar é no caso de São Cristóvão, ainda são saliente com a gente. Aí é rapidinho, eles se cala. A gente não diz outra coisa, só isso, ‘bando de invasor’, é assim” (membro do grupo Africanos do Reggae).

Santa Maria é um povoado que se localiza a uma distância de 4 km de São Cristóvão e necessariamente quem pretende se deslocar para Viana quando o campo está cheio tem que passar por lá. Como o transporte é feito em pau de arara, é comum a divisão do pouco espaço com os moradores de Santa Maria. Ainda assim, as pessoas de São Cristóvão não escapam. Quando o carro passa por Santa Maria, ouvimos os gritos: “ê bando de preto, ê bando de urubu, macaco...”.

A resposta de São Cristóvão, conforme relato acima, deriva do fato de que a comunidade

de Santa Maria é pequena e não possui espaço suficiente para plantio precisando, por isso, aforar as terras de São Cristóvão. Dessa necessidade, os filhos do lugar retiram a possibilidade de responder à tentativa de “desmoralização” de sua cor, “calando” os *invasores*.

Nos momentos de maior descontração, portanto, que a “brincadeira” de chamar o outro por meio da negação da cor da pele mais se explicita. Como colocado anteriormente, do que pude presenciar, tanto no povoado quanto durante as apresentações do Boi em São Luís e Viana, essa foi a forma encontrada pelos moradores de São Cristóvão para lidar com os estigmas, revertê-los em forma de zombaria, caçoando da utilização desses termos. É como se eles afirmassem 'isso não diz nada para mim, não me ofende, não me diminui, aqui nós somos todos iguais'.

Os técnicos do Projeto Auto-Estima das Crianças Negras interpretavam a existência dessa prática em São Cristóvão como um reflexo cruel do preconceito vivido pelos moradores. Seria como que o resultado perverso dessa exposição contínua à discriminação e que teria sido incorporada pelos *filhos do lugar*, acarretando perda da auto-estima. Esta, no entanto, é uma leitura limitada, distanciada da realidade local. É certo que os termos que são utilizados nas “brincadeiras” são incorporadas dos discursos exteriores que tentam *desmoralizar* a cor dos *negros* de São Cristóvão, porém, a questão vai mais além, eles se apropriam dos termos, criam um mecanismo para rir disso junto a seus parceiros – como vimos, só é permitido aos que são da *irmandade* – e reelaboram, transformam estigma em emblema (Bourdieu, 1989) ao dizer, 'ok, nós somos pretos. *Pretos* e donos da terra e vocês precisam dos *pretos* aqui para poderem se alimentar'.

Até onde pude perceber, a comunidade desenvolveu uma estratégia bem humorada para lidar com uma situação inicialmente desagradável. Entre os pares, eles riem dos termos utilizados pelos brancos para humilhar os negros. Não surte efeito. Parece existir em São Cristóvão uma moral de vitória, de “dar a volta por cima”. Suas representações acerca de si são positivas: eles se uniram e compraram as terras, as caixeiros do Divino são as melhores da Baixada, o Raça Negra é um ótimo time, o Boi também é o melhor da região e se apresenta nos arraiais de São Luís, e mais recentemente, tem sido o instrumento através do qual São Cristóvão afirma para os *de fora* que é uma comunidade de *negros* e remanescente de quilombo.

Assim, as pessoas de São Cristóvão não eram apenas *negras* – como ensinava o Projeto, mas *negras, pretas e quilombolas*. Além de *lavradores* e *filhos do lugar*.

Sheriff (2001), ao estudar discursos sobre raça, cor e racismo num morro carioca, aponta que a utilização de palavras relativas à raça/cor representa muito mais uma forma de descrever a aparência das pessoas, apresentar as características físicas de alguém, proceder a um *discurso de descrição*, do que um enquadramento numa determinada identidade racial. Creio que anteriormente à chegada do Projeto, quando a comunidade “*não sabia de nada*”, as situações vivenciadas a partir do contato com os *de fora* representava para os moradores do povoado uma referência –

desrespeitosa – às características físicas, mas não algo que refletia relações entre brancos e negros enquanto relações raciais.

Na *brincadeira*, novamente a comunidade, por meio da incorporação de categorias utilizadas pejorativamente pelos *de fora*, atribui características físicas aos *parentes*, sem que elas representem uma condição racial. Dito de outra forma, “são usadas de maneira essencialmente adjetiva, e não substantiva. Todas essas palavras contêm associações raciais, mas as palavras não transmitem intencionalmente uma noção concreta de identidade racial, e sim uma descrição provisória de aparência” (Sheriff, 2001).

E sendo uma descrição provisória de aparência, essas categorias “não são fixas, são acionadas em determinados contextos e relações. Negro, branco, preto, moreno etc. tornam-se atribuições que podem variar de acordo com quem fala, como fala e de que posição fala” (Rezende e Maggie, 2001). E isso fica evidente no jogo de *brincar* com o preconceito. Nem todos podem participar, mesmo residindo em São Cristóvão e “estando” parente.

A incorporação de novas categorias de auto-identificação e as ressignificações discursivas promovidas nas noções empregadas anteriormente dá-se ao longo do tempo, sendo mais perceptíveis em um momento do que em outro. O que é interessante observar é que mesmo que novos significados sejam apropriados pela comunidade, os anteriores persistem, mas de forma subterrânea, podemos dizer, tanto nos momentos políticos de afirmação da identidade em termos étnicos quanto naqueles em se reconhecerem como *remanescente de quilombo*.

Talvez, essa seja outra característica da denominação *preto*, aquela que lhe permite atuar conjuntamente com as demais, com as formas politicamente corretas - *negro* e *remanescente de quilombo*. Durante as apresentações do Bumba-Meu-Boi, a comunidade era anunciada ao público como *negra*, herdeira de povos que outrora haviam sido escravos; por isso, sua condição de *remanescente de quilombos*. Mas, embora a identidade fosse articulada dessa forma, nos bastidores, enquanto as pessoas se arrumavam para as apresentações e no convívio, chamavam-se de *preto*, *cabelo de nylon* e todos os outros termos envolvidos na *brincadeira*. Tal fato denota que não se é *negro* deixando de ser *preto*. As diferentes noções e significados que se atribuem às pessoas perpassam suas vidas e conformam uma identidade que comporta múltiplas pertencas.

Como apontado, esses processos foram sendo gestados ao longo do tempo e, sobretudo, a partir do Projeto Auto-Estima. Há um momento, porém, que a categoria *preto*, sem deixar de estar presente nas *brincadeiras*, sai de cena e, juntamente com o Bumba-Meu-Boi, é apresentado o “auto” dos *negros* e *quilombolas*.

Negros e quilombolas: o Bumba-Meu-Boi e as novas categorias

Em 2005, quando retornei para São Cristóvão para acompanhar as apresentações do grupo de Bumba-Meu-Boi da comunidade pela capital do Estado, pude perceber uma mudança significativa em relação ao discurso identitário articulado por seus moradores.

Anteriormente, fiz referência à ambigüidade na utilização da categoria *preto*. Em alguns momentos, eles utilizavam essa categoria na auto-definição, e, em outros, apontavam os ancestrais como sendo os *pretos*. Com isto a comunidade sinalizava que ter a pele preta não implicava, necessariamente, sentir-se *negro* e operar com a lembrança de um passado africano e escravo. Tampouco implicava em operar, em tempo integral, com a identidade racial. O que estou querendo dizer é que, nessa comunidade, a identidade racial não se apresentava como relevante todo o tempo, o que faz sentido, se pensarmos que a raça é uma entre as várias formas possíveis de se vivenciar a etnicidade. Classificar-se e ser classificado como negro num determinado contexto não significa, portanto, que a cultura negra seja acionada a todo o momento (Sansone, 2004).

No caso da comunidade em questão, em 2003, era possível perceber algumas mudanças discursivas na maneira de seus membros se definirem. O processo de mudança vinha sendo construído desde 1996, momento da chegada do Projeto. Nessa ocasião, no entanto, a categoria *negro* era utilizada de forma muito esporádica, restringindo-se quase que totalmente ao espaço da brinquedoteca, portanto, ao período em que os técnicos estavam no povoado. Já era possível encontrar também algumas referências à África no nome dado a um dos grupos de reggae, denominado Africanos do Reggae e alusões à raça, como pode ser visto em um dos times de futebol da comunidade cujo nome é Raça Negra Esporte Clube.

Em 2005, no entanto, a situação era significativamente diferente. Havia um discurso na comunidade, elaborado sobretudo para os *de fora*, que destacava a pertença étnico-racial do grupo e sua condição de remanescentes de quilombos. Não eram mais *pretos*, em momento algum em que se dirigiam aos *de fora*, mas, sim, *negros* e, às vezes, não apenas *negros*, mas *negros mesmo*, *negros de legítimo* ou *negros de origem*: “*Eu sou negro dos orige ó, a pele escura, o cabelo encaracolado. É como meu cabelo aqui assim. É o negro original*” (Neto, 22).

Na comunidade, as entrevistas concedidas também indicavam a mudança. Se, em 2003, ao questionar a composição da comunidade, obtive a resposta de que ali era uma comunidade de *lavradores*, no ano de 2005, “soube” que era uma comunidade de *negros*, era um *quilombo*.

A identidade de *negros* e de *remanescente de quilombo* passava a ser utilizada politicamente, sendo acionada em momentos específicos e para determinadas pessoas. No dia-a-dia, nas relações internas ao grupo, era possível observar a utilização do termo *preto* para *brincar* com os colegas; eram intermináveis as falas que procuravam criticar o cabelo do outro, a cor da pele etc.

Discursivamente, um número expressivo de pessoas da comunidade afirmava-se como *negro*, *negro lindo* e negavam a possibilidade de utilização do termo *preto* para pessoas – conforme ensinado pelo Projeto. Na verdade, segundo uma moradora de São Cristóvão, haveria uma distinção entre as pessoas negras:

“O negro, porque tem três tipo de negro. Porque tem o cafuzo, tem o negro mesmo que eles diz que é o negro carvão e tem o negro mesmo que é aquele do beijo vermelho, daquele beijo carnudo, que é aqueles lábios grosso, não tem? É só um tipo, mas existe essa diferença. Porque tem uns mais clarozinho, tens uns coiso, mas não é por isso que não é negro, é negro porque dali eles tá surgindo dessa forma porque algum pedacinho ele tem duma raiz que ela... ela... faz que ele se transforme assim, como no meu caso. Porque a família ó, minha família ó, é a família de Baeco, de Deusarina, de Lindalva, esse povo todinho, mas o que acontece? A minha mãe fez uma mistura... porque o meu pai é caboclo, era caboclo, a família do meu pai... Era assim branco, assim que a gente chama caboclo, tá entendendo? E é por isso que nós já saímos assim. Mas só que a mãe verdadeira mesmo é negra” (Dona Helena, 44).

Os jovens e adolescentes e os adultos mais diretamente envolvidos no Projeto reafirmavam a negritude, o preconceito, a discriminação, enfim, as palavras e noções adquiridas por meio do processo pedagógico da Funac. As novas formas de definir-se e definir aos demais, ao inserir-se em trabalho de resgate de memória, também fazia referência aos antepassados:

“Meu avô, Antonio Cansa, era uma das pessoa velha, ó ele morreu eu tava em Itaituba, tu tá entendendo? Tá o que, tá com... 17? 18 anos, não perai, treze anos, que ele tá morto, era umas pessoa, ele era negro, negro, negro, dos óio, dos olhos, não era nem azul, era assim cinzento, o lábio dele era vermelho, vermelho que é pai, é o avô de... bisavô de Leocádia... é o pai de Nazaré, de Pelé, de Durval e da mãe de Leocádia e de Sebastiana ali... assim que era... e a mulher dele, Maria Velha, não conhecia nem o A, agora se tu chegasse lá se ela não dissesse data de cada um desses menino que nascia aqui na época... inda era cega” (Dona Helena, 44).

Repetiam, incansavelmente, para mim que *“preto é porco, preto é coisa, preto é calvão”*. Em suas conversas, brincadeiras e desavenças, no entanto, chamavam-se de *pretos* ou, quando queriam elogiar uma menina bonita ou “paquerar” uma pessoa de outra comunidade, utilizavam a categoria classificatória de *morena* – o que, para o Projeto, representava o máximo da alienação e da falta de auto-estima.

O fato de terem aprendido a ser *negro* e compreenderem o apelo político da identidade de *remanescentes de quilombos*, passou a orientar a fala da comunidade no momento das apresentações fora do povoado. O Bumba-Meu-Boi passou a ser o maior instrumento de divulgação da comunidade de São Cristóvão como comunidade *negra* e *quilombola*. Talvez porque o Boi leve,

aproximadamente, cento e cinquenta pessoas do povoado para se apresentarem nos arraiais de São Luís, o que é interpretado pela comunidade como um momento muito especial. E, claro, onde a comunidade clama por ações dos poderes públicos.

Durante as apresentações do grupo, o *cantador* assim apresenta o grupo:

“Olha gente, esse é o bumba-boi de São Cristóvão, São Cristóvão é uma comunidade de negros, é uma comunidade remanescente de quilombo que vem fazendo esse trabalho a cento e cinquenta anos” (Seu Baeco, 62).

Seu Baeco fala de cento e cinquenta anos de Bumba-Meu-Boi. Na primeira vez em que ouvi tal afirmação, fiquei bastante confusa, pois o mito de origem é construído em torno da idéia de que as terras foram compradas em 1906, portanto há 101 anos. Além disso, muitas vezes as pessoas dizem a idade do povoado corresponde a esse mesmo período. Como o boi poderia, então, ter mais de um século? Seu Diomar, reconhecido como o dono do boi, assim explica:

“Essas brincadeira... boi, caixa do divino, tambor de crioula, santo reis, isso tudo foi ela que criou pros preto não saí pra ir brincar lá fora. A dona Sinhá Sousa. Era branca, dona do engenho. Então ela viveu o seguinte... que eles uma vez foram se decepcionaram. Aí pra ela fazer... ‘eu vou fazer o boi pra vocês não brincarem o boi de ninguém’, pra eles não ficarem decepcionado e começou a fazer... única coisa que ela não aceitou lá foi cura [tambor de mina], isso ela não aceitou, não tinha cura” (Seu Diomar, 81).

O fato de que a *branca do engenho* teria criado as festas, destacando a criação do Boi para os *preto não saí pra ir brincar lá fora*, elucida a afirmação de seu Baeco durante as apresentações de que o boi tem cento e cinquenta anos. De acordo com a memória do grupo, o Bumba-Meu-Boi inicia antes da aquisição das terras pelos *pretos*. Tal argumento também é utilizado para explicar por que *as festas de São Cristóvão são tudo de tradição, tudo do tempo dos antigos*.

A fala de seu Diomar também é interessante na medida em que possibilita a observação da mudança discursiva no Bumba-Meu-Boi. O Boi foi criado para os *pretos*, e, hoje, ele é brincado pelos *negros*. Claro, estamos falando das mesmas pessoas, mas convém lembrar que o próprio grupo, a partir do Projeto Auto-Estima das Crianças Negras distingue as duas noções.

Hoje, o boi transmite o recado para os *de fora* de que a comunidade é *remanescente de quilombo*, tal como construído a partir da interação com a Funac. E, na concepção de quilombo da comunidade, ficam evidenciadas as características negras e africanas na constituição do grupo:

“Quilombo é uma comunidade negra mesmo, de origem negra, né? É, não se diz africana, mas que na realidade é africana, né? Que os negros não eram daqui mesmo, eles vieram foi da África aí de [risos]... Ela não foi gerada aqui mesmo, né? As raízes vieram de lá” (Dona Helena, 44).

“Quilombo é nessa época de preto, de nego, né, nesse tempo não chamava nego, era preto que chamava né? Que era só negro, tinha escravo, essas coisa” (Seu Zé Preto, 53).

A atualização da identidade étnica, no sentido de se assumirem como *remanescentes de quilombos*, coloca as comunidades negras rurais na posição de demandantes do reconhecimento do direito estabelecido no Artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988, ou seja, as firma como requerentes do reconhecimento e da titulação das terras historicamente apropriadas por esses grupos. São Cristóvão encontra-se nesse processo. Não se auto-reconhecem como quilombolas apenas nas apresentações do Bumba-Meu-Boi, mas também junto a instituições que podem auxiliar no processo de titulação de seus territórios como sendo remanescente de quilombo.

“Lá é uma comunidade de quilombo, agora não temo título porque naquele tempo ninguém ligava pra essas coisa não, né? De tirar título de quilombo e depois foi que começaram a realizar isso. Eu tô pedindo a Deus que me recupere um pouco a saúde, que eu possa falar mais pra ver se eu consigo o título, que nós não temo o título” (Seu Diomar, 81).

Lucinete, professora do pré-escolar e filha do vice-presidente da Associação Beneficente dos Moradores de São Cristóvão - este, um dos líderes da comunidade -, diz que a comunidade já deu entrada no processo de reconhecimento na Associação de Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão - Aconeruq.

“Olha, o que nós fizemos, nós tamo num processo de reconhecimento. É, a Aconeruq, que é a associação das comunidades negras, nós mandamos uma ata, aliás a Aconeruq mandou pra cá, nós fizemos uma ata, registramos...Assim, eu e papai fizemos, elaboramos a ata, conversamos com a comunidade e foi um abaixo-assinado junto com a ata pra Aconeruq. A Aconeruq vai levar pros órgãos pra poder fazer o reconhecimento, tem algumas comunidades assim, de alguns colegas meus que eu conheço, que já receberam, né? Já tão reconhecida, mas São Cristóvão ainda tamo esperando, nós ainda não tivemos resposta” (Lucinete, 29) .

De acordo com a Fundação Cultural Palmares, existem atualmente 959 certidões de auto-reconhecimento emitidas pelo órgão e publicadas no Diário Oficial da União, sendo que, desse universo, 102 comunidades localizam-se no Maranhão. São Cristóvão não figura nesse universo e nem tem um processo iniciado na Palmares para o recebimento da certidão.

Seja como for, importa aqui pensar como a comunidade tem vivido a sua pertença étnica, as categorias incorporadas a partir do processo pedagógico da Funac e a multiplicidade de utilizações da categoria *preto*. Esta é apresentada, neste trabalho, como noção ambígua, na medida em que representa tanto uma forma atual de se referirem a si quanto uma forma de definir os compradores da terra. Tal categoria também é amplamente utilizada pelos *de fora* com vistas à discriminação e à

referência pejorativa às características físicas dos moradores do povoado. Não obstante, adquire, ainda, o caráter de *brincadeira*, como forma de lidar positivamente com o preconceito.

Preto é a categoria do dia-a-dia, a que é acionada *mais em termo de brincadeira*. Ao passo que a de *negro* e *remanescente de quilombos* fica reservada para ocasiões especiais, com convidados ilustres, indicando que sua utilização, prioritariamente, se traduz em fonte de ação política, mais do que em categoria de adscrição acionada cotidianamente.

Limites do enquadramento estatal: quando cor não é igual à raça

Como procurei indicar, tanto o caso de São Cristóvão quanto o de diversos trabalhos sobre populações negras rurais apontam para os limites da utilização de categorias rígidas baseadas na relação cor e raça como marcador definitivo de identidade. Nesses termos, buscar estabelecer uma relação direta entre cor da pele e identidade racial, não permite reconhecer a pluralidade de entendimentos e significados que as categorias relativas à cor adquirem nos mais variados contextos e, muito menos, as nuances que essas noções adquirem a depender de "com quem se fala" ou "de quem se fala".

Essas categorias não são utilizadas de forma fria, onde palavra e significado guardam exata correspondência. Existem subterfúgios, amenizações e mesmo evitações para referir-se às características físicas das pessoas, bem como existe mais de uma centena de classificações utilizadas no país para falar da cor da pele. Essas podem ir de cor de leite à cor de formiga, passando para as mais comuns, como branco, negro, preto e pardo.

O fato de o processo pedagógico desenvolvido pelo Projeto Auto-Estima das Crianças Negras ter sido fortemente calcado nas discussões do movimento negro, fez com que as atividades e palestras fossem conduzidas em função da conscientização de que qualquer pessoa *de cor* é negra, estabelecendo a distinção entre brancos e negros. O primeiro passo, portanto, foi convencer os moradores do povoado de que a categoria *preto* ou demais referências à cor da pele que não a negra representavam falta de consciência, uma aceitação da discriminação. Em minhas observações, procurei ir além do que era expresso pela comunidade após a influência do Projeto; minha leitura foi a de que qualquer menção à cor da pele traduzia identidade racial e, as situações que presenciei permitiram-me inferir que as diversas utilizações da categoria *preto* entre os moradores de São Cristóvão denotavam muito mais o que Sheriff (2001) chamou de *discurso de descrição* do que uma classificação racial.

Em sua pesquisa na localidade a qual denominou Morro do Sangue Bom/RJ, Sheriff (2001) teve como objetivo analisar os discursos sobre raça e racismo que circulavam entre as pessoas. Guardadas as diferenças entre esta situação e o caso de São Cristóvão, creio que a experiência no

Morro pode contribuir bastante para pensarmos a comunidade por mim estudada.

Inicialmente, a autora menciona o artigo de Marvin Harris que trata da classificação racial no Brasil. Chama a atenção que a partir de seu método de análise, teriam sido encontradas 492 categorizações diferentes relativas à raça/cor das pessoas, chegando a 40 tipos raciais. Em 1976, o IBGE, em sua Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), divulgou a auto-atribuição de 136 cores diferentes, sendo que “o dado mais notável não é a multiplicidade de termos, mas a subjetividade e a dependência contextual de sua aplicação e sua difícil classificação (...), dado que fica evidente o caráter descritivo” dos termos utilizados (Schwarcz, 1999).

A aparição de tantas palavras para nominar a cor das pessoas possibilita questionarmos em que medida os termos relativos à raça/cor refletem noções de identidade realmente raciais. O que se percebe é que essas categorias, antes de classificar racialmente as pessoas, categorizando-as de forma definitiva, refletem seu caráter ambíguo e a tendência a descrever traços físicos. No Morro do Sangue Bom, por exemplo, “as pessoas recorrem a vários discursos sobre raça e cor, as quais encarnam estilos e visões retóricas bastante distintos quanto à identidade de raça e de cor (...). A chamada 'verdadeira cor' de uma pessoa é oculta e noções de uma identidade racial estática ou essencializada são retoricamente indeterminadas ou negadas. Esses discursos não são, propriamente falando, raciais, mas referem-se, antes, a conceitos de cor e aparência” (Sheriff, 2001).

Os vários estudos realizados em relação à classificação racial no Brasil, incluindo aí os censos, apontam a multiplicidade de categorias utilizadas para referir-se à cor da pele. Essas categorias, no entanto, não classificam, necessariamente, as pessoas numa determinada identidade racial. E é dessa forma que interpreto a maneira peculiar de São Cristóvão articular as categorias e lidar com o preconceito. A partir das entrevistas, da observação das relações cotidianas e do trabalho de Bitencourt realizado em 1985, acredito que a categoria *preto* empregada em diversas situações e para falar do presente e passado no povoado não significa uma definição da comunidade em termos raciais, sua utilização não se situa na bipolaridade – defendida pelo movimento negro – entre pretos e brancos.

O mesmo se aplica às inúmeras adjetivações relativas à cor utilizadas cotidianamente no povoado. Todas essas noções, acredito, referem-se, conforme apontara Sheriff, a *discursos de descrição*, ou seja, são palavras que, embora contenham associações raciais, não representam uma noção concreta de identidade racial, e sim uma descrição provisória da aparência das pessoas e amplamente relacionada ao contexto que a origina. (Sheriff, 2001).

Nesse sentido, o conceito de cor é diferente do de raça. E, como alguns dos bolsistas do Projeto Auto-Estima das Crianças Negras me explicaram “preto é uma cor e negro é minha verdadeira raça”. Tal distinção, creio, reforça minha suposição de que antes da chegada do Projeto, a utilização da categoria *preto* não traduzia uma noção de identidade racial, mas representava a

maneira da comunidade descrever as características físicas das pessoas. A partir do processo pedagógico, porém, essa categoria adquire novo significado e passa a ser desqualificada por representar falta de consciência. Discursivamente, como vimos, a comunidade assimila o novo processo, porém, a categoria *preto*, no dia-a-dia continua sendo utilizada na sua forma “elástica” e servindo como *brincadeira* entre os pares.

A difusão da categoria *negro*, e o esforço das agentes do Projeto para “colocar na cabeça das crianças” que elas eram *negras* traduz a concepção da Funac (e dos órgãos de governo de um modo geral) de que é necessário – e possível - enquadrar de forma perene a identidade das pessoas de São Cristóvão em termos de negritude, conferindo-lhe uma essência e a impossibilidade da comunidade de atuar com outras pertenças que não a racial.

Embora a comunidade represente positivamente a atuação do Projeto e isso tenha desdobramentos na incorporação de novas categorias de adscrição, as velhas noções relativas à cor e à descrição dos traços físicos permaneceram na comunidade, sendo acionadas e jogadas, cotidianamente, indicando os limites do enquadramento estatal pretendido pela Funac. Estabelece-se, portanto, duas ordens de discurso, uma que contempla os ensinamentos do Projeto - sendo utilizada em momentos rituais, procurando traduzir uma identidade racial - e outra, mais fluida, que descreve os aspectos fenóticos dos moradores de São Cristóvão e consiste, da maneira como interpretei, numa forma da comunidade de lidar com o preconceitos dos *de fora*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio de pesquisa etnográfica, procurei desenvolver nesse trabalho uma análise sobre as modificações discursivas e reinterpretações acerca da identidade étnica que ocorreram em São Cristóvão a partir da atuação do governo do estado do Maranhão. Na análise, são problematizadas as categorias *preto* e *negro*, destacando as representações da comunidade sobre os seus sentidos e as ressignificações desses termos ao longo do tempo e a depender do contexto. Também procurei indicar que a comunidade passou por um processo de aprender a ser *negro*.

Tomei a comunidade como um grupo étnico, no sentido proposto por Barth (1998), onde destaca-se a organização da comunidade e os limites que esta estabelece entre um “nós” e o “outro”. No caso de São Cristóvão, a organização do grupo se dá em torno das relações de parentesco, e não no componente racial, do ser *preto* ou *negro*, embora esses elementos também tenham importância, sobretudo nos últimos anos, conforme procurei indicar ao longo do trabalho. A comunidade lança mão das categorias “de dentro” e “de fora” para estabelecer suas fronteiras sociais, sendo esta oposição bastante comum ao mundo camponês. E, nesse processo de estabelecer os limites sociais do grupo, ser *preto* ou *negro* não diz muita coisa, importa muito mais ser lavrador e pertencer à irmandade, guardando relação de descendência com os “compradores” das terras.

Em várias comunidades rurais, essa relação de oposição, demarcadora de quem pertence ao grupo e de quem dele não faz parte, muito frequentemente encontra seus pontos de ancoragem na relação com o trabalho, com o meio e com o território, não necessariamente passando pela condição racial. Assim, encontramos várias comunidades se identificando como lavradores, pescadores, extrativistas, quebradeiras de coco etc. E, no caso das comunidades remanescentes de quilombos, antes de seus membros serem quilombolas, sua identidade estava ancorada nas categorias lavradores, comunidades rurais, camponeses etc. Essa nova roupagem, em que o componente racial adquire contornos fortes, ganha espaço a partir da Constituição de 1988 e renomeia um universo camponês previamente existente.

A partir desse entendimento, busquei relativizar a concepção de que as comunidades remanescentes de quilombos acionam imediatamente a pertença racial, a cor da pele; em vez disso, constatei que é bastante comum as comunidades negras rurais atuarem como pertencas outras que não a da negritude. Em muitos casos, a oposição “de dentro” e de “fora” traduzem regras de pertencimento que não passam pela cor/raça das pessoas, mas por outras formas particulares de organização e etnicidade. Isso se deve ao fato de que a pertença racial não é dada a priori, como dado fundamental, mas é acionada de acordo com as relações sociais, não sendo evocada

discursivamente como questão fundamental na auto-identificação.

Como forma de introduzir o trabalho – e sem ter a pretensão de fazer uma análise profunda – apresentei alguns elementos da questão das comunidades remanescentes de quilombos. Partindo inicialmente do conceito de quilombo clássico, definido pelo Conselho Ultramarino, procurei indicar, de acordo com Almeida (2002), que alguns dos elementos presentes nesta conceituação perduraram ao longo do século e ainda povoam o imaginário sobre as comunidades quilombolas. Igualmente, pretendi apontar as ressignificações do termo quilombo que se deram, sobretudo, a partir do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988.

Atualmente a designação *comunidades remanescentes de quilombos* é utilizada para classificar as situações mais diversas de formação desses territórios, sendo que cada uma delas, adquire contornos muito próprios a depender do trabalho da memória dos quilombolas e do contexto político em que as comunidades se encontram. Assim, sob o mesmo rótulo, encontramos situações completamente distintas, cuja variação compreende tanto a memória de ocupação dos territórios por meio da fuga de escravos quanto a aquisição das terras por intermédio da compra.

Ainda na introdução, apresentei um breve relato da presença significativa de levantes de escravos no Maranhão, chamando a atenção para o fato de que São Cristóvão não conserva esse passado em sua memória, embora a historiografia destaque a grande quantidade de fugas, capturas e formação de quilombos, inclusive em Viana, município onde São Cristóvão se localiza. O mito de origem coloca os *pretos* como protagonistas do processo, na medida em que as terras teriam sido compradas pelos mesmos. Nada de fuga, nada de doação, esforço conjunto para juntar pertences e adquirir as terras que pertenciam a um senhor “não muito carrasco”.

No primeiro capítulo da dissertação, indiquei que a comunidade caracteriza um tipo específico de campesinato, denominado *comunidade negra rural, terra de preto*, e, mais recentemente, *comunidade remanescente de quilombo*, destacando as categorias de auto-identificação acionadas pelo grupo, a saber, *lavradores, pretos*, cuja propriedade da terra está assentada em bases comunais. Apresentei as representações que indicam o momento de fundação do mundo e a organização social da comunidade de São Cristóvão, destacando a relação intrínseca entre os moradores e a terra. Por meio do mito de origem, desnuda-se a memória local, o papel fundamental da descendência dos ancestrais compradores da terra e do parentesco enquanto conformadores da organização social do grupo e, portanto, da sua identidade. Nesse capítulo, também são apontados os contornos da oposição entre “de dentro” e “de fora”, e as distinções internas a grupo, expressas por meio das categorias *filho do lugar e irmandade*.

Na segunda parte do trabalho, procedi à análise da atuação do Projeto Auto-Estima das Crianças Negras, apontando para suas formas de atuação e estratégias utilizadas para desenvolver a

auto-estima e a identidade cultural. Também abordei a questão que dá título ao trabalho, o processo de aprender a ser *negro*. Foram apontadas as mudanças discursivas em torno da identidade e a ressignificação/inserção de novas categorias de adscrição. No processo de *aprender a ser negro*, construído a partir do contato entre os *filhos do lugar* e agentes externos, a comunidade assimilou discursivamente – e até com bastante convicção – que as pessoas negras são bonitas, têm valor e tentam assumir, em tempo integral, a identidade ligada à negritude (pelo menos ao nível do discurso e, não necessariamente, nas relações cotidianas entre seus membros).

Ser *negro* significa não alisar os cabelos, usar tranças, relacionar-se afetivamente com pessoas “da mesma raça” e cultivar certos traços culturais que remetem à pertença racial, como por exemplo, jogar capoeira. Significa, inclusive, não aceitar ser chamado de *preto* ou de *negro* de uma forma considerada ofensiva, sob o risco de ser levado *na justiça, de dar uma cadeia* em quem o está nomeando desta forma. Nas palavras de uma moradora: “*Quero ao menos que um me chame de preta pra ver se eu não dou uma cadeia nele*” (Dona Andreлина, 49 anos)

É curioso perceber que embora tenham ocorrido modificações importantes, apontadas positivamente pela comunidade, a direção do projeto Auto-Estima das Crianças Negras, exprimiou, ainda em 2003, uma visão negativa do Projeto afirmando que

“a comunidade não incorporou o Projeto, foi tempo e dinheiro jogado fora, a comunidade só queria ganhar e o Projeto estava virando um simples assistencialismo” (Presidente da instituição).

Todas as falas da comunidade, colhidas em 2003 e 2005, destoam das afirmações da direção da Funac. Embora, no momento da chegada do Projeto, o fato de se representar como *negro* não fosse crucial, seus membros aprenderam a acionar essa categoria como auto-atributiva. Porém, mais do que aprender a ser *negro* em tempo integral, a comunidade aprendeu que esta é uma categoria política que, juntamente com a de *remanescente de quilombo*, pode ser acionada nas relações com a Prefeitura e demais órgãos de governo para conseguirem ações que beneficiam o povoado. Assim sendo, a assimilação dessa categoria política constituiu importante estratégia de luta para que fossem reconhecidos seus direitos historicamente negados.

No terceiro e último capítulo apresento os múltiplos significados que a categoria *preto* comporta, destacando seu forte caráter situacional. Chamo a atenção para a multiplicidade de categorias utilizadas para descrever a cor da pele das pessoas. Também aponto para os limites do enquadramento estatal na medida em que, apesar da incorporação de novas categorias e ressignificações de antigas, a comunidade promove no seu cotidiano uma utilização bastante peculiar da categoria *preto*, bem como de outras que visam descrever a cor das pessoas no povoado.

Especial atenção deve ser dada às representações sobre a categoria *preto*. Chamo a atenção para a ambigüidade que esta noção comporta e os distintos significados a ela impressos, a depender

do contexto. *Pretos* são os que compraram as terras, constituindo-se na geração de passagem (Soares, 1981) entre o tempo dos escravos e a *fundação do mundo*, e demarca uma distinção entre os atuais moradores e os do *tempo dos antigos*. Como busquei esclarecer, embora os *pretos* sejam tratados como “eles”, a comunidade mantém uma relação fundamental com os compradores da terra, haja vista esse vínculo ser atributivo de direitos sobre o território.

Preto também é utilizado para definir os atuais moradores de São Cristóvão, especialmente os mais velhos. Esta auto-identificação, no entanto, não é acionada de forma corrente, adquirindo um forte caráter situacional, restrito a algumas situações e pessoas que tiveram menos contato com as ações do Projeto.

Atualmente, porém, *preto* adquire um status quase que de proibição nos discursos articulados para os de fora. A grande maioria das pessoas entrevistadas afirmou que a terminologia *preto* não poderia ser utilizada para caracterizar uma pessoa, devendo ser utilizada apenas para objetos e animais. Esta concepção recente, fruto das interlocuções com a Funac e discussões do Movimento Negro Unificado, embora bastante enfatizada e repetida como um mantra para mim durante as apresentações do Bumba-Meu-Boi, não encontrava eco nas relações do dia-a-dia entre os *filhos do lugar*.

Entra em cena, portanto, uma outra forma de a comunidade utilizar a categoria *preto*, a de “brincar” com um parente inserido na *irmandade*. Cotidianamente, ouvimos as pessoas chamando-se entre si de *preto*, *macaco*, *urubu*, *cabelo seco*, enfim, lançando mão de um longo repertório utilizado pelas pessoas *de fora* da comunidade para referirem-se aos moradores de São Cristóvão. Sei que isso parece bastante contraditório, mas ao passar um tempo no povoado, observando o cotidiano dessas pessoas, a questão parece relativamente assentada, se é que esse é o melhor termo. O que quero dizer é que a *brincadeira* tem regras próprias e estas são conhecidas por todos. Acionar a categoria *preto* internamente adquire dupla função: a de irritar alguém, por meio da tentativa de ridicularizar características físicas muito próximas a de quem está falando; e a de bagunçar, fazer chacota. O que é comum às duas, porém, conforme procurei indicar, é seu caráter de *brincadeira* – pelo menos sendo entendido desta forma pela maioria das pessoas do povoado.

Também indiquei que para alguns membros do povoado, sobretudo os que detêm uma posição social que demanda postura politicamente correta, ou que servem de orientação para a comunidade como um todo, a utilização de termos como *preto*, *macaco*, *fonte pelada* etc, demonstram de forma inequívoca falta de consciência e discriminação.

Até onde pude perceber, no entanto, essa concepção de entender esses descritivos como discriminatórios constitui-se em representação isolada no universo de São Cristóvão, já que a utilização da *brincadeira* é moeda corrente no povoado. Funciona “*mais em termo de brincadeira porque ele tá chamando ele mesmo, não ofende*”. Procurei mostrar, no entanto, que a situação torna-

se bastante distinta quando essas adjetivações referentes à cor e demais características físicas das pessoas de São Cristóvão são utilizadas pelas pessoas *de fora*. Nessas ocasiões, o assunto fica “sério” e, não raro, nos jogos de futebol, há tensões que vão desde xingamentos recíprocos à agressão física.

A categoria *preto*, portanto, é ambígua, fluida e não se configurou ao longo do tempo, ao que tudo indica, como categoria de predileção pelos moradores de São Cristóvão em sua auto-identificação. Embora seja amplamente utilizada para fazer chacota com outro *filho do lugar* e, nesse sentido, configura-se em categoria muito mais atributiva do que auto-atributiva.

Também chamei a atenção nesse capítulo, de forma breve, que a atuação do grupo de Bumba-Meu-Boi tem funcionado como veículo de afirmação para os *de fora*, e que as pessoas de São Cristóvão são *negras*, e, não, *pretas*, e que São Cristóvão é uma comunidade *remanescente de quilombo*.

*

No ano de 2002, após sete anos de atividades em São Cristóvão, a Funac deixa o povoado sem que a comunidade tivesse assumido um perfil que agradasse – ou satisfizesse – a instituição. Como vimos, “a comunidade não incorporou”, segundo a presidente da Fundação. Apesar de tal afirmação, é inegável que houve uma mudança na comunidade e no comportamento de seus moradores em relação às adjetivações quanto à raça/cor emitidas pelas pessoas de fora do povoado.

Em relação à fala de que “a comunidade só queria ganhar”, proferida pela presidente da instituição à época da pesquisa, creio que ilustra uma situação bastante recorrente: a expectativa e frustração dos agentes externos que estabelecem contato com as comunidades quando não são encontrados elementos que satisfazem o imaginário de que essas comunidades são pequenas Áfricas no Brasil, locais onde se mantém consciência e postura política reivindicatória em termos de negritude, onde a cultura e tradição permanecem na sua forma mais “autêntica”, enfim, como espaços preservados cultural, ambiental e socialmente, guardando uma aura de pureza e originalidade.

Há também situações em que agentes externos aproximam-se das comunidades exatamente por partirem da premissa de que é necessária uma ação de “resgate” e de “inserção de novos valores”, de “sensibilização” dessas comunidades. Inicia-se, então, um projeto de resgate cultural, de desenvolvimento da auto-estima, de hábitos de higiene, de valorização dos mais velhos e da importância da solidariedade e do trabalho comunitário²⁹.

²⁹ Atualmente, trabalho na execução de ações para comunidades tradicionais no âmbito federal e fica bastante evidente a frustração de membros do governo quando descobrem, por exemplo, que não será apropriado implantarmos uma roça

No caso de São Cristóvão, não houve uma alteração drástica na postura da comunidade durante e logo após o término do Projeto. As mudanças foram sendo gestadas ao longo do tempo, seguindo o fluxo próprio das manifestações identitárias, ou seja, seguindo a assunção de determinadas posturas, discursos e identificações, para, a partir daí, começarem a se realizar conforme as situações e contatos com outros agentes externos. Pode-se dizer, inclusive, que as mudanças teriam ficado mais evidentes após dois ou três anos do término do Projeto. Mas o que explicaria essa modificação discursiva, essa reivindicação identitária em termos de raça e de situação territorial?

Segundo Michel Agier (2003), a Lei de negritudes (Lei 70), na Colômbia em 1993, seria a responsável pela construção do termo “comunidade negra”, utilizado para nomear as populações rurais negras do Pacífico que demonstravam um “asentamiento ‘ancestral’”. O autor também chama a atenção para o fato de que nem sempre existiu uma identidade negra naquele país, ressaltando o caráter simbólico da Lei 70 posto que ela coloca “*en una situación nueva a las poblaciones afrocolombianas al dotarlas, quizás por primera vez en su historia, de argumentos ya legitimados a partir de los cuales sus reclamos deben ser escuchados y evaluados*” (Agier, 2003).

Acredito ser esta situação similar a que acontece no Brasil. A partir do Artigo 68, inserido na Constituição de 1988, as chamadas comunidades negras rurais passaram a ser denominadas e a se autodenominarem “remanescentes de quilombos”, dando início a uma série de movimentos identitários que buscavam (e buscam) vincular identidade negra e titulação das terras. É nessa perspectiva que analiso as modificações discursivas na comunidade de São Cristóvão. Quando a Funac lança o Projeto Auto-Estima das Crianças Negras ela já está informada pelo discurso do movimento negro local e pelo preceito constitucional, já que procura *atingir territórios de população negra, povoados com características negras e comunidades de afro-descendentes*.

Com o Projeto, a comunidade passou a tomar conhecimento das possibilidades abertas para as comunidades negras que se reivindicavam *remanescente de quilombo*, constituído por uma população *negra*. No entanto, conforme procurei indicar, a alteração discursiva não se deu instantaneamente, mas, ao contrário, ocorreu após a saída do Estado, quando, então, verificou-se o acirramento da necessidade de produzir um novo discurso. Acredito que isso se deu em razão de dois fatores. O primeiro foi o fato de que, há algum tempo, a comunidade encontra-se sem projetos sociais em andamento, o que reforça a idéia de que precisam fazer uso político desta identidade para atrair novos projetos, já que a comunidade “*é mesmo um quilombo*”. O outro fator, acredito, diz respeito aos programas sociais do atual governo federal. A comunidade sabe da existência do

comunitária para as comunidades. Nesse momento, penso que a imagem que as pessoas mantêm na cabeça é a de uma comunidade idílica onde o trabalho é feito comunitariamente e seus produtos igualmente divididos. Torna-se muito difícil e frustrante descobrir que a organização das unidades de produção é familiar, que os produtos da colheita não são divididos entre todos, enfim, que as comunidades não vivem da forma *comunitária* como os agentes externos imaginam.

Projeto Fome Zero, e, em 2003, era comum ouvirmos os adolescentes chamarem-se uns aos outros de "fome zero" quando queriam reforçar que a pessoa comia pouco, ao contrário do que o nome indica.

O governo federal desenvolveu uma ação com vistas a atender a cento e cinquenta comunidades *remanescentes de quilombos* com ações estruturantes. Por meio da indicação dos movimentos negros locais, das associações e da própria Fundação Palmares, foram selecionadas comunidades que definiriam que tipo de equipamento seria importante para que elas alcançassem um desenvolvimento sustentável. São Cristóvão não foi escolhido, nem sequer indicado. Mas as pessoas sabiam que algumas comunidades receberiam trator, casa de farinha etc. Quando estive em campo me perguntavam por que o Fome Zero não distribuía cestas de alimentos para a comunidade já que lá era um *quilombo* que vivia uma *situação de precisão*.

Neste sentido, acredito que, cientes das ações do governo federal e do momento politicamente importante para as comunidades negras, bem como do fato de que detinham uma identidade que poderia ser utilizada estrategicamente, a comunidade tenha passado a utilizar de forma mais contundente os ensinamentos transmitidos pelo Projeto. Creio que essa tenha sido a outra razão que justifique a grande modificação no discurso da comunidade e a massificação da utilização da categoria *negro*. Ambas reforçam a ausência de projetos na comunidade e o clamor desta para tê-los, já que se inserem na categoria preconizada no Artigo 68. Merece destaque também o fato de que, a partir do Projeto, a comunidade passou a receber mais visitas, tendo, inclusive, recepcionado uma excursão escolar no povoado.

*

O fato de as comunidades negras rurais - esse tipo específico de campesinato definido em termos étnicos e denominado atualmente de *comunidade remanescente de quilombo* - terem a possibilidade de titulação de suas terras constitui elemento fundamental no processo histórico brasileiro. Ocorre, porém, que as comunidades encontram-se enredadas numa concepção externa de que para que esse direito se concretize, é imprescindível acionar as categorias de auto-definição demandadas exteriormente e que “traduzem” a possibilidade de acesso a esses direitos. Nesse sentido, há um forte apelo para que sejam abandonadas as categorias de auto-identificação como *negro, preto, moreno, vermelho* - pelo menos enquanto discurso elaborado para o mundo exterior - para passar a ser *negro e quilombola*.

É importante estar atento à utilização de categorias de adscrição internas e às especificidades locais, a fim de que seja possível apreender a multiplicidade de significados que cada uma dessas noções comporta, mais que isso, é preciso levá-las em consideração, posto que essas categorias de

uso local são tradutoras de um universo, de uma história de vida, da história de cada um desses grupos.

No caso específico aqui estudado, apontei que os moradores do povoado utilizam um repertório variado de termos no processo de auto-identificação. O de *lavradores*, por exemplo, estava presente há vinte anos e permanece nos dias de hoje. A terminologia *pretos*, rica e repleta de ambigüidade, é utilizada para definir os compradores das terras e também – embora em proporções muito menores – os moradores atuais. É utilizada, principalmente, como *brincadeira*, como tradutora das relações de proximidade entre os membros da comunidade, uma *brincadeira* entre “iguais”. Mais recentemente, as categorias de auto-definição *negros* e *quilombolas* refletem a interação da comunidade com agentes externos e com o contexto político nacional, inserindo São Cristóvão no cenário de comunidades demandantes do reconhecimento de direitos sobre a titulação do território.

Importa notar que essas categorias apresentam um caráter fortemente situacional, variando de acordo com o contexto e com os sujeitos em interação. A base de sustentação do grupo está em suas formas de organização, na atualização do mito de origem, na relação com o território e com as regras de inclusão/exclusão orientadas pelo parentesco, enfim, na sua campesinidade orientada por fatores étnicos.

BIBLIOGRAFIA

- AGIER, Michel; QUINTÍN, Pedro. Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión. In: Estudos Afro-Asiáticos, V. 25 n. 1: Rio de Janeiro, 2003.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner. Terras de preto, terras de santo, terras de índio. Uso comum e conflito. In: Caderno NAEA, n. 10. Belém, 1989.
- _____. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane (org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- ALESSIO, Nelson. Projeto Auto-Estima das Crianças Negras: Alcântara e Viana-MA. In: FUJIWARA, Luis, ALESSIO, Nelson e FARAH, Marta (orgs.). In: 20 Experiências de Gestão Pública e Cidadania. São Paulo: Programa Gestão Pública e Cidadania, 1998.
- ANDRADE, Maristela. Terra de Índio: identidade étnica e conflito em terras de uso comum. São Luís: UFMA, 1999.
- ANDRADE, Tânia (org.). Quilombos em São Paulo: Tradições, direitos e lutas. São Paulo: IMESP, 1997.
- ANJOS, José Gomes. Identidade étnica e territorialidade. In: ANJOS, José Carlos Gomes e SILVA, Sérgio Baptista (orgs.). São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2004.
- ASSUNÇÃO, Matthias. Quilombos maranhenses. In: REIS, João José e GOMES, Flávio. Liberdade por um fio. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes e DANTAS, Triana de Veneza Sodré e. Furnas de Dionísio (MS). In: O'DWYER, Eliane (org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: Poutignat & Streiff-Fenart. Teorias da

- Etnicidade. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.
- BITENCOURT, Elisabeth. São Cristóvão: terra de preto. Lavradores da Baixada Maranhense em terras de herança sem partilha. São Luís, 1985 (Mimeo).
- BOSI, Ecléa. Memória e sociedade: lembranças de velhos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Difel, 1989.
- _____. A linguagem autorizada. As condições sociais da eficácia do discurso ritual. In: A economia das trocas lingüísticas. São Paulo: Edusp, 1998.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Peões, Pretos e Congos: trabalho e identidade étnica em Goiás. Goiânia: Editora Universidade de Brasília, 1977.
- BRASILEIRO, Sheila. “O toré é coisa só de índio”: mudança religiosa e conflito entre os Kiriri. In: BACELAR, Jéferson e CAROSO, Carlos (orgs.). Brasil: um país de negros? Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.
- BROWN, Nino. O líder que morreu pela liberdade: Zumbi - 300 anos: 1695-1995. São Paulo, s.d. (Mimeo).
- CANTANHEDE FILHO, Aniceto. Aqui nós somos pretos: um estudo de etnografias sobre negros rurais no Brasil. Dissertação de Mestrado em Antropologia. PPGAS/Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1996.
- CARDEL, Lília Maria P. Soares. Os olhos que olham a água: parentes e herdeiros no “mundus” camponês. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS/Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília, 1992.
- CATROGA, Fernando. Memória e História. In: PESAVENTO, Sandra (org.). Fronteiras do Milênio. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2001.
- FREITAS, Décio. A Guerra de Palmares, 1994 (Mimeo).

- FRY, Peter e VOGT, Carlos. A “Descoberta” do Cafundó. In: ANDRADE, Tânia (org.). Quilombos em São Paulo: Tradições, direitos e lutas. São Paulo: IMESP, 1997.
- GODÓI, Emília Pietrafesa. O trabalho da memória: um estudo antropológico de ocupação camponesa no sertão do Piauí. Dissertação de Mestrado. Campinas, 1993. Mimeo.
- GOMES, Flávio. A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII – XIX). São Paulo: Ed. Unesp: Ed. Polis, 2005.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Vértice Editora, 1985.
- JATOBÁ, Danielli. A comunidade Kalunga e a interpelação do Estado: da invisibilidade à identidade política. Dissertação de mestrado. DAN: UnB, 2002.
- JESUS, Ilma Fátima de. Educação, gênero e etnia: um estudo sobre a realidade educacional feminina na comunidade remanescente de quilombo de São Cristóvão. Dissertação de Mestrado em Educação. São Luís: UFMA, 2000.
- JOVCHELOVITCH, Sandra. Re(des)cobrando o outro. In: ARRUDA, Ângela (org.). Representando a alteridade. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- LEACH, Edmund. Sistemas Políticos da Alta Birmânia. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1996.
- MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Cláudia Barcellos (orgs.). Raça como retórica: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- MOURA, Clóvis. Quilombo: resistência ao escravismo. Ática: São Paulo, 1987.
- _____. Os quilombos e a rebeldia negra. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. ABA; FGV, 2002.

- OLIVEIRA JUNIOR, Adolfo. A invisibilidade imposta e a estratégia da invisibilização entre negros e índios: uma comparação. In: BACELAR, Jeferson e CAROSO, Carlos (orgs.). Brasil: um país de negros? Rio de Janeiro: Pallas/CEAO, 1999.
- ORTIZ, Renato. A moderna tradição brasileira: cultura brasileira e indústria cultural. 5ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1994
- PESAVENTO, Sandra. Em busca de uma outra história: imaginado o imaginário. In: Revista Brasileira de História, São Paulo, ANPUH/Contexto, vol. 15, nº 29, 1995.
- PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre. Quilombo Tapuio: terra de memória e identidade. Dissertação de Mestrado em Antropologia. PPGAS/Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2006.
- POLLACK, Michel. Memória e identidade social. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.
- PROJETO TÉCNICO. Projeto Auto-Estima das Crianças Negras. Funac: São Luís, 1999. (Mimeo).
- PROJETO VIDA DE NEGRO. Terras de Preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento. Coleção Negro Cosme, Vol. III. São Luís: SMDH/CCN-MA/PVN 2002.
- _____. Jamary dos Pretos – Terra de Mocambeiros. Coleção Negro Cosme, Vol. II. São Luís: SMDH/CCN-MA/PVN 1998.
- QUEIROZ, Renato. Essa Terra é santa, Essa Terra é nossa: a comunidade quilombola de Ivaiporunduva e o direito de propriedade. In: ANDRADE, Tânia (org.). Quilombos em São Paulo: Tradições, direitos e lutas. São Paulo: IMESP, 1997.
- QUINTÃO, Antonia Aparecida. Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência. São Paulo: Ed. Annablume/Fapesp, 2002.
- RE, Sandra Carmen. Pode-se sair as crianças do Gueto? Limitações ao diálogo entre pretos e brancos no Brasil. Université de Neuchâtel, Suisse, s.d. Mimeo.

- RELATÓRIO DE PESQUISA. Projeto Auto-Estima das Crianças Negras. Funac: São Luís, 1996 (Mimeo).
- ROSA, Mirian. Espinho: desconstrução da racialização negra da escravidão. Dissertação de Mestrado. DAN: UnB, 2000.
- SALLES, Vicente. O negro no Pará sob o regime da escravidão. 3. ed. Rev. Ampl. - Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.
- SANSONE, Lívio. Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Salvador, Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- SANTOS, Sandra. Herdeiros de Zumbi: olhando o futuro sem esquecer o passado. In: ANDRADE, Tânia (org.). Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas. São Paulo: IMESP, 1997.
- SCHWARCZ, Lilia. Questão racial e etnicidade. In: MICELI, Sérgio. O que ler nas Ciências Sociais Brasileira (1970-1995). São Paulo: Sumaré/ANPOCS, V. 1, 1999.
- SHERIFF, Robin. Como os senhores chamavam os escravos: discursos sobre cor, raça e racismo num morro carioca. In: MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Cláudia Barcellos (orgs.). Raça como retórica: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- SILVA, Cristhian. Desconhecimento e reconhecimento oficial de grupos étnicos indígenas. UnB, s.d. Mimeo.
- SOARES, Luis Eduardo. Campesinato: ideologia e política. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- TRECCANI, Girolamo. Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação. Belém: 2006.
- WEBER, Max. Economia e Sociedade. Brasília: Editora UnB, 1994.
- WOORTMANN, Ellen. Herdeiros, Parentes e Compadres: Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste. São Paulo: Hucitec; Brasília: UnB, 1995.

WOORTMANN, Klaas. A transformação da subordinação. In: Anuário Antropológico/81. Fortaleza: Ed. Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. “Com parente não se neguceia”: o campesinato como ordem moral. In: Anuário Antropológico/87. Editora Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1990.

ANEXOS

Mapas

Desenho do povoado

Folder e textos utilizados nas atividades do Projeto Auto-Estima das Crianças Negras

Fotos