

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Programa de Pós-Graduação em

Ciências Sociais



Dissertação

Mulheres Negras em Movimento: trajetórias
militantes, negritude e comida no Sul do
Rio Grande do Sul

Carolina Vergara Rodrigues

Pelotas, 2012

Carolina Vergara Rodrigues

Mulheres Negras em Movimento: trajetórias
militantes, negritude e comida no Sul do
Rio Grande do Sul

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Professora Dra. Renata Menasche

Pelotas, 2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação:

Bibliotecária Daiane Schramm – CRB-10/1881

R827m Rodrigues, Carolina Vergara

Mulheres negras em movimento: trajetórias
militantes, negritude e comida no Sul do Rio Grande do
Sul; Orientadora: Renata Menasche. – Pelotas, 2012.

152f.

Dissertação (Mestrado em ciências sociais) –
Instituto de sociologia e política. Universidade Federal de
Pelotas.

BANCA EXAMINADORA:

Professora Doutora Renata Menasche
UFPeI

.....
Professora Doutora Maria Catarina Chitolina Zanini
UFSM

.....
Professora Doutora Beatriz Ana Loner
UFPeI

.....
Professor Doutor Rogério Réus Gonçalves da Rosa
UFPeI

.....
Professor Doutor Mártin César Tempass
UFPeI

.....

Dedico este trabalho para minha família, que me deu o seu apoio e nunca duvidou de minha capacidade, mesmo quando estive em momentos de incerteza.

AGRADECIMENTOS

Àqueles que depositaram confiança em meu trabalho e capacidade.

À professora Renata Menasche, minha orientadora, que esteve sempre pronta e disposta para me ajudar. Não medindo esforços para que esse trabalho fosse concluído. Pela sua paciência, compreensão e carinho comigo.

Aos professores Rogério Gonçalves da Rosa, Beatriz Ana Loner, Maria Catarina Chitolina Zanini e Martin César Tempass que gentilmente aceitaram fazer parte da banca de avaliação desta dissertação, em meados de janeiro. Especialmente, ao professor Rogério com quem tive a oportunidade de trabalhar, por ter estimulado em mim o fascínio pela antropologia.

À Ana Centeno e Vera Macedo, duas pessoas maravilhosas, que tive o privilégio de conhecer e que gentilmente abriram as portas de suas casas e contaram a história de suas vidas.

Aos demais interlocutores deste trabalho.

À minha família, por sempre me lembrar do que realmente era importante. Em especial a minha mãe, Gizele Vergara, que ao longo de sua vida lutou por mim e por meus irmãos de infinitas formas.

Aos meus irmãos, Matheus, Aline, Felipe e Marcos que sempre confiaram em meu trabalho e me deram apoio. Pela paciência que tiveram ao longo deste processo e compreensão com a minha ausência. Ao meu afilhado e sobrinho, Luiz Henrique, por conseguir entender porque a tia andava tão distante. Aos meus dois outros sobrinhos, Augusto e Pedro, que mesmo entendendo pouco da vida, me davam esperança e alegria. Às minhas cunhadas e cunhado, Carolina, Cristina, Thaís e Fábio, que muito me apoiaram.

À minha amiga de longa data Eveline. Por ser um ombro amigo sempre, por suas palavras de esperança e apoio. À contribuição que fez a esta dissertação, traduzindo o resumo para o inglês no dia 1º de janeiro.

RESUMO

RODRIGUES, Carolina Vergara. **Mulheres Negras em Movimento: trajetórias militantes, negritude e comida no Sul do Rio Grande do Sul**. 2012. 152f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

A crescente e atual mobilização de identidades negras no Atlântico Negro tem sido estimulada por elementos, objetos e práticas que partem de uma construção renovada da cultura negra. Tratam-se, sobretudo, de referências negras não-tradicionais relacionadas à modernidade. Tendo em vista esta assertiva e sua reverberação nas zonas e regiões mais longínquas do Atlântico Negro, o foco da análise a que se propõe este trabalho evidencia o processo de construção da negritude de um grupo de mulheres negras do extremo sul do Brasil. No decorrer do texto, identificamos e problematizamos os elementos mobilizados na afirmação da negritude. É dada especial atenção às comidas e pratos reproduzidos pelo grupo de mulheres observado, que vêm sendo classificados como gastronomia afro – entre estes, o “vatapá à moda gaúcha” e o quibebe. Em paralelo, o estudo descreve a emergência e consolidação do movimento negro e as bases da luta anti-racista local, ambos vinculados à trajetória de militância destas mulheres – agentes de pastoral negras.

Palavras-chave: Negritude. Trajetórias Militantes. Gastronomia Afro. Cultura alimentar.

ABSTRACT

RODRIGUES, Carolina Vergara. **Mulheres Negras em Movimento: trajetórias militantes, negritude e comida no Sul do Rio Grande do Sul**. 2012. 152f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

The growing and current mobilization of black identities in the Black Atlantic has been stimulated by elements, objects and practices that results from a new construction of black culture. Above all, is concerned black references non-traditional related to modernity. Given this statement and its reverberation in more remote areas and regions of the Black Atlantic, the focus of analysis is proposed in this work shows the process of building the blackness of a group of black women from southern Brazil. In the course of the text, we have identified and problematize the elements deployed in affirmation of blackness. Giving special attention to the food and dishes played by the group of women who have been classified as african gastronomy-among them the "vatapa gaúcho fashion" and the "quibebe". In parallel, the study describes the emergence and consolidation of the black movement and the basic struggle anti-racist site, both linked within the path of militancy of these women-pastoral agents black.

Keywords: Blackness. History Militants. African gastronomy. Food culture.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Localização do município de São Lourenço do Sul no mapa do Rio Grande do Sul	23
Figura 2 – Mapa físico do perímetro urbano do município de São Lourenço do Sul.....	24
Figura 3 – Mapeamento dos processos de ocupações do território gaúcho.....	29
Figura 4 – Vera Macedo no Jantar das Etnias.....	74
Figura 5 – Ana Centeno	78
Figura 6 – Poesia e foto de Maria Lina no cartão de visitas de Vera Macedo.....	94
Figura 7 – Mestre Griô Ana Centeno participa de espetáculo musical infantil – Histórias Cantadas – no Ponto de Cultura Odomodê.....	102
Figura 8 – Ana Centeno no Jantar das Etnias.....	104
Figura 9 – Ana Centeno expondo seus produtos no II encontro da rede mocambos.....	107
Figura 10 – Ana Centeno posando junto ao bebê Obama	107
Figura 11 – Alguns integrantes dos grupos no uso da cozinha e utensílios (Jantar das Etnias).....	122
Figura 12 – Ana Centeno preparando o vatapá (Jantar das Etnias).....	123

Figura 13 – Os pratos das APN's no buffet (Jantar das Etnias).....	125
Figura 14 – Vista do quiosque – Cozinha da Mãe Preta	126
Figura 15 – Placa, geralmente, exposta na área externa do quiosque, indicando haver ali gastronomia africana.....	127
Figura 16 – Faixa indicativa do nome do empreendimento.....	128
Figura 17 – Objetos utilizados na construção da estética afro do quiosque.....	128
Figura 18 – Estátua, boneca e licores, além das cores da parede e do papel da estante.....	128
Figura 19 – Atabaques e porongos que ornamentaram o quiosque, ao fundo a pracinha, e na linha do horizonte a Lagoa dos Patos	129

LISTA DE SIGLAS

APN's: Agentes de Pastoral Negras

CAPA: Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor

CEB's: Comunidades Eclesiais de Base

EIA/RIMA: Estudo de Impactos Ambientais/Relatório de Impactos Ambientais.

EMATER: Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural

FEE: Fundação de Economia e Estatística do Estado do Rio Grande do Sul

FNB: Frente Negra Brasileira

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MCNO: Movimento de Consciência Negra Organizado

MNU: Movimento Negro Unificado

PDT: Partido Democrático Trabalhista

RS: Rio Grande do Sul

TEN: Teatro Experimental do Negro

UNESCO: Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

CONVENÇÃO

Os trechos transcritos de entrevistas, cedidas pelos interlocutores da pesquisa, foram destacados em *itálico*.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
1.1 Notas sobre a pesquisa de campo e metodologia aplicada.....	17
2 REGISTRANDO A DIVERSIDADE ÉTNICO-RACIAL E OS DISCURSOS DE AUTO-IDENTIFICAÇÃO EM SÃO LOURENÇO DO SUL.....	22
2.1 Ocupações do território de São Lourenço do Sul.....	24
2.1.1 A presença indígena na região.....	24
2.1.2 Século XVIII: os portugueses se estabelecem e criam gado.....	27
2.1.3 O processo de territorialização negra.....	29
2.1.4 A realidade da população negra no pós-abolição.....	33
2.1.5 A colônia particular fundada por Jacob Rheingantz: os pomeranos no sul do Brasil.....	34
2.2 Discursos hegemônicos: São Lourenço do Sul como terra de pomeranos.....	37
3 MULHERES NEGRAS EM MOVIMENTO.....	42
3.1 A questão racial brasileira.....	43
3.2 Raça em perspectiva comparada: abordagens sociológica e antropológica.....	48
3.3 A constituição de um Movimento Negro no Brasil e suas diferentes fases.....	55
3.4 O Movimento Negro Lourenciano.....	61
3.5 A luta anti-racista em São Lourenço do Sul.....	69
3.6 Trajetória militante de Vera Macedo.....	74
3.7 Trajetória militante de Ana Hermelinda Centeno.....	78
4 CONSTRUINDO NEGRITUDE: APROPRIAÇÃO E “RESGATE” DE REFERÊNCIAS NEGRAS.....	85
4.1 A ressignificação de memórias familiares.....	87
4.1.1 A quitandeira Maria Lina e a quilombola destemida.....	91

4.1.2 Schwarz Guri, Alípio o combatente da Guerra do Paraguai e a namibiana Revokata.....	96
4.2 O reconhecimento como Mestres Griô.....	99
4.3 “Ser negra por fora”: construindo o afro.....	103
5 VATAPÁ E QUIBEBE: “RESGATE” E CONSTRUÇÃO DA GASTRONOMIA AFRO.....	113
5.1 O quibebe de ontem: memória alimentar familiar.....	115
5.2 Jantar Afro.....	119
5.3 Jantar das Etnias.....	120
5.4 Cozinha da Mãe Preta.....	125
5.5 Construindo a gastronomia afro.....	134
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	141
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	145
ANEXO A – Hino do Município de São Lourenço do Sul.....	152

1 INTRODUÇÃO

O estudo aqui apresentado propõe-se a analisar o processo de valorização, incorporação e adaptação de um conjunto de elementos e referências culturais negras, realizado por militantes negras do extremo sul do Brasil.

Atualmente, podemos perceber em torno destas referências a emergência de um discurso identitário, em que são tomadas como sinais diacríticos de uma negritude mobilizada. A partir de uma literatura recente que tem se dedicado ao tema da negritude, nos apoiamos na ideia de que elementos e objetos negros produzidos e difundidos em diferentes regiões do Atlântico Negro¹ estão sendo apropriados em uma lógica local. Nesse sentido, Sansone (2003) e Gilroy (2001) apresentam os modelos e referências de análise mais pertinentes à observação destes fluxos que operam do global para o local, e vice-versa.

A ideia de uma identidade negra vivenciada e auto-afirmada, só se faz inteligível ao destacarmos a trajetória de militância destas mulheres. Sabemos que o discurso da negritude não se encontra presente na totalidade da população negra brasileira, pois nem todas as pessoas mobilizam esta identificação, e não raro, entre elas ocorre à mobilização de identidades diferenciadas que, por algum período ou circunstância, são mais compensatórias. Em um contexto mais amplo, Munanga (2009) identificou um movimento pioneiro, desencadeado na década de 1930, de valorização de referências negras em que emerge a representação de negritude. Instigado por intelectuais europeus e africanos este movimento não teve apelo das massas, mas estimulou uma visão valorizada do homem negro e de sua identificação autônoma.

¹ Essa expressão encontra sentido em Gilroy (2001), cujas contribuições adentraremos ao longo do capítulo Construindo Negritude: Apropriação e resgate de referências negras.

Assim, abandonou-se a ideia de assimilação do negro que apenas o marginalizava na sociedade, substituindo-a por um discurso identitário. Os posicionamentos em torno do fenômeno, em comum, afirmavam que a negritude tratava-se de uma volta às origens, e também, de uma consciência racial. As referências e valores do mundo negro se envolveram em um discurso de originalidade.

As histórias de vida, e mais particularmente as trajetórias militantes, instigaram entre o grupo, a concepção de uma consciência racial. Esta, por sua vez, é diretamente relacionada à ideia exposta pelas interlocutoras sobre a negritude vivenciada, “ser negra por dentro e por fora”. Temos que a consciência racial é um dos elementos mobilizados na representação êmica de “ser negra por dentro”, ao passo que os objetos e referências negras, ligados a estética e performance, entre outros, estão direcionados a “ser negra por fora”.

Observamos lado ao consumo e incorporação de objetos negros envoltos em uma aura de modernidade, tais como, músicas, informações, e estetização do corpo negro, concomitantemente, a ocorrência de um processo de valorização de referências culturais negras tradicionais, dentre elas, comidas, memórias e práticas.

Sobre a dimensão da comida, a que demos especial atenção neste trabalho, identificamos um processo de hibridação das práticas alimentares, em decorrência de um rearranjo nos hábitos de consumo e saberes culinários entre o grupo pesquisado. Especificamos aqui que a pesquisa de campo foi realizada junto a um grupo de mulheres, agentes de pastoral negras², do município de São Lourenço do Sul, Rio Grande do Sul. Por conseguinte, este rearranjo envolveu, principalmente, a assimilação de novos alimentos e formas de preparo, e a adaptação destes com comidas e saberes tradicionais e/ou locais. Em síntese, este processo que resulta em uma valorização acentuada destas práticas, vem sendo reclamado pelo grupo de mulheres como gastronomia afro. Posto assim, evidenciamos a dimensão simbólica da comida (FISCHLER, 1995), e como ela torna-se um veículo importante para manifestar, expressar e identificar (MINTZ, 2001).

² No início da década de 1980, em âmbito nacional ocorre o surgimento dos agentes de pastoral negras, cuja bandeira de luta era a cidadania à população negra.

Em uma visão panorâmica do trabalho, no primeiro capítulo abordamos a diversidade étnico racial presente no município de São Lourenço do Sul. Registramos a presença dos diferentes grupos e populações que ocuparam o território, assim como os discursos identitários que emergem, ainda em um período recente. A relevância desse registro decorre da situação persistente de invisibilidade das populações que não se classificam como pomeranas/alemãs. Condição que vem sendo perpetrada no discurso oficial, de que São Lourenço é terra de pomeranos, daí a implementação de ações e projetos de patrimonialização das referências culturais pomeranas. Deflagrado este cenário, descrevemos algumas ações e atitudes que estão sendo tomadas pelo movimento negro da cidade – sobretudo pelas agentes de pastoral negras – a fim de reverter este quadro.

No capítulo 2 apresentamos, em síntese, as bases da mobilização racial da população negra de São Lourenço. Descrevemos os elementos que estimularam a criação do movimento negro, sua trajetória, as principais realizações, sua agenda e bandeiras de luta. Apresentamos, também, a trajetória militante de duas agentes de pastoral negras – Ana Centeno e Vera Macedo – lideranças negras que contribuíram significativamente para a emergência e consolidação de um movimento negro no município. Percebendo a influência ideológica de outros movimentos negros consolidados do Brasil na luta anti-racista da militância lourenciana, identificamos a trajetória social do Movimento Negro Unificado, assim como similitudes de projetos, ações e agenda.

A fim de circunstanciar o presente estudo a partir das teorias raciais brasileiras, ainda no capítulo 2 empreendemos um breve estado da arte deste campo que identificou, sobretudo, as principais vertentes, autores e posicionamentos que se dedicaram aos estudos raciais. Enfatizamos nesta resenha os paradigmas, rupturas e debates em torno das relações raciais no Brasil.

Ao longo do capítulo 3, adentramos no tema central do universo de pesquisa delimitado: trata-se do processo de construção e mobilização de referências culturais negras consolidadas, ora permeadas por símbolos da modernidade, ora envoltas em uma aura de tradição. Estas referências – que foram ressignificadas, assimiladas e adaptadas – revelam-se como sinais diacríticos de uma negritude vivenciada. Para

tanto, identificamos estes elementos, práticas e objetos negros e sua relação com o discurso da identidade negra veiculada pelas agentes. A estetização do corpo negro, a ideia de um legado e herança familiar, o reconhecimento como mestre griô³, entre outros, são alguns dos elementos problematizados nesse capítulo.

No capítulo 4, damos especial enfoque à referência cultural negra mais notoriamente mobilizada pelo grupo de mulheres. Tratamos, neste capítulo, da dimensão simbólica da comida, sobretudo observando a constituição de uma gastronomia afro, cujo corolário se expressa no preparo de dois pratos – o vatapá e o quibebe. Apresentamos, assim, as circunstâncias públicas em que esta gastronomia é preparada: no Jantar Afro, no Jantar das Etnias e no Quiosque da Mãe Preta. Posteriormente, abordamos o processo de hibridação em torno das práticas alimentares, que resulta na gastronomia afro reclamada pelas agentes de pastoral negras.

1.1 Notas sobre a pesquisa de campo e metodologia aplicada

Antes de tratarmos das notas a que proponho no título deste subcapítulo, esclareço que largamente utilizarei neste trecho de verbos conjugados na 1ª pessoa do singular e na 1ª pessoa do plural. Evidenciarei, por um lado nas linhas que seguem, mais do que uma descrição dos métodos empregados, mas estarei me situando enquanto pesquisadora no universo pesquisado, pelo qual fui impactada e modificada. Mas também, remeto as observações que foram concebidas em conjunto com a orientadora deste trabalho e professora Renata Menasche.

A pesquisa etnográfica, elemento tradicional e constitutivo dos estudos antropológicos, apresentou-se com um emaranhado de códigos, reciprocidades, discontinuidades e expectativas na relação entre pesquisadora/interlocutoras. O campo de investigação, ao mesmo tempo em que se mostrou denso (em vista das minhas vivências enquanto mulher jovem, branca e classe média baixa), revelou-se também

³ Mestre griô pode ser entendido como aquele/a que detém um saber tradicional e transmite oralmente este saber. Veremos mais sobre este ponto no capítulo 4.

sedutor e envolvente.

Por diversos momentos proporcionei-me afastamentos um tanto longos do campo de investigação, a fim de entender e analisar os dados e informações que havia apreendido junto às interlocutoras. Assim buscava tecer um fio interpretativo que ficava mais espesso a cada ida a campo.

Desde o início da pesquisa, ao trabalhar com histórias de vida em que escolhi nomear as pessoas no texto dissertativo, minha preocupação era de não fazer um desserviço a elas e, ao mesmo tempo, não expor fatos e informações que foram ditos, mas que não deveriam tornar-se públicos. Para tanto, me permiti sensibilizar com o universo semântico pesquisado. E me emaranhar nele, em sua rede de significações, tal como propõe Laplantine (1987).

A etnografia, de acordo com Laplantine (1987, p. 150), consiste em um envolvimento do pesquisador com o que estuda, em que ele deve “impregnar-se” do seu objeto, vivê-lo: “assim, a etnografia é antes a experiência de uma imersão total”, que pode trazer ao pesquisador o risco iminente, ao envolver-se com o que é vivido pelos interlocutores, de perder sua identidade. O que sugere o autor é deixar de lado a percepção de que pode existir um objetivismo e neutralidade na pesquisa antropológica, pois o que fundamenta o trabalho etnográfico é exatamente o emaranhamento do observador no próprio campo de observação. Ainda, a escrita antropológica deve apresentar as motivações e a subjetividade do observador na interação com o campo de análise.

Diante disso, afirmo que o universo de pesquisa nunca foi impessoal. A aproximação com as interlocutoras centrais, Ana Centeno e Vera Macedo, foi intensa. Em minha primeira ida a campo, fui à casa de Ana, conheci sua família e ela meu pai, tomei café lá, e isso que nunca havíamos nos visto na vida. Em meu segundo deslocamento a campo fui à casa de Vera acompanhada pelas irmãs Ana e Almerinda Centeno. Lá jantei e recebi o convite para dormir, que aceitei muito feliz. Ouso dizer que tive a oportunidade e o privilégio do campo me escolher, pois nesse período ainda me guiava o objetivo de empreender a pesquisa em comunidades rurais negras de São

Lourenço do Sul⁴.

A confiança estabelecida entre as interlocutoras/pesquisadora foi se desenvolvendo de forma gradual, o que, em um primeiro momento, significou desligar o gravador quando se tratava de temas delicados e, em um segundo, transformou-se em mais autonomia sobre o áudio das entrevistas, que passaram a ser ininterruptas. Acredito que o marco da relação de confiança e proximidade foi estabelecido na edição de 2010 do Jantar das Etnias – em que realizei observação participante. Nesse dia, eu ajudei na preparação do vatapá, e Almerinda pediu que eu posasse com ela para uma foto, que foi tirada com sua máquina.

De maneira geral, a observação participante foi o elemento central do trabalho de apreensão das subjetividades, jogos, dinâmicas, relações, simbolismos presentes no Jantar das Etnias – e no quiosque Cozinha da Mãe Preta⁵. De acordo com Cicourel (1980), a observação participante caracteriza-se pela inserção do pesquisador numa situação social, tornando-se um observador em relação de face-a-face com os seus observados, modificando e sendo modificado pelo contexto nativo. O que varia no método é o grau de envolvimento do observador no contexto nativo e sua aceitação depende antes do conjunto de opiniões morais tidas sobre ele entre os nativos.

Prosseguindo nos modelos de investigação da pesquisa, a história oral foi escolhida especialmente para apreender as narrativas que trataram da memória do consumo alimentar familiar, das receitas de família, dos processos de transmissão do saber-fazer dos pratos e de informações relacionadas à ancestralidade das interlocutoras. Tratou-se, sobretudo, de lembranças sobre o passado, não raro ressignificadas.

O modelo de apreensão dos fenômenos sociais como proposto pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2006) foi empregado metodologicamente na operacionalização da pesquisa de campo e da escrita. Tal apreensão, baseia-se em três etapas: o Olhar, o Ouvir e o Escrever. A primeira etapa é caracterizada, na antropologia, pelo olhar etnográfico, ou seja, um olhar mais disciplinado e relativizado

⁴ O primeiro projeto apresentado ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais compunha uma análise acerca do acesso e manejo de políticas afirmativas e processos de mediação nas comunidades negras rurais de São Lourenço do Sul.

⁵ Empreendimento do ramo da alimentação está situado à beira da Lagoa dos Patos.

sobre os fenômenos, objetos e interlocutores, carregado das teorias disponíveis acerca dos temas, que acaba por sofisticar a capacidade de observação do pesquisador. O Ouvir baseia-se na capacidade de obtenção do modelo nativo, classificado como “matéria-prima para o entendimento antropológico” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 22). Contudo, para chegar-se a este objetivo, é necessário, como aponta o autor, desenvolver com o interlocutor uma relação dialógica e, portanto, uma diminuição da assimetria de poder estabelecida entre entrevistador e entrevistado. Essa relação dialógica possibilita o encontro etnográfico, que Cardoso de Oliveira (2006) entende como resultante do confronto dos universos semânticos do pesquisador e do nativo. Por fim, o Escrever representa a volta do pesquisador a seu meio acadêmico, profissional. Caracteriza-se pela interpretação, ordenada através de categorias e conceitos básicos da antropologia, acerca dos dados obtidos através do Olhar e do Ouvir.

A pesquisa de campo se estendeu de agosto de 2009 a julho de 2011⁶. Ao longo destes quase dois anos, acumularam-se muitas horas de áudio das entrevistas gravadas, foram preenchidos três diários de campo e tive acesso ao diário/livro produzido por Ana Centeno – no qual constam várias informações sobre sua ancestralidade e registros sobre a história de vida da população negra do município⁷. Geralmente, eu me deslocava de Pelotas em um ônibus intermunicipal pela BR-116, até chegar na zona urbana de São Lourenço do Sul. Em algumas ocasiões, dormi na casa de Vera e aproveitei o dia seguinte para continuar a pesquisa.

Por fim, cabe explicitar que as motivações que levaram a eleger os temas comida e negritude, como foco da dissertação, só podem ser compreendidas à luz de minha trajetória acadêmica. Desde a graduação venho desenvolvendo artigos e pesquisas acerca da negritude e da etnicidade. Trabalhei como bolsista em um EIA/RIMA⁸, que teve como lócus comunidades tradicionais, como também cursei

⁶ Ingressei no Mestrado de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Pelotas, em abril de 2009.

⁷ Este diário, escrito a próprio punho por Ana Centeno, é um rico registro sobre as conquistas do movimento negro local e de suas bandeiras de luta, também faz pontuais observações sobre a condição de vida da população negra no pós-abolição, além de registrar dados pessoais relacionados a ancestralidade da família Centeno. O diário de Ana se configura como um material de pesquisa importante na construção deste trabalho, lado a pesquisa etnográfica. De acordo com Ana este material foi levado por representantes do movimento negro do município de Santa Maria (RS), com o intuito de mediar uma possível publicação.

⁸Estudo de Impactos Ambientais/Relatório de Impactos Ambientais.

disciplinas que abordavam a temática, escolhas que resultaram em minha monografia para a obtenção do título de bacharel em Ciências Sociais, pela Universidade Federal de Pelotas, em que tratei da ressonância de uma política afirmativa sobre o processo de auto-identificação entre moradores de uma comunidade negra rural do interior do município de Pelotas, sob orientação do professor Rogério Réus Gonçalves da Rosa. Os planos iniciais do projeto de pesquisa para a dissertação vinculavam-se a pesquisar em comunidades negras rurais, mas, diante de algumas dificuldades, o projeto foi reformulado. Em razão deste planejamento inicial em que tive o primeiro diálogo com as APN's, um rico universo de pesquisa foi apresentado. Assim, saindo do rural para o urbano e encontrando um novo universo de pesquisa, esta dissertação foi construída. Ainda, saliento a orientação da professora Renata Menasche, que me auxiliou na busca de uma análise satisfatória e de uma problematização adequada para o caso estudado, na medida em que os aspectos referentes aos saberes e práticas alimentares constituíam-se como interessante ponto de observação. Não posso deixar de fazer menção, também, à minha familiaridade com a comida, já que durante dez anos trabalhei no restaurante de minha família (literalmente, colocando a mão na massa).

2 REGISTRANDO A DIVERSIDADE ÉTNICO-RACIAL E OS DISCURSOS DE AUTO-IDENTIFICAÇÃO EM SÃO LOURENÇO DO SUL

Este capítulo inicial tem como fim descrever o processo de ocupação de São Lourenço pelos diferentes grupos e populações que no município se estabeleceram, evidenciando a dimensão multicultural e a diversidade étnico-racial da localidade. Além disso, tende a apresentar o caráter manifesto e as implicações da construção e reprodução do imaginário de São Lourenço como uma terra de pomeranos.

O contexto empírico a que se refere o estudo, o município de São Lourenço do Sul, está localizado na região sul do Estado do Rio Grande do Sul que, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2003), abarca uma população de aproximadamente 43 mil habitantes e uma área total de 2.031 km². Distante cerca de 190 quilômetros da capital Porto Alegre, São Lourenço faz parte da Microrregião da Lagoa dos Patos, e está localizada próxima aos limites da Serra dos Tapes. A principal atividade econômica do município é a agropecuária, com destaque para a criação de suínos e o cultivo de milho, feijão, arroz, batata, cebola, fumo, pimenta, alho e amendoim. Mais de 60% da população do município está na zona rural, sendo majoritária a presença de pequenas e médias propriedades. Ademais, outras atividades econômicas de importância no município são a indústria de couro e o turismo.

Os atuais limites físicos do município de São Lourenço do Sul estavam anexados à Vila de Rio Grande até fins de 1830. Em dezembro do mesmo ano, passaram a fazer parte do município de São Francisco de Paula, região onde se localiza atualmente a cidade de Pelotas.

De Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Boqueirão, passa a ser Vila de Nossa Senhora da Conceição do Boqueirão, em 1884. Contudo, é apenas em 1890 que foi criado o município (vila) de São Lourenço do Sul. É deste mesmo ano –

segundo Hammes (2010) – a expedição do primeiro documento oficial contendo a denominação Município de São Lourenço do Sul, sendo este emitido pelo Palácio do Governo. Em 1938, São Lourenço do Sul é elevado ao status de cidade.

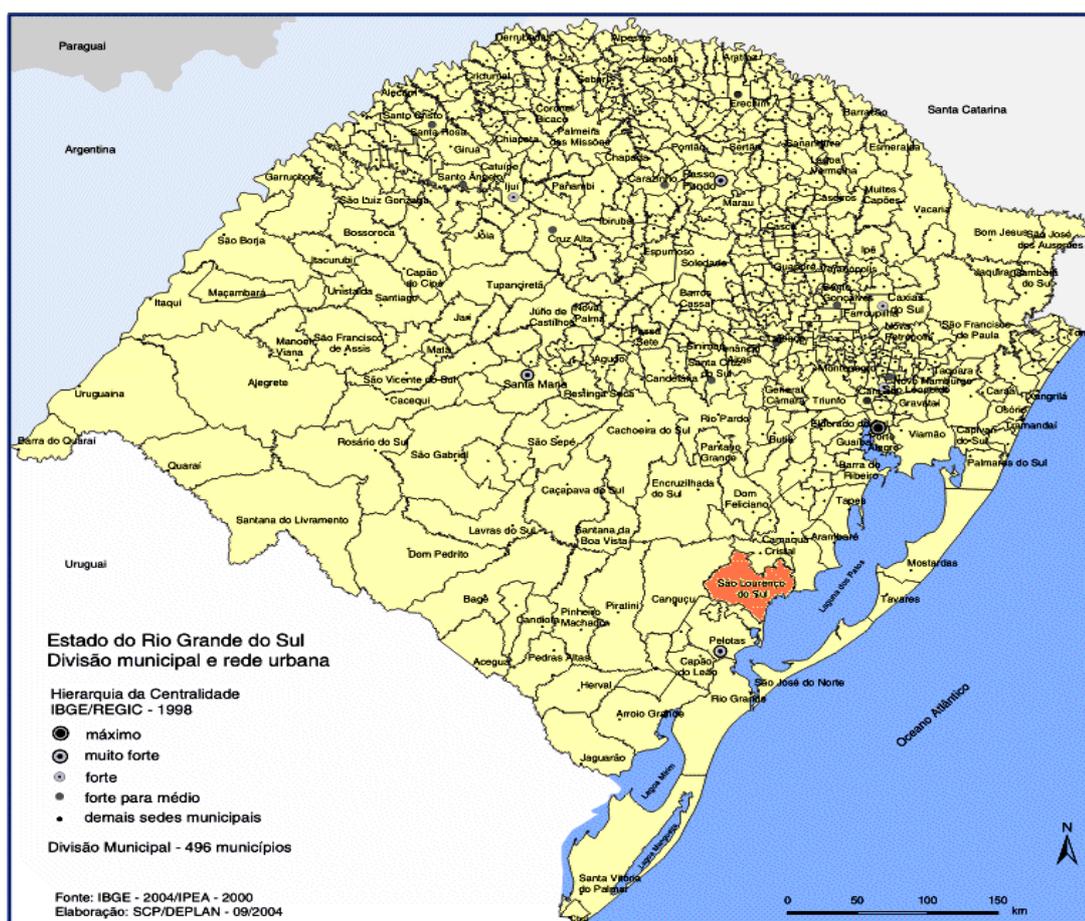


Figura 1: Localização do município de São Lourenço do Sul no mapa do RS.
Fonte: IBGE 2004 (adaptado pela autora).

A ocupação do território de São Lourenço do Sul, no entanto, vem sendo realizada desde tempos remotos por grupos indígenas, Tapes e Tupi-Guarani. Apenas em fins do século XVIII, a região foi receber seu primeiro residente europeu, uma sesmaria agraciada a um militar português. Doravante, ao decorrer da primeira década do século seguinte algumas famílias lusas se estabeleciam na região. Com grandes latifúndios, estas famílias criavam gado, utilizando mão de obra escrava. Em 1858, a partir de uma negociação entre um empreendedor alemão e um descendente de uma

das famílias lusas pioneiras, a então Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Boqueirão recebe a primeira leva de imigrantes alemães. Ademais, outros grupos em menor escala estabeleceram-se na região, posteriormente. Não obstante, a história da ocupação, territorialização e colonização do município reafirmam a diversidade étnico-racial presente nos dias de hoje. Acreditamos ser imprescindível afirmar e evidenciar a pluralidade de sujeitos, assim como, a diversidade étnico-racial que compõem a população lourenciana, deflagrando, também, as construções dos processos de invisibilidade.

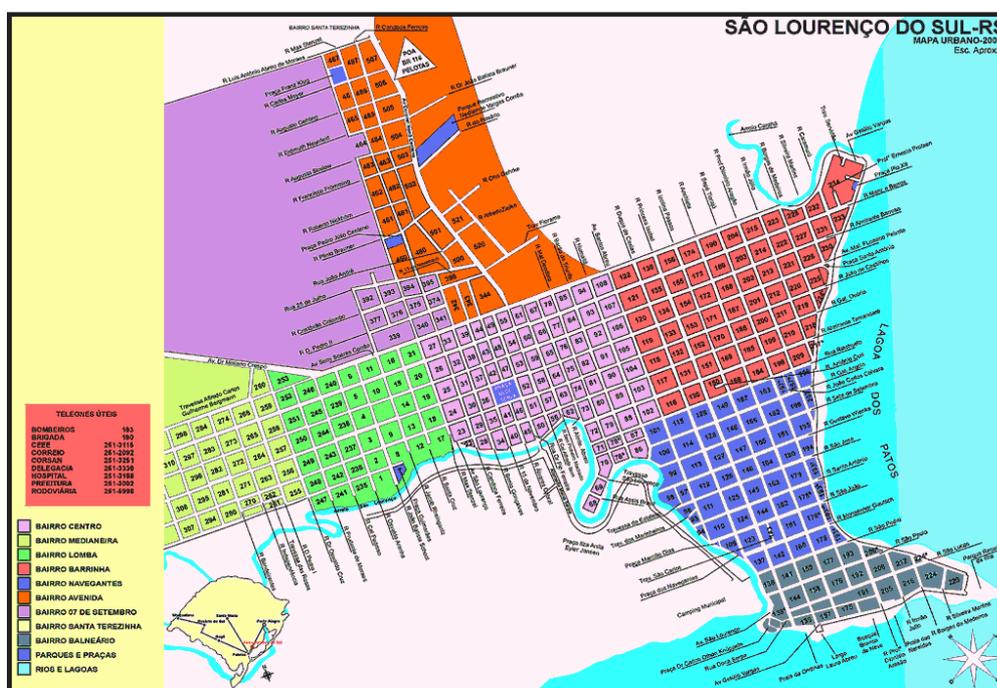


Figura 2: Mapa físico do perímetro urbano do município de São Lourenço do Sul.
Fonte: Domínio público, internet.

2.1 Ocupações do território de São Lourenço do Sul

2.1.1 A presença indígena na região

A área que compreende hoje o município de São Lourenço do Sul, de acordo com estudos arqueológicos, foi uma região habitada por índios Tupi-guarani. Brochado (1975) afirma que os Guarani, classificados na família linguística Tupi-guarani, por pertencerem a uma cultura caracterizada arqueologicamente pela sua cerâmica típica e etnograficamente pela sua língua, começaram a penetrar no estado do Rio Grande do Sul a partir do século IV da era cristã. Este primeiro período, correspondente a primeira imigração, se caracteriza pela dispersão de indígenas da tradição cerâmica Tupiguarani do alto Paraná, que adentraram o estado do RS pela sua porção setentrional, atravessando o rio Uruguai. O período que compreende a segunda imigração, no entanto, se caracteriza pelos deslocamentos dos Guarani através dos cursos de água do mar costeiro, utilizando principalmente o sistema lacustre litorâneo. Assim, entre os séculos IX e X, ocuparam a faixa costeira até o extremo sul da Lagoa dos Patos (BROCHADO, 1975; ROGGE, 2004). A ocupação das regiões próximas a Lagoa dos Patos deu-se, principalmente, pela rápida expansão demográfica que impelia os Guarani a sair das ótimas várzeas com solo e rios férteis a procura de regiões ociosas, e que se classificavam como não tão desejáveis. Neste movimento, as aldeias não mais se fixavam próximas aos rios, passando a se localizar no alto de coxilhas e em terrenos muito íngremes. Brochado (1975) observa um empobrecimento da cultura Guarani, quando este contingente passou a ter a necessidade de explorar ambientes cada vez menos produtivos. Contudo, fora constatado que indígenas portadores de outra tradição cerâmica, a Vieira, podem ter ocupado as áreas próximas a Lagoa dos Patos. A hipótese é de que os portadores desta tradição tenham realizado um movimento de expansão no sentido sul-norte, entrando no RS pelo país vizinho Uruguai (ROGGE, 2004).

Os índios Carijó, também chamados localmente de Patos, pertencentes à família Tupi-Guarani, ocuparam a região que vai da costa do Atlântico à costa da Lagoa dos Patos. Já a porção de terras localizadas sobre a costa ocidental da Lagoa dos Patos e às margens do Guaíba foi ocupada por índios Aracanes, de acordo com Jackes (1912). Ademais, há a indicação de que índios Tapes tenham ocupado uma grande serra próxima a Lagoa dos Patos, de nome Serra dos Tapes. Esta elevação geográfica compreende regiões dos municípios de Pelotas, Canguçu, São Lourenço do Sul e

Piratini. Há, ainda, registros da presença de índios Tapes, no século XVIII, na Vila do Rio Grande sendo que em livros Paroquiais de Batismos e óbitos de 1737 a 1749 foram registrados 79 batismos e 25 óbitos de índios Tapes. No ano de 1753, há registro da criação da Aldeia de Nossa Senhora da Conceição⁹ para abrigar índios Tapes (QUEIROZ, 1987).

Inúmeros artefatos arqueológicos encontrados no município, em sua maioria cerâmicas, pontas de flechas e boleadeiras de pedra, podem evidenciar a ocupação indígena na região. De acordo com Hammes (2010) – médico-radiologista natural de São Lourenço do Sul – que entre o fim da década de 1980 e início dos anos 2000 dedicou-se a historiografia local, estes artefatos foram encontrados nas localidades de Picada Feliz, Rincão dos Azevedo e Monte Alegre, todas situadas na zona rural do município. Entretanto, ele afirma que muitos agricultores não trazem a público os artefatos encontrados em suas propriedades, geralmente por receio de serem contatados por arqueólogos. Assim, muitos destes artefatos são negligenciados, ou mesmo destruídos.

A presença outrora de uma população indígena na região pode ter persistido, pois alguns relatos presentes nas entrevistas realizadas afirmaram haver pessoas com domicílio fixo, seja na zona rural ou urbana, com fenótipo marcadamente indígena. Em um destes relatos foram apresentados trechos da história de vida de uma "mulher bugre", que morou durante jovem na Barrinha¹⁰, bairro popular do município que margeia a Lagoa dos Patos. Esta mulher apresentava uma trajetória de ascensão social, e de maior escolaridade que seus familiares, tendo cursado ensino superior. Nesta condição, passou a afirmar que havia deixado de viver como "bicho". A avó desta pessoa, segundo estes relatos, era uma pessoa conhecida na localidade e constantemente procurada para realizar benzeduras e tratamentos com ervas, que cultivava em sua casa. Outro relato pertinente apontava para a presença de "descendentes de indígenas" na localidade do Coqueiro.

⁹ A vida religiosa na aldeia era de responsabilidade de padres jesuítas, mas a força de trabalho destes índios era explorada pelas autoridades coloniais (QUEIROZ, 1987).

¹⁰ Ver localização na figura, Mapa físico da área urbana do município.

2.1.2 Século XVIII: os portugueses se estabelecem e criam gado

Originalmente, as primeiras ocupações de portugueses do continente ou dos Açores, na região de São Lourenço do Sul, se deram no final do século XVIII, por razão da doação de terras da Coroa Portuguesa a militares luso-açorianos. O primeiro registro de propriedade de terras na região, que cobre o atual município de São Lourenço do Sul, trata-se de uma petição do ano de 1780, assinada pelo governador da Província de São Pedro em que se concedia ao sargento-mor, Rafael Pinto Bandeira, vasta faixa de terras. Entretanto, o militar nunca se estabeleceu ou mesmo domiciliou na região de São Lourenço. O primeiro residente de origem portuguesa foi José Cardoso Gusmão, a quem, segundo Hammes (2010), foram concedidas terras na região no ano de 1786.

Através da “política de casais”, em que casais açorianos eram enviados a regiões de Santa Catarina e a Vila de Rio Grande para lá se estabelecerem, a Corte Portuguesa pretendia resguardar o território brasileiro das ofensivas espanholas. Mesmo após a assinatura do Tratado de Madri, em 1750, ocorreram inúmeras correntes de deslocamento de casais açorianos, ou mesmo, portugueses do continente, capitaneadas pela Coroa Portuguesa (QUEIROZ, 1987). Nesse contexto de imigrações e posteriormente de ocupações em território gaúcho, o alferes Joaquim Gonçalves da Silva, natural do Bispado de Lamego (Portugal), casou-se com Perpétua da Costa Meirelles, com a qual teve dez filhos, entre eles Bento Gonçalves da Silva¹¹ e Anna Joaquina Gonçalves da Silva. Anna herdou grande faixa de terras, que se estendiam desde a margem direita do rio Camaquã até o arroio São Lourenço. Casou-se, por sua vez, com José da Costa Santos, que adquiriu mais tarde a área de terra da margem direita do arroio São Lourenço e o sobrado nele erguido, rebatizando a propriedade com o nome de Fazenda de São Lourenço do Sul, em razão de sua crença e devoção ao santo, no início do século XIX. A fazenda tinha como principal atividade a pecuária e o charque, sendo inúmeros os escravos que trabalhavam na produção (HAMMES, 2010).

¹¹ Bento Gonçalves seria o principal líder da Revolução Farroupilha, ocorrida entre 1835 e 1845.

Outras tantas estâncias com criação de gado, com fins para a produção de charque, estabeleceram-se na região de São Lourenço e cidades vizinhas. Os proprietários, geralmente, tinham um parentesco entre si, como podemos observar na história dos descendentes de Bento Gonçalves da Silva e Anna Joaquina Gonçalves da Silva. Assim, Perpétua Justa, filha de Bento Gonçalves, casou-se com Ignácio José d'Oliveira Guimarães, passando a ter duas propriedades com criação de gado no interior do município. Já Teresa d'Oliveira Guimarães, neta de Bento Gonçalves, casou-se com seu primo José Júlio Centeno, e passa a também ter propriedade na região. Por sua vez, sua filha Teodorica casa-se com João Alfredo Crespo. Estas famílias são responsáveis por abastecerem boa parte do gado destinado à produção saladeiril nas charqueadas, e utilizaram largamente a mão-de-obra escrava para tal. É importante observar que alguns dos sobrenomes destas famílias, como Centeno e Crespo, foram dados aos escravos de posse delas¹².

No início do século XIX já era possível observar a formação de núcleos de habitações em zonas distantes das estâncias onde se criavam gado. Os aglomerados surgiram inicialmente nas localidades de Campos Quevedos, em Boqueirão Velho e em Boqueirão, sendo que possivelmente tenham sido ocupados também por paulistas¹³. De acordo com Hammes (2010), entre os anos de 1848 e 1849, há registro da Igreja de Nossa Senhora da Conceição do Boqueirão de que foram batizadas 66 crianças cujos avós, em maioria, eram naturais de São Paulo.

Vejamos no mapa, da página seguinte, as indicações dos territórios ocupados pelos açorianos no Rio Grande do Sul.

¹² De acordo com uma das principais interlocutoras deste trabalho, Ana Centeno, os escravizadores davam seus sobrenomes a seus escravos. Contudo, não se sabe se era somente para alguns destes ou para todos. E se isso ocorreu durante a escravidão, ou após a abolição. Sobretudo, ela acredita e afirma que esta prática tinha como fim demonstrar a posse da pessoa negra nas mãos dos senhores e sinhás. Sobretudo, constatou-se que é grande o número de pessoas, com a tez escura, que tem como sobrenome Soares, Crespo e Centeno, no município de São Lourenço do Sul.

¹³ A primeira migração de paulistas em número circunstancial à Vila de Rio Grande data de 1737, quando 102 famílias chegaram ao Presídio, e logo foram incorporadas ao trabalho nas fortificações (QUEIROZ, 1987).

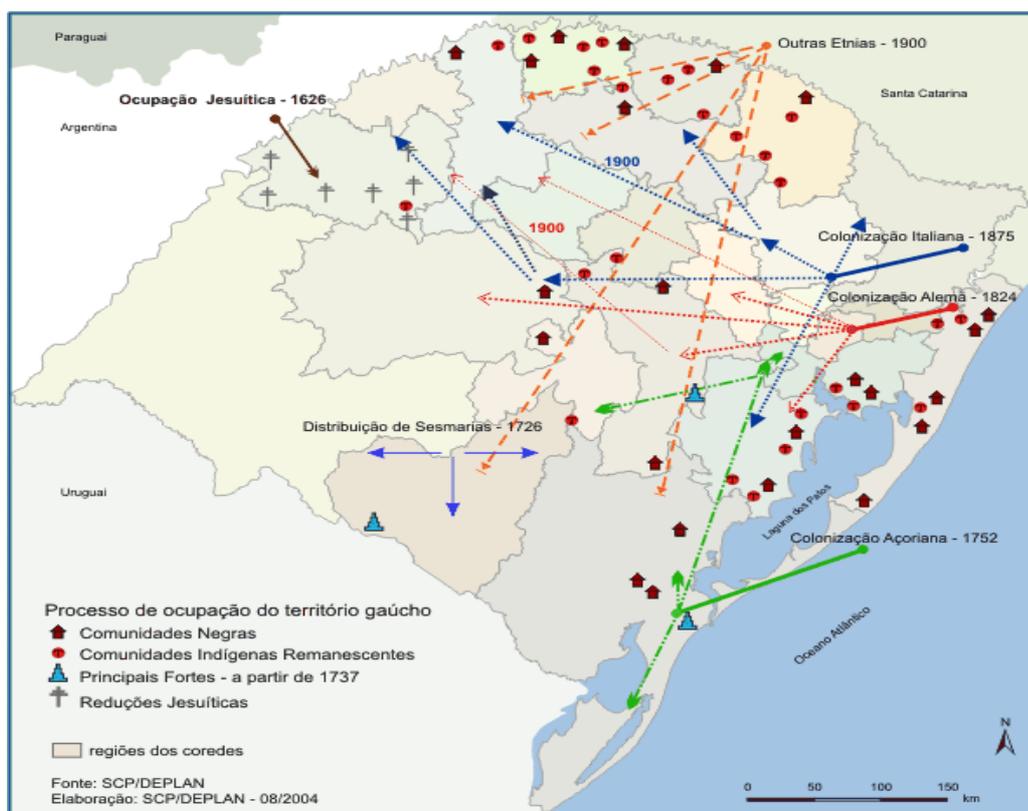


Figura 3: Mapeamento das ocupações do território gaúcho.
Fonte: FEE/ IBGE, 2004.

2.1.3 O processo de territorialização negra

Acreditamos que grande parte do contingente populacional negro de São Lourenço do Sul descende de escravos das estâncias e charqueadas, estabelecidas na região entre os séculos XVIII e XIX. Esse fato pode ser observado pela grande quantidade de pessoas com sobrenomes como Centeno, Crespo e Soares, residentes atualmente no município. Entretanto, segundo a historiografia não há um consenso acerca da origem étnica dos africanos aprisionados que foram trazidos da África para o Rio Grande do Sul (direta ou indiretamente), pois a denominação que fora agregada a eles era dos portos onde foram embarcados nos navios negreiros, e não realmente de seus lugares de origem. Segundo Maestri (1984), há uma grande concentração de

pessoas escravizadas que foram trazidas pelos portos de Angola e Benguela¹⁴. O local de entrada do escravo no RS, de origem africana, era o porto de Rio Grande.

Registros apontam que no decorrer do século XVIII o trabalho escravo foi utilizado em diversas atividades, tais como em olarias, no transporte aquático, na produção artesanal-manufatureira, nas charqueadas, nos criatórios e na produção de alimentos destinados ao consumo local e de alguns gêneros para exportação (MAESTRI, 2006, 2009).

Com o desenvolvimento das charqueadas, na última vintena do séc. XVIII ocorreu uma centralização do regime escravista na economia gaúcha (LONER, 1997). Nesse período, os cativos somavam quase um terço da população do estado – o Rio Grande do Sul, até a abolição, era considerado uma das principais províncias escravistas do Brasil, em decorrência do seu alto número de escravos (MAESTRI, 2006). Muitas charqueadas estavam sediadas na Vila de São Francisco de Paula, em maioria estabelecidas às margens do Arroio Pelotas. A partir de relações estabelecidas com grandes centros comerciais do Brasil, o charque, era escoado principalmente para o Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco e Cuba, tendo como fim a alimentação dos escravos (MAESTRI, 2002). Registros indicam que havia entre 60 e 80 escravos na moderna charqueada¹⁵. Esta grande concentração de escravos na atividade saladeiril pode ser observada no número de habitantes da Vila de São Francisco de Paula, sendo que em 1833 havia 10.873 habitantes e, desses, 5.623 eram cativos, 3.911 livres, 1.137 libertos e 180 índios (MAESTRI, 1984, 2002).

Os relatos e as observações das viagens empreendidas na região sul do estado -de Auguste de Saint-Hilaire, em 1820, e de Nicolau Dreys, em 1839 - apontam para uma relação de interdependência entre as estâncias e as charqueadas. Em suma, as estâncias forneciam o gado que nas charqueadas seria abatido e processado, para logo ser vendido em forma de charque, peles de couro, sebo, graxa, a negociantes. Todavia,

¹⁴Maestri (2002) afirma que nas charqueadas na região de Pelotas, entre os anos de 1858-1887, havia uma grande quantidade de negros de origem Minas, os registros apontavam 120 pessoas, e na sequência, 41 congos, 36 Moçambiques, 29 Benguelas, 28 Angolas, 23 Rebolos e 22 Nâgos, sendo o restante grupos de origens diferentes e variando cada de uma a 19 pessoas.

¹⁵ A moderna charqueada, consolidada a partir de 1780, faz oposição à fabricação artesanal e rústica do charque. Novos instrumentos são agregados ao sistema produtivo, assim como o uso de mão-de-obra escrava. As charqueadas, neste período, movimentaram grandes fluxos econômicos no Estado do Rio Grande do Sul, Pelotas era considerada um grande pólo escravista. (MAESTRI, 1984).

alguns charqueadores eram também proprietários de estâncias (MAGALHÃES, 2000,2002). Na região de São Lourenço do Sul, de acordo com Hammes (2010), temos menção de pelo menos um estancieiro criador de gado, que também acumulava o título de charqueador, Ignácio José d'Oliveira Guimarães. Sobre, as informações apontam que, no século XIX, a principal atividade do atual município era a larga criação de gado, tendo como destino as charqueadas. Sobre a dimensão destas atividades na economia gaúcha:

Existem, no Rio Grande, duas classes de estabelecimentos dos quais emanam os principais elementos da riqueza provincial; queremos falar das estâncias, onde se criam tão numerosas manadas de gado, de animais muares, cavalares, lanígeros etc., e das charqueadas, onde se mata uma grande proporção do gado do país para se beneficiar e entregar-se ao comércio a carne, o couro e todos os mais detrimientos úteis (MAGALHÃES, 2000, p. 86).

Nas charqueadas, as jornadas de trabalho dos escravos alcançavam mais de 16 horas diárias, e eram mantidas sob muita repressão¹⁶. Os cativos eram rigidamente castigados e controlados por seus proprietários e capatazes, tanto em suas atividades produtivas, quanto sociais e espirituais, gerando variadas práticas de resistência. Esta resistência, do escravo em relação à vida opressiva e desumana a que estava submetido, se concretizava de várias formas, seja por fuga, justicamento e suicídio, ou mesmo, por oposição e sabotagem ao trabalho (MAESTRI, 1984; LONER, 1997). A partir de 1834, há documentação de vários escravos terem fugido de charqueadas situadas nas margens do Arroio Pelotas, em direção a Canguçu e a Serra dos Tapes, assim como no arquivo histórico de Pelotas documentos comprovam que em 1835 havia um agrupamento quilombola itinerante que radicalmente desafiava a ordem escravista. Os escravos do quilombo Manoel Padeiro, em torno de 15 pessoas, eram responsáveis por inúmeras mortes e diversos saques a propriedades da Serra dos Tapes. Seu chefe era Manoel, escravo fugido de profissão padeiro. Contudo, o bando foi capturado, quando houve na região uma grande incursão repressiva (MAESTRI,

¹⁶ Podemos observar no texto de ficção de 1874 de Alberto Coelho da Cunha, reproduzido na íntegra em Magalhães (2002, p. 187), que o tratamento recebido pelos escravos de seus capatazes era de extrema violência e desumanidade. Dizia ele “Já por três vezes o hospital encheu-se de carneadores semimortos de cansaço (...)”, os castigos eram deflagrados pela mão de carrascos, ao desandar sovas de laço nos escravos. E para sustentar-se o escravo no frio a trabalhar, copinhos de cachaça eram distribuídos. Apesar de ser publicado originalmente como texto de ficção é importante analisar que o autor era filho de um grande charqueador, Felisberto Inácio da Cunha, o Barão de Correntes.

1984). Houve também uma repressão à tentativa de insurreição de escravos Minas na Vila de São Francisco de Paula, em 1848. O plano era de fuga em massa de 200 escravos, mas estes foram presos e castigados antes da ação (MAESTRI, 1984). Portanto, a grande documentação existente acerca de aquilombamentos de escravos fugidos de estâncias e charqueadas, na região da Serra dos Tapes, leva a crer que alguns tiveram sucesso nas empreitadas. Essa hipótese levantada é confirmada pelos relatos e narrativas de interlocutores sobre a origem de duas comunidades negras rurais de São Lourenço do Sul (ver capítulo 3 – 3.1.1).

Ao pensarmos sobre as possibilidades de ocupação dos espaços e terras pelos ex-cativos e seus descendentes no município, deparamo-nos com o processo de territorialização negra e segregação espacial nos rincões e várzeas. Acreditamos que a formação das comunidades negras rurais do município ocorreu através de processos de aquilombamento, posse, deixa, doação, compra, etc¹⁷. Seyferth (1996), ao pesquisar documentos e textos do governo imperial referentes às campanhas de colonização no Brasil, observa que há uma ausência de referências à participação de trabalhadores nacionais, negros e mestiços no sistema de colonato de pequena propriedade, fato que se deve à representação de que o negro seria – por critérios de inferioridade e hierarquização, associados a uma suposta natureza racial e moral – incapaz e desqualificado para produzir em um sistema de livre iniciativa. Nesse sentido, a Lei de Terras de 1850, vem a dificultar e criar obstáculos ao acesso da população negra a terra. Atualmente, as comunidades negras rurais do município – Picada, Rincão das Almas, Torrão, Coxilha Negra e Monjolo – obtêm a certidão de auto-definição¹⁸ enquanto Comunidade Quilombola, emitida pela Fundação Cultural Palmares. Contudo, a demarcação e a titulação das terras, com base no decreto federal nº. 4.887 de 2003, de responsabilidade do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) não foram ainda realizadas.

¹⁷ A categoria analítica “quilombo”, de acordo com as novas discussões e produções teóricas da Antropologia, refere-se à inclusão de doações de terras realizadas a partir da desagregação de lavouras de monoculturas e pecuária; da mesma forma, a compra de terras pelos próprios escravos, mediante a desestabilização do sistema escravista; além, de terras conquistadas por negros pela prestação de serviço de guerra; igualmente, as chamadas terras de preto ou terras de santo, originadas por serviços prestados a alguma ordem religiosa (ALMEIDA, 2006).

¹⁸ As certidões foram entregues as lideranças em evento realizado em 19 de fevereiro de 2010, na cidade de Pelotas, no qual estive presente.

2.1.4 A realidade da população negra no pós-abolição

Assim como no restante do Brasil, em São Lourenço do Sul a abolição da escravidão não modificou as estruturas de poder que subjogavam os negros na sociedade. A falta de políticas, ações e projetos que realmente integrassem a população na sociedade, certamente perdurou a negação de cidadania à demanda. Não obstante, as possibilidades de ascensão social eram quase inexistentes, sendo a condição de vida da população negra bastante precária, sobretudo nas primeiras décadas do século XX. Sobre este cenário do pós-abolição,

nesta época São Lourenço já estava andando com suas próprias pernas, e os negros começavam a firmar-se enquanto famílias nos arredores da cidade. Se agruparam, também, independente de serem da mesma família, o único laço que os unia era situação da extrema miséria em que se encontravam. Empurrados pelo sistema seguiam para a periferia, morar em ranchos, de beira de chão ou de pau a pique, feito com fachos de vassouras e barro, que cobriam com capim para fazer o telhado. Os utensílios domésticos quase sempre eram caixotes como móveis, as camas eram de tarimbas feitas com estacas, os colchões eram de juta e cheios de macega; canecas, pratos e até panelas eram latas de vários tamanhos. Quase em nenhuma casa tinha fogão, por isso, cozinhavam seus alimentos dependurados nos ganchos em cima das labaredas do fogo. Que geralmente era feito de dia na rua, e de noite no verão; no inverno faziam no meio da casa. (Trecho do Diário de Ana Centeno)

Algumas das ocupações comuns aos escravos urbanos de outras regiões do estado do Rio Grande do Sul, como de lavadeiras, cabungueiros, quitandeiras, cozinheiros, carregadores de água e mercadorias, além do trabalho doméstico, persistiram no pós-abolição (MAESTRI, 2001). Em São Lourenço, através da pesquisa de campo realizada, encontramos referência de várias destas ocupações. As quitandeiras preparavam seus doces e quitutes e vendiam na praça central da cidade. Também era comum as mulheres negras trabalharem em serviços domésticos nas casas de famílias abastadas. Outra atividade que persistiu era de lavadeira (o), sendo que as roupas eram lavadas no córrego da Avenida Garibaldi e aos fundos do atual Pérola Tênis Clube. Relatos indicam que muitas famílias garantiam o sustento em lavar e passar roupa.

As atividades desenvolvidas pelos homens eram, sobretudo, de estivadores, carregadores de água, mercadorias, além de corte e venda de lenha, trabalhos nas mangueiras, tirando leite e limpando currais, capinar pátios, pescar (para consumo e

comércio), venda de ferro velho, ossos e vidros. Outra ocupação tradicional do período escravista que perdurou foi o recolhimento de esgotos e fezes para zonas afastadas do perímetro central. Os cabungueiros¹⁹ ou enfezados recolhiam os dejetos em barricas que carregavam em zorras ou diretamente nas costas.

A categoria “filho de criação” é recorrente nas entrevistas, uma vez que muitas crianças e adolescentes oriundos de famílias pobres eram trazidos para morar e trabalhar em casas da zona urbana, ou mesmo em sítios e estâncias da zona rural. Já as atividades mais especializadas garantiam uma relativa ascensão social da população negra, tais como sapateiros, parteiras, costureiros, ferreiros, alfaiates, construtores, motoristas, porteiros e policiais. Algumas pessoas, geralmente idosas, detinham status por realizarem trabalhos de cura com ervas e chás, além de benzer e fazer simpatias.

2.1.5 A colônia particular fundada por Jacob Rheingantz: os pomeranos no sul do Brasil

Os primeiros imigrantes europeus a chegarem a São Lourenço do Sul e estabelecerem-se no regime de colonato tinham origem, sobretudo, na região da Pomerânia e da Renânia²⁰ (WILLENS, 1980). De acordo com Coaracy (1957), tem-se notícia de que o Coronel José Antônio de Oliveira Guimarães, neto de Anna Gonçalves da Silva e José da Costa Santos teria, em meados de 1850, negociado com Jacob Rheingantz a parcela de terras que faz divisa com a Serra dos Tapes. Rheingantz – de nacionalidade alemã – contatou também o Governo Imperial, negociando a aquisição de terras devolutas na região. Em 1857 vai à Prússia (atual Alemanha) a fim de divulgar

¹⁹ O termo cabungueiro originou-se de “cabungo”, buraco situado nos quintais, no qual eram depositados os dejetos fecais. A palavra “cabungo”, muito utilizada durante o Brasil Colônia, provém do étimo *Kibungo*, do quimbundo (MAESTRI, 2001).

²⁰ Até o século XIX, a Pomerânia pertencia à província da Prússia, sendo formada pela região que, após a constituição do Estado Alemão, seria repartida entre os domínios da Polônia e da Alemanha. A Renânia é uma região do oeste da Alemanha, nas duas margens do médio e baixo Reno, rio do qual tira seu nome.

sua campanha de colonização no sul do Brasil, e em 1858 funda a Colônia privada de São Lourenço do Sul.

As campanhas de colonização públicas, capitaneadas pela corte brasileira, tinham como intuito garantir a colonização e ocupação de territórios inabitados. No Brasil meridional, esta modalidade de colonização começou a povoar as terras gaúchas com imigrantes germânicos em 1824. Com um fim diferenciado, as colonizações particulares/privadas, que começaram no estado no ano de 1855, visavam aos administradores oportunidades de negócios e lucros. Entretanto, foi a partir da segunda metade do século XIX que aportou em terras brasileiras um grande contingente europeu. As ocupações se davam, em maioria, em regime de pequenas propriedades rurais familiares. Entre as motivações dos imigrantes alemães em deixar suas pátrias mãe, estava o crescente empobrecimento e impossibilidade de adquirir terras produtivas. E mesmo, entre os originários de zonas urbanizadas da Alemanha, como os que tinham ofícios especializados, havia o temor de proletarização (WILLENS, 1980).

No ano de 1877, havia aproximadamente seis mil habitantes e 16 escolas na região (fundadas e mantidas pelos colonos alemães), e o idioma utilizado para comunicação era o alemão, mesmo nas escolas (COARACY, 1957). Contudo, segundo Jean Roche (1969), estima-se que, entre 1900 e 1950, São Lourenço do Sul perdeu aproximadamente 25%, de seu contingente populacional, em virtude de deslocamentos para os municípios de Pelotas e Canguçu.

Outros imigrantes europeus, e mesmo árabes, estabeleceram-se em menor número em São Lourenço do Sul. Italianos direcionaram-se à região de Boqueirão, a partir de 1860. Algumas famílias judias estabeleceram-se na zona urbana, em meados da década de 30, e desenvolveram atividades comerciais. Alguns libaneses a partir da década de 20, também, dedicaram-se ao comércio. Ademais, outros grupos se estabeleceram no município no século XX, dentre eles descendentes de poloneses, palestinos, franceses, espanhóis, húngaros e japoneses (HAMMES, 2010).

No tocante aos descendentes dos alemães imigrantes, houve diversas tentativas em manter, reproduzir e “resgatar” práticas culturais e sociais das primeiras gerações estabelecidas na região, paralelamente ao processo de incorporação e difusão de práticas, valores e relações com outros grupos étnico-raciais. Todavia, em

uma observação ligeira podemos classificar segmentações na identificação étnica dos descendentes deste contingente de imigrados. Os discursos auto-identitários apontam para duas segmentações, de indivíduos de origem pomerana e de origem alemã. Ou seja, todos aqueles que não têm suas origens remontadas à região da Pomerania, são classificados como alemães. Atualmente, esforços foram empreendidos na busca das referências de origem das famílias de imigrantes (ver HAMMES, 2010). Esta segmentação é reforçada por sinais de distintividade, como a presente entre o dialeto pomerano e a língua alemã. Contudo, esta segmentação opera mais na dimensão das discursividades do que na reprodução de sinais diacríticos diferenciados. Neste sentido, ora afirma-se uma identificação pomerana, ora alemã, com base em elementos e práticas comuns a ambos os grupos autoafirmados. Ademais, interesses econômicos influem, como os ligados aos investimentos no setor turístico e industrial, em momentos em que as segmentações são valorizadas.

Atualmente, existem diversas atividades econômicas relacionadas à segmentação da autoidentificação pomerana no município. Estas atividades vão desde empreendimentos turísticos, como o Caminho Pomerano, onde o turista entre outras coisas, se familiariza a partir da narração de guias turísticos e empresários da rota com algumas práticas comuns aos pomeranos imigrados, além de visitar propriedades rurais, visitar um pequeno acervo de objetos dos primeiros imigrantes; ter acesso a comercialização de alguns artesanatos “típicos” e ter a oportunidade de consumir as “típicas” comidas, seja em degustações, ou mesmo em almoços e cafés coloniais - sendo todos os elementos considerados “típicos” sob a classificação de pomerano. Há também as atividades relacionadas à pequena indústria alimentar, muitos produtos são embalados com o rótulo Pomerano. Estes produtos podem ser derivados do leite, como ricota, iogurte, manteiga, nata, mas também cucas, bolachas, entre outros. Alguns produtos, de fabricação mais artesanal, alcançam apenas o mercado interno, mas de forma crescente, muitos produtos, principalmente os derivados do leite, vêm sendo escoados e comercializados com comércios de grande porte das cidades vizinhas a São Lourenço, como Pelotas. Por certo, podemos afirmar que recentemente ocorreram tentativas de “resgatar” e reproduzir uma cozinha pomerana, em que determinados pratos tornam-se corolários da tradição alimentar pomerana, dentre eles o peito de

ganso defumado, o *rievelsback* (bolinho de batatas frito), o caldo e o *schnaps*²¹ (espécie de cachaça, também chamada localmente por *Maischnaps*). Contudo, uma análise mais apurada deve relacionar a dimensão ritual e pública em que na maioria das vezes estas comidas são servidas, além dos interesses e as estratégias econômicas envolvidas.

Diversas festividades são realizadas em São Lourenço, classificadas como eventos tradicionais alemães e pomeranos. Dentre estas, conforme dados apontados por Hammes (2010), estão o *Fritz-Jantar*, realizado desde 1981; a *Südoctoberfest*, realizada em outubro, desde 1988, a *Kolonistenfest* (festa do colono) que é realizada em julho e a *Bierfest*, que é realizada desde 1996. Diversas entidades e grupos culturais e sociais foram criados em São Lourenço, sob a classificação alemã ou mesmo germânica, dentre eles: Sociedade dos Atiradores Germânia; Grupo de Danças Folclóricas Alemãs *Sonnenschein*; Corais *Sonnenschein*; Sociedade Orfeônica *Eintracht*; Grupo de Danças Folclóricas Alemãs *Neues Leben*; Grupo de Danças Folclóricas Alemãs *Lustige Freunde*; Grupo de Danças Folclóricas Alemãs *Steinglänz*, entre outros. Um jornal é fundado em 1892 pelo pastor Alexandre Voss, intitulado “*Der Vott von São Lourenço*” (possivelmente os exemplares foram publicados no idioma alemão). Em 1949, entra em vigor o decreto municipal, destacando o feriado do dia do colono. Diversos foram os descendentes de alemães que tomaram posse de cargos eletivos, seja no poder executivo, nas autarquias e na administração direta e indireta, ou mesmo no legislativo.

Ademais, um grande esforço empreendido pelos lourencianos – assim como pela administração municipal –, foi a realização da encenação dos cento e cinquenta anos da chegada dos primeiros 88 alemães e pomeranos ao município, no ano de 2008. No ano seguinte, novamente foram realizadas as encenações, comemorando os 151 anos da imigração. Este evento/espetáculo de ordem performática foi prestigiado por mais de duas mil pessoas em cada edição, aproximadamente. Os figurantes, dentre

²¹ De acordo com Schneider e Menasche (2011, p.2-3), o *maishnaps* faz parte de um saber tradicional e local de São Lourenço do Sul, que vem sendo reproduzido por famílias que se auto-afirmam como de origem pomerana. Em síntese, trata-se de uma bebida que passou por um longo período de fermentação e maturação, cujo processo “consiste na maceração e introdução de trinta ervas diferentes em cachaça, ao longo do mês de maio. Sua elaboração é completada com a maturação da bebida durante o período de um ano, vindo a ser consumida a partir do maio seguinte. Mais que uma ‘droga recreativa’, o *maishnaps* sempre teve, para os pomeranos, função de remédio”.

eles funcionários municipais, e mesmo o prefeito da ocasião, trajaram roupas “típicas” do colono imigrado. O percurso da encenação (ou as cenas do espetáculo) corresponde ao desembarque das 88 pessoas do barco Bucaneiro, na Lagoa dos Patos e, posteriormente, ao deslocamento dos figurantes através de carroças até a zona rural.

Mídias ao noticiarem o acontecimento traziam nos textos substantivos como saga, esperanças e lembranças. O teor das mensagens noticiadas era de que os descendentes de alemães e pomeranos queriam resgatar e valorizar a história da primeira geração de imigrados, que com muita esperança, otimismo e trabalho árduo venceram as adversidades encontradas em solo lourenciano.

2.2 Discursos hegemônicos: São Lourenço do Sul como terra de pomeranos

Os discursos acerca da identificação pomerana e alemã em São Lourenço do Sul evidenciam a valorização da experiência da colonização, em que são exaltadas qualidades do colono imigrado. Em suma, são exaltados a força do trabalho viril e dedicado do colono aterra, além da persistência e da solidariedade dos colonos entre si. A recorrente adjetivação do trabalho dedicado e penoso dos primeiros imigrados também se faz presente quando se fala na prosperidade da colônia lourenciana.

Os primeiros habitantes, tiveram de abater a mata virgem com machado e fogo (...). Também tiveram de travar luta com animais estranhos a eles (...) No período inicial do povoamento, os recém-chegados nada possuíam. (...) Não havia médicos. (...) Só após o primeiro ano de trabalho de sol-a-sol os colonos começavam a colher algum fruto de seu trabalho árduo. (HAMMES, 2010, p.403)

Em menos de cinquenta anos de trabalho incansável, a produção agrícola era exportada regularmente para os centros consumidores de Rio Grande, Pelotas, Montevideú e Rio de Janeiro. (HAMMES, 2010, p.418)

É muito recorrente, também, a utilização da ancestralidade – em que é nomeado o mais longínquo ascendente imigrado – ou mesmo genericamente a origem pomerana dos ancestrais, a fim de marcar o pertencimento à identificação alemã e pomerana. Não raro, a língua alemã ou mesmo o dialeto pomerano podem ser percebidos em conversas de transeuntes nas ruas e no comércio da zona urbana da cidade. Contudo, são as comidas, as festas, o folclore (presente principalmente nos

Grupos de dança e Corais) os elementos mais mobilizados quando se busca a alteridade. Sobre o papel dos grupos folclóricos, Giralda Seyferth (2002, p.26) pondera que “são considerados partes de um grande movimento de reforço e retomada de valores e costumes que existiram no passado colonial (...)”.

Tendo como base empírica o Vale do Itajaí – Santa Catarina, Seyferth (2002) observou e identificou alguns elementos mobilizados na categoria alemão e/ou teuto-brasileiro, próximos aos observados no contexto de São Lourenço do Sul. A mobilização de um *ethos* do trabalho que desencadeou o progresso das colônias – representação construída de uma característica intrínseca do colono descendente de imigrantes alemães, a afirmação da ancestralidade alemã e a reprodução e manutenção da cultura germânica são alguns dos critérios que passaram a definir o alemão no Brasil, mais recentemente e, em menor escala, o uso da língua alemã.

Não obstante, esta alteridade é reforçada pela hipervisibilidade do imaginário presente em boa parte do Rio Grande do Sul, de que São Lourenço do Sul é terra de Pomeranos²². Geralmente, falar de São Lourenço também consiste em falar dos pomeranos, fato que, doravante, evidencia-se até mesmo em trabalhos acadêmicos das áreas das ciências humanas e sociais.

Partindo de um universo mais amplo, acreditamos que a recorrência em reafirmar os espaços e regiões, como preponderantes de algum grupo, ou mesmo etnia, pode suscitar alguns aspectos negativos. Se discursos hegemônicos, perpetrados por atores políticos, sociais e econômicos, estão presentes e reforçam a relação entre espaço-grupo-etnia, é possível que a diversidade étnico-racial destes locais seja negada, ou mesmo que outros grupos caiam em processos de invisibilidade. Através da análise de materiais e informações, podemos afirmar que a hipervisibilidade construída de São Lourenço como terra de pomeranos acarretou no agravamento da invisibilidade da população negra do município. Apresentaremos um destes materiais, assim como os relatos de uma das interlocutoras deste trabalho sobre a participação da população negra, na encenação da comemoração dos 151 anos da imigração pomerana/alemã.

²² Esta alusão pode ter sido fomentada, também, pelo município ter sediado uma das poucas colônias com grande número de imigrantes pomeranos no Brasil (WILLENS, 1980).

O material trata-se do Hino do Município²³ de São Lourenço do Sul, que juntamente com a bandeira e o brasão são os símbolos oficiais. O hino, sancionado pelo decreto nº 2.794 de 25 de abril de 2006, faz repetidas adjetivações à paisagem natural do município. Contudo, outros elementos centrais fazem alusão à valorização do apoio dado no século XIX às tropas republicanas da Guerra Farroupilha (1835-1845) e indiretamente ao orgulho gaúcho, trazendo à tona os ideais republicanos, na 4ª estrofe. Já na 1ª e 2ª estrofes, o enfoque é dado ao trabalho viril e dedicado do homem imigrado, que atravessou fronteiras, e prosperou em solo brasileiro. Ou seja, de forma clara e objetiva se faz menção ao colono imigrante alemão e, indiretamente, ao gaúcho. Contudo, não há qualquer menção a outros grupos, sendo que mesmo quando se refere às sesmarias o faz genericamente.

Dentro deste contexto, a população negra não se tornou passiva, ou mesmo silenciada pela invisibilidade. De forma ativa, algumas pessoas – sobretudo as agentes de pastoral negras – vêm intervindo e participando das ocasiões, festas e eventos em que estes discursos hegemônicos materializam a hipervisibilidade pomerana, fazendo valer assim a negritude de São Lourenço do Sul. Esse fato pode ser aferido na organização da comemoração dos 151 anos da imigração pomerana/alemã, em que demandas negras requereram sua participação na encenação. A proposta consistia na valorização e no resgate histórico das práticas e atividades dos negros no século XIX, desta forma, haveriam algumas mulheres negras investidas no papel de quitadeiras à beira da lagoa, e quando do deslocamento até a zona rural, os imigrantes ouviriam o som dos atabaques e cantos dos negros e negras aquilombados. E em 18 de janeiro de 2009, data da encenação, a proposta se efetivou, “às margens do São Lourenço, as negras escravas conhecidas por mucamas, faziam o comércio de doces e quitutes para suas sinhás” (*O Lourenciano*, 21.01.2009, p.10).

Além do evento de comemoração do aniversário da chegada dos primeiros imigrantes, outras ações patrimoniais de apelo turístico têm sido implementadas pela administração pública de São Lourenço, especialmente através da Secretaria Municipal de Turismo, Indústria e Comércio. O Caminho Pomerano, já citado, teve apoio central

²³A letra do Hino do Município foi inserida no Anexo A deste trabalho.

da Secretaria em sua consolidação. Outra ação realizada foi a revitalização do Museu do Colono. Estas estratégias adotadas pelos gestores públicos de patrimonialização estimulam a hipervisibilidade pomerana de São Lourenço. Contudo, este estímulo não se encerra nas ações descritas, pois em alguns materiais de divulgação da secretaria evidencia-se um discurso aberto de “recuperação da tradição e afirmação da identidade pomerana” (FERREIRA; HAIDEN, 2009, p.141). Assim, observa-se que o trabalho em torno das referências culturais pomeranas e da identidade étnica – que em geral vem sendo promovido pela administração pública – instigam um processo que, não raro, negligencia a diversidade étnico-racial e cultural da localidade.

A memória pomerana, ao se tornar a “verdadeira memória de São Lourenço”, (...) parece não permitir uma compreensão multicultural, as diferentes inserções e atividades que caracterizaram esse lugar. A cidade de São Lourenço do Sul se apresenta como um núcleo de práticas tradicionais pomeranas (...). (FERREIRA; HAIDEN, 2009, p. 148).

É nesse contexto que o movimento negro, presente em São Lourenço desde o início da década de 1980, tem questionado a referência do município como espaço de descendentes de imigrantes pomeranos, buscando desconstruir a invisibilidade negra existente na região. De fato, as lutas, ações e reivindicações do movimento de consciência negra, como poderemos observar no próximo capítulo, tendem a evidenciar a presença negra no município, mas também a deflagrar processos de exclusão, ou mesmo de racismo.

Consciência negra não é algo específico para negros, é entender a bagagem histórica deste povo, e que está sendo negada. Não tanto no discurso, mas nos próprios registros históricos nem se referem a essa raça, e muito menos da colaboração da mesma na construção do município. Mesmo os negros tendo chegado muito antes do que muitas raças que são enfatizadas no bojo das raças que fazem parte da formação, o negro é silenciado e passa em branco. (Trecho do Diário de Ana Centeno)

3 MULHERES NEGRAS EM MOVIMENTO

A presença da população negra, no município de São Lourenço do Sul, tem sido instigada e viabilizada por diversas ações da militância negra local. Estas ações que visam enegrecer a imagem do município estimulam referências culturais, sociais e políticas relevantes à autoestima da demanda. As contribuições do movimento negro de São Lourenço do Sul à defesa e reivindicação da cidadania da população negra foram importantes para os direitos conquistados, ao longo dos vinte e cinco anos de sua atuação. Ademais, a própria luta antirracista empenhada pelos militantes vem estimulando na população local mais solidariedade e compreensão com as bandeiras do movimento.

Todavia, essa atuação vem sendo articulada em grupos segmentados por áreas de interesse. As Agentes de Pastoral Negras, grupo formado por mulheres negras hoje quinquagenárias e sexagenárias, reivindicam a si a linha de atuação política do movimento. Neste capítulo, apresentaremos de forma detalhada as trajetórias dessas militantes, assim como o processo de construção, consolidação e garantias conquistadas pelo movimento negro no município de São Lourenço do Sul. A relevância deste enfoque para o trabalho é de realizar um registro importante – e até então inexistente – que identifique as bandeiras de luta do movimento, e os seus principais sujeitos. Propomo-nos a empreender neste capítulo, em parte, uma história social do movimento e de seus militantes, analisando sua agenda e as principais ações promovidas, assim como, as referências centrais da luta antirracista.

Entretanto, as ações e projetos deste movimento local não podem ser analisados fora do contexto nacional, pois entendemos que as deliberações dos Movimentos Negros Unificados dos grandes centros urbanos do país reverberaram na atuação organizada da militância de São Lourenço .

Conforme veremos, a agenda de ações e projetos, os ícones, as datas valorizadas, as bandeiras de luta e, por ora, até mesmo o discurso ideológico, se aproximam muito entre o plano local e o nacional. Ademais, podemos considerar que a própria reverberação das teorias raciais, em especial da representação de democracia racial, teve – seja pelos projetos e discursos nacionalistas dos governos de Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek, ou pelas retóricas e críticas arguidas por intelectuais, assimiladas pelo Movimento Negro Unificado, MNU – incidência na vida social.

Veremos, também, que a trajetória militante das agentes está diretamente relacionada à construção e consolidação do movimento negro. As análises e as descrições que emergem neste capítulo em torno disto revelam que estes elementos ressoam na afirmação da negritude vivenciada pelas agentes. O conjunto de referências mobilizadas no discurso da negritude está, pois, para além de apenas sinais diacríticos e condição fenotípica. Por sua vez, o discurso da consciência racial é um dos elementos centrais mobilizados na identidade negra, e só se faz inteligível a partir das circunstâncias e eventos que o estimularam. Para tanto, trataremos neste capítulo de forma detalhada este discurso e as condições que o motivaram.

3.1 A questão racial brasileira

Buscar-se-á aqui contextualizar e demarcar as bases e marcos teóricos que, em suma, orientam, problematizam e reflexionam as análises e as percepções do “objeto” de investigação, em especial da temática da negritude. Faz-se, assim necessária, uma breve recapitulação dos principais paradigmas, debates e intelectuais que discorreram nos estudos raciais do Brasil.

Breve, pelo seguinte motivo: são seguramente mais de 100 anos de estudos²⁴ desenvolvidos neste campo que, por isso, tem sido reconhecido como cofundador da antropologia brasileira (SILVA, 2008).

O debate inaugural dos estudos raciais no país refere-se ao posicionamento dos “homens da ciência” brasileiros frente ao essencialismo das raças e ao

²⁴Ver MUNANGA, Kabengele (2002)

“problema racial”²⁵. Esse debate intelectual, que vai até a década de 1910, caracteriza-se pela preponderância do racismo científico, um movimento de afirmação pela ciência das hierarquias raciais biológicas que seriam inerentes à humanidade. Em suma, elas apontavam à inferioridade do negro em relação às outras raças. As maiores divergências entre os racistas científicos, de acordo com Costa (2006, p. 166), referiam-se à discussão sobre “a mistura das raças e os riscos de degeneração dela decorrentes”. Para alguns, dentre eles o médico-legista Raimundo Nina Rodrigues, a miscigenação causaria uma degeneração crescente na população e a inviabilidade da constituição de um povo civilizado. Para outros, como Sylvio Romero e Oliveira Vianna, a hibridação acarretaria no desaparecimento progressivo das pessoas de pele escura e, assim, no embranquecimento da população brasileira (COSTA, 2006). Em suma, Schwarcz (1996, p. 78) aponta que a crescente miscigenação da população era vista “como um ‘espetáculo’, como um laboratório ao mesmo tempo curioso e degradante das raças”.

A perspectiva de Nina Rodrigues, foi influenciada pela teoria evolucionista do etnólogo inglês Edward Tylor (1832-1937) e pela antropologia criminal do médico italiano Cesare Lombroso (1836-1909). Parte de seus estudos tinha a finalidade de interpretar os condicionantes biológicos dos comportamentos sociais desviantes identificados, em geral na população negra e mestiça (SILVA, 2008). Seu argumento central era de que o desenvolvimento moral de uma pessoa é determinado pelo grau de evolução biológica do grupo racial ao qual ela pertence. Daí decorre, em seu pensamento, que os negros não poderiam ter igualdade de direitos e deveres com os brancos, pois jamais estariam em um mesmo nível de maturidade moral que a população branca. Nesse sentido, Costa (2006) observa que, na obra de Nina Rodrigues, raça é tomada como um metaconceito, passando a ser determinante de todas as dimensões da vida pessoal e coletiva.

As posições do bacharel em Direito Sylvio Romero (1851-1914), em especial aquela que trata da desigualdade biológica entre as raças – que seria revertida por um branqueamento gradativo da população, foram influenciadas, sobretudo pelo darwinismo, pela obra de Herbert Spencer e pelo positivismo de Auguste Comte

²⁵ Tal como representado, “o problema racial” estava diretamente condicionado aos prognósticos da população negra liberta, após a abolição da escravidão na sociedade brasileira (SCHWARCZ, 1996).

(COSTA, 2006). Ademais, como observa Silva (2008), Romero desenvolveu a ideia de uma mestiçagem cultural oriunda da incorporação de hábitos, costumes e língua entre brancos e negros. Sua produção corresponde, também, a considerações sobre a literatura brasileira, que passou a criticar o romantismo e requerer a dessacralização dos indígenas na produção literária. Nos anos de 1920, Oliveira Vianna (1883-1951), jurista seguidor da obra de Sylvio Romero, afirmava um discurso muito próximo ao de seu predecessor, apontando a mestiçagem como condição civilizatória para a população com descendência negra. O ponto inovador da obra de Vianna, no entanto, está na afirmação de que a estratificação social do país poderia ser entendida a partir de dogmas raciais, tais como a inferioridade do negro e a superioridade de elementos eugênicos dos imigrantes arianos (COSTA, 2006).

No tocante aos estudos raciais, as produções intelectuais dos anos de 1930 e 1940 apontam para a superação das teorias raciológicas e para um redirecionamento do eixo da discussão, de raça para cultura. O sociólogo Gilberto Freyre, um dos proeminentes intelectuais responsáveis por essa ruptura e construção de um novo paradigma, teve grande influência da antropologia cultural de Franz Boas. Sua posição era a de que a mestiçagem, biológica e cultural da população brasileira, suprimiu quaisquer hierarquias, agindo como elemento crucial da formação da sociedade (MUNANGA, 2008). Nesse sentido, a existência de uma questão racial brasileira, tal qual afirmada por Guimarães (2001), evidencia-se pela ideia de superação das diferenças raciais originais da população, em que se negava a existência de diferenças biológicas, políticas, culturais e sociais entre os escravos negros, os descendentes dos grupos indígenas e os descendentes de europeus. Em suma, constituía-se na interpretação de um processo de supressão das alteridades e de integração à sociedade nacional, que se convencionou nomear de democracia racial.

Também pesquisadores estrangeiros, dentre eles Donald Pierson, Ruth Landes e Melville Herskovits, detiveram-se a estudar, entre as décadas de 1930 e 40, as especificidades raciais brasileiras para, posteriormente, promoverem-nas no debate científico internacional. As pesquisas capitaneadas por Pierson apontavam para uma interpretação da dimensão harmoniosa das relações raciais. Landes

dedicou-se, em geral, aos aspectos rituais e sociais do candomblé, enquanto que Herskovits focou no tema da aculturação negra e nos apontamentos da “sobrevivência de elementos africanos” no Brasil. Outro estrangeiro a empreender pesquisas no país foi Roger Bastide, intelectual que permaneceu um período considerável no Brasil (1938-1954) e assumiu o cargo de professor do Departamento de Ciências Sociais da então recém-criada Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Sua posição sobre a questão racial, no entanto, diferia dos outros pesquisadores estrangeiros citados, aos quais endereçou algumas críticas. Em suma, este antropólogo evidenciou o valor dos estudos etnográficos, e no estudo do sincretismo dos candomblés instituiu um novo objeto de investigação – a presença da metafísica (SILVA, 2008).

Na visão de Costa (2002, p. 42), o final da década de 1930 foi cenário para “uma inflexão profunda e definitiva no processo de redefinição da identidade nacional.”. A partir da ideologia da mestiçagem, “uma brasilidade mestiça como unidade da diversidade”, constituir-se-ia um povo brasileiro. Essa ideologia orientou a ação dos governos brasileiros, perdurando até o fim da ditadura militar. Diante dos novos sujeitos políticos, grupos e ativistas (homossexuais, feministas, MNU, movimento indígena, entre outros) que emergiam ainda no fim da década de 1970, o movimento de desconstrução do mito de uma brasilidade aberta e inclusiva revelaria a dimensão multicultural da sociedade brasileira.

A partir de 1950, os estudos patrocinados pela UNESCO, Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, inaugurariam um novo debate acerca das relações entre brancos e negros no Brasil²⁶. O projeto, concebido por Artur Ramos, gerou uma grande quantidade de estudos sobre a situação do negro na região Sudeste do país. Inovando, os trabalhos empregavam metodologia científica – técnicas de observação desenvolvidas pela sociologia e pela antropologia social. Entre os intelectuais que trabalharam no âmbito do projeto estavam Roger Bastide, Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, Thales de Azevedo e Luiz Aguiar Costa Pinto. Em suma, esses intelectuais advogavam a tese de que o preconceito de cor era uma persistência de sua origem na sociedade escravista.

²⁶ A UNESCO promoveu este projeto a fim de tomar o exemplo brasileiro, de relações cordiais e harmônicas entre brancos e negros, como saída frente ao cenário de terror do pós Segunda Guerra Mundial, decorrente do desvelamento do holocausto (MAGGIE, 2001).

Afirmava-se que o preconceito de raça, que marcou o Brasil tradicional, deslocou-se para preconceito de classe, na medida em que a modernidade se estabelecia. Havia a suposição de que, com as transformações da sociedade de classes e com o avanço do processo da modernização, o preconceito de cor tenderia a ser gradativamente superado. Entretanto, a argumentação central da escola paulista de sociologia, em que se inscreviam os intelectuais acima referidos, tratava-se do mito da democracia racial. Essa argumentação se contrapôs ao pensamento dos anos de 1930 e 1940.

O sociólogo Florestan Fernandes (1965) denunciou o mito da democracia racial como um discurso de base política, promovido pelas elites econômicas e intelectuais de nosso país e reforçado pelos governos desde a Era Vargas. O pressuposto da democracia racial, a convivência pacífica e igualitária entre brancos e negros, não encontrava, em sua perspectiva, ressonância na sociedade. O autor apontava que, através desse discurso, se buscava desmobilizar os negros, permitindo proteger a posição dominante da elite branca, suas regalias e interesses econômicos e sociais. Além disto, ocultava-se o preconceito racial, a discriminação sistemática e o acesso desigual a oportunidades (de emprego e de bens de consumo) entre brancos e negros.

Esta posição materialista, que observa o mito a partir da noção de ideologia, é contraposta por Schwarcz (1996), no que ele nomeou de perspectiva estrutural. Ela afirma que o mito, longe de mascarar a realidade ou mesmo ser uma mera alegoria, ilumina contradições, no sentido de que ele fala de si e de suas implicações. Em uma visão próxima, o antropólogo Roberto DaMatta (1990) afirma que a democracia racial é um mito fundador da nacionalidade brasileira. O que está em questão para esses dois pesquisadores é que o mito teve ressonância e, por certo, ele vem sendo ressignificado na vida da população brasileira.

Para o antropólogo Kabengele Munanga (2008), o mito da democracia racial teve uma reverberação muito forte na sociedade brasileira. Através do imaginário da passividade e convivência harmoniosa dos diversos grupos étnicos e camadas sociais, permitiu-se que as elites dominantes dissimulassem as desigualdades, ao mesmo tempo em que foi dificultado à população negra que tomasse consciência dos mecanismos que a excluía da sociedade. Assim, o mito da democracia racial

(...) encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria. Essas características são “expropriadas”, “dominadas” e “convertidas” em símbolos nacionais pelas elites dirigentes (MUNANGA, 2008, p. 77).

3.2 Raça em perspectiva comparada: abordagens sociológica e antropológica

Neste espaço trataremos brevemente da persistência da categoria sociológica raça. Sobretudo, trata-se de um esforço em descrever a tomada de posicionamento sobre a relevância do conceito de raça e “raça” (com aspas para evidenciar apenas o seu caráter de projeção êmico) por intelectuais que se debruçam sobre os estudos raciais no Brasil. Ademais, descreveremos o debate inaugurado por Hanchard (*apud* PINHO, 2002), que inicia em meados dos anos 1990 e se estende até o início da década subsequente.

Conforme será exposto a seguir, o Movimento Negro Unificado reintroduziu a ideia de raça, reivindicou a origem africana como fator indissociável da identificação da população negra e passou a combater o discurso de democracia racial persistente no país. Este processo de ressurgimento da ideia de raça na vida social de ativistas negros deu-se também, paralela e independentemente, na sociologia brasileira. Os estudos de Hasenbalg (1979) e Valle Silva (1980), de acordo com Guimarães (2008, p. 76), revelaram que as desigualdades econômicas e sociais entre brancos e negros “resultam inequivocamente de diferenças de oportunidades de vida e de formas de tratamento peculiares a esses grupos raciais.”.

Nesse sentido, Carlos Hasenbalg (1979) destacou que o preconceito racial persistiu indiferente a uma possível herança do regime escravocrata. Na realidade, observou que ele passa a operar com novos significados e funções no pós-abolição. Em uma estrutura de dominação, o branco tendeu a desqualificar e subordinar o negro a fim de obter benefícios materiais e simbólicos. Neste sentido, “a raça, como traço fenotípico historicamente elaborado, é um dos critérios mais relevantes que

regulam os mecanismos de recrutamento para ocupar posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social” (HASENBALG, 1979, p. 118).

Em meados dos anos 1990, a pesquisa empreendida pelo cientista político afro-norte-americano Michael Hanchard sobre o ativismo negro nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo²⁷ deflagrou um novo debate nos estudos raciais e fortes posicionamentos de autores consagrados no campo das ciências sociais sobre a realidade racial brasileira. Em linhas gerais, Hanchard (1994 *apud* PINHO, 2002) denuncia que o país não seria o único caso de democracia racial no mundo, tal como vinha sendo afirmado. As práticas racialmente discriminatórias e a produção de desigualdades entre brancos e negros ocorrem, segundo o autor, em larga medida no Brasil, sendo, contudo, negados sob a falsa premissa da igualdade racial. Hanchard pontua três razões para a não politização e o enfraquecimento da consciência racial no Brasil, que repercute na incapacidade da militância em mobilizar a população em bases raciais. Primeiro, a hegemonia racial dissimula a discriminação racial no país; segundo, os estereótipos negativos em relação aos negros persistem, na mesma medida das imagens positivas associadas aos brancos. Por último, ameaças e possibilidade de enfrentamento aos negros que questionam os padrões assimétricos de relações raciais. Revisitando sua obra de 1994, Hanchard (2002, p. 81) reafirma que

a hegemonia racial brasileira, da qual a ideologia da democracia racial é uma parte, é um processo político e cultural que: a) enfatiza as contribuições afro-brasileiras à cultura nacional brasileira como traços *naturais* da identidade afro-brasileira; b) produz e mantém condições de desigualdade; e c) nega as perspectivas de identidade e política afro-brasileiras como fenômeno distinto da política nacional.

As argumentações de Hanchard - em especial sua posição frente a uma maior politização do ativismo negro no país - foram duramente argüidas no debate intelectual. Entre os primeiros questionamentos, Peter Fry (1995-1996) reflete sobre vários pontos problemáticos. Para ele, inicialmente, Hanchard utiliza indevidamente categorias e termos próprios do contexto norte-americano ao analisar a realidade racial brasileira. Segundo, diferentemente de Hanchard, Fry acredita que o ideal da democracia racial encontra ressonância na sociedade, mas reconhece que coexiste

²⁷ Ver HANCHARD, Michael. *Orpheus and Power. The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton: Princeton University Press, 1994, 203.

com a brutalidade do racismo. Depois, Fry desconstrói o argumento de Hanchard de que a população brasileira tende a representar-se numa bipolaridade racial e afirma que o *continuum* de cor como classificação racial é imperativo no Brasil. Por fim, sua crítica conclui com a afirmação de que a política racial do Brasil não segue e nem precisa tomar os rumos do modelo norte-americano, tal como é defendido por Hanchard em sua leitura. Assim, o Brasil corresponderia sim a um caso de particularismo, ou excepcionalismo. Contudo, a arguição mais contundente à obra de Hanchard foi realizada por Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant²⁸. O argumento central desenvolvido por Bourdieu e Wacquant (2002) aponta que, tomado o caso brasileiro dos então recentes estudos raciais como base empírica, pode-se constatar a existência de um imperialismo cultural e acadêmico dos norte-americanos no mundo contemporâneo. Assim, os intelectuais norte-americanos como Hanchard, seriam responsáveis pela imposição de uma globalização das problemáticas americanas. Estes estudos teriam a característica central de impor universalismos a temas que envolvem particularidades e estão circunscritos a realidades locais. O caso brasileiro, na opinião de Bourdieu e Wacquant (2002, p. 19), se inscreve neste cenário, pois Hanchard estaria aplicando categorias raciais norte-americanas à realidade brasileira, sem observar “a constituição da ordem etno-racial brasileira em sua lógica própria”. Ou seja, a argumentação de Hanchard estaria em conflito com duas “verdades absolutas” da situação racial brasileira, tão bem exposta na tradição culturalista de Freyre, quais sejam, o *continuum* de cor pelo qual a população se classifica e o mito nacional da democracia racial. O debate torna-se mais polêmico quando os autores afirmam que o programa sobre “Raça e Etnicidade” da Universidade Federal do Rio de Janeiro, bem como o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (e sua revista *Estudos Afro-Asiáticos*) da Universidade Candido Mendes, financiados pela Fundação Rockefeller, teriam uma postura – supostamente dada por imposição de fundações americanas de filantropia e pesquisa – permissiva frente à difusão da doxa racial norte-americana no campo universitário brasileiro.

O argumento mais contundente deste debate, assim como posicionamento crítico mais relevante posto ao artigo de Bourdieu e Wacquant (2002), foi certamente

²⁸Publicado pela primeira vez em francês. Ver BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. “Sur les Ruses de la Raison Imperialiste”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1998, vol. 121, p. 109-118.

o apresentado pelos pesquisadores brasileiros Osmundo Pinho e Ângela Figueiredo. Isso porque além de serem reconhecidos por seus pares acadêmicos como renomados intelectuais no campo dos estudos raciais, ambos dedicam-se há mais de 20 anos ao campo. Não obstante, a argumentação de Hanchard (2002) sobre a crítica feita a ele por Bourdieu e Wacquant (2002), é válida e valiosa. Em suma, Figueiredo e Pinho (2002, p. 205) colocam em xeque a radicalidade da ideia de imperialismo cultural e acadêmico norte-americano, que encontraria sentido no caso brasileiro, defendida por Bourdieu e Wacquant. Os autores afirmam que a formação do campo dos estudos raciais no Brasil esteve marcada pela relação muitas vezes assimilacionista com o pensamento sociológico estrangeiro e, inclusive, norte-americano. Assim, não seria Michael Hanchard o responsável por importar e introduzir “estranhas ideias norte-americanas no panorama intelectual nacional.”. A crítica de Pinho e Figueiredo (2002, p. 206) a Bourdieu e Wacquant é referente à sua falta de entendimento a respeito da relação do campo acadêmico com a estrutura social brasileira. Ou seja, de sua falta de entendimento da “própria história do campo acadêmico local, assim com a história das lutas raciais no país”. Na opinião de outro intelectual brasileiro, Guimarães (2002), o artigo de Bourdieu e Wacquant (2002) seria um bom exemplo de má-informação sobre a realidade brasileira e de conservadorismo intelectual.

Contemporaneamente, esse mesmo intelectual vem introduzindo novas categorias e percepções sobre a realidade racial no Brasil. Guimarães (2008, p. 76) propôs uma conceituação sociológica para raça. Partindo da dimensão cotidiana da vida social e, por conseguinte, da crítica à categoria “cor”, afirma que a “cor” não é uma categoria objetiva, mas sim uma categoria racial. Ou seja, quando se classificam pessoas como negras, mulatas ou pardas, o que está por detrás dessa classificação é a ideia de raça, “um discurso sobre qualidades, atitudes e essências transmitidas por sangue, que remontam a uma origem ancestral comum numa das ‘subespécies humanas’.”. Assim, Guimarães (2002, p. 54) pondera que raça enquanto categoria analítica é indispensável, pois permite observar que as discriminações e desigualdades que a noção de cor repercute são de classe, mas também, raciais. Todavia, o autor afirma que sua conceituação parte de dois pressupostos: o primeiro, de que não há raças biológicas; o segundo, o que se

classifica por raça tem existência nominal, efetiva e eficaz somente no mundo social. Para tanto, “raça”, “neste contexto, é uma ferramenta analítica que permite ao sociólogo inferir a permanência da ideia de ‘raça’ disfarçada em algum tropo”.

O movimento antirracista brasileiro, de acordo com Guimarães (2002, p. 53), nos seus mais variados atores, intelectuais e porta-vozes, tende a assumir quatro posicionamentos diferentes em relação à categoria raça. A primeira forma baseia-se nas crenças racialistas, isto é, crenças na determinação biológica de qualidades morais, psicológicas e intelectuais. A segunda consiste em passar a negar as raças biológicas e afirmar as “raças sociais”, ou seja, aceitar que as raças sociais são construções sociais permanentes e que organizam a experiência social humana. Para esses dois posicionamentos, o que está em jogo não é a superação da ideia de raça, mas sim a garantia de igualdades e oportunidades, indiferentemente da raça dos indivíduos, sem quaisquer discriminações. Uma terceira forma de antirracismo é a afirmação de que as raças enquanto epifenômeno científico e social, precisam ser superadas para que o racismo seja eficazmente combatido. Para tanto, no nível científico ela só é entendida como categoria nativa e vem sendo grafada com aspas, “denotando o seu caráter epifenomenal e nativo, não-analítico e não-fenomênico”. Nesta postura antirracista não é possível ter uma posição que seja, ao mesmo tempo, racialista e antirracista. A última, na qual Guimarães se filia, parte da crença de que a superação das classificações raciais passa pelo reconhecimento da inexistência de raças biológicas e pela delação da recorrente transformação da ideia de raça sob diversas formas e tropos, o que implicaria ser admissível uma postura que seja racialista e antirracista. A ciência social politicamente engajada que se inscreve nessa forma de antirracismo erudito deve, de acordo com o autor, referir-se à ideia de raça entre aspas.

Entretanto, podemos observar que o campo dos estudos raciais e, em particular, os debates sobre a utilização científica da categoria raça, é polarizado e, não obstante, tornou-se um campo de disputas, que passam a implicar em posições políticas, como veremos. Neste contexto, algumas críticas foram direcionadas à perspectiva de Guimarães, dentre elas a de dois antropólogos, Yvonne Maggie e Peter Fry, bem como a do sociólogo Sergio Costa, na qual nos deteremos mais.

Para alguns intelectuais contemporâneos, como Peter Fry e Yvonne Maggie, a democracia racial é uma matriz cultural de nossa sociedade, que constantemente se atualiza por políticas, discursos e crenças (*apud* GUIMARÃES, 2002). Ademais, para eles a democracia racial enquanto ideologia é contrária ao racismo. Em suma, Fry (2004) e Maggie (2004, 2008) afirmam que a categoria raça é estranha à realidade brasileira e tampouco encontra sentido fora de alguns círculos. Maggie (2008, p. 904) afirma que a visão bipolar da sociedade brasileira, entre brancos e negros, está circunscrita à militância negra, parte da elite e à perspectiva de alguns sociólogos, de outro modo, os brasileiros descrevem-se historicamente pela mistura, “mesmo que, de quando em vez, tenham de se classificar, de acordo com a taxonomia do IBGE, em pessoas pretas, brancas, amarelas, pardas ou indígenas”. Neste sentido, para os autores citados, as políticas afirmativas, em especial a de cotas raciais para ingresso na universidade, seriam arbitrárias e incoerentes aos padrões de representação racial no Brasil, que se baseia na mistura. Essas políticas, nesta perspectiva, acabariam por criar cisão e discriminações raciais, opostas aos preceitos democráticos e liberais previstos em nossa constituição federal de 1988. Algumas tensões surgiram entre o movimento negro e a academia brasileira, em especial quando o que estava em jogo eram políticas públicas voltadas à população negra.

Já o sociólogo Sergio Costa (2002) distingue entre os estudos raciais recentes duas vertentes de análise. A primeira consiste em um conjunto de trabalhos, que tomou impulso ao final dos anos 70, realizados por Carlos Hasenbalg e Nelson Valle Silva (referidos acima). Esses trabalhos têm o mérito, na posição de Costa, de utilizar o conceito não biológico de raça para desvelar “o viés racista que marca a produção e a reprodução das iniquidades sociais no Brasil”. Para tanto, seriam apenas estes estudos os que apresentariam validação teórica da ideia de raça. E a segunda, trata-se do ressurgimento da ideia de raça como categoria sociológica, que se apresenta com aplicação variada de temas e autores, dentre eles Antônio Guimarães, Michael Hanchard, Ricardo Ferreira, Francis Twine e Howard Winant. As considerações críticas de Costa se direcionam apenas à

segunda vertente de análise, e em especial aos trabalhos de Guimarães²⁹. Em suma, a crítica recai sobre a utilização equivocada da categoria raça como instrumento de análise, o que resulta na perda de sua eficácia teórica. Costa evidencia nos textos de Guimarães, Hanchard e French, um espécie de esquema evolutivo da autoconsciência racial, anteposto à população afrodescendente. Nele ocorreria um processo de internalização da polaridade estrutural entre brancos e não-brancos e um renovado interesse pela cultura afro-brasileira e pelo legado cultural e político do Atlântico Negro. Costa (2002) argumenta, entretanto, que mesmo dentro da atual formação do MNU esse esquema não encontra respaldo.

Adensando a fileira de intelectuais que se posicionam contra o uso do conceito “raça”, têm-se Paul Gilroy, renomado intelectual negro que, atualmente, exerce influência internacional sobre os estudos raciais e do pós-colonialismo. Gilroy (*apud* GUIMARÃES, 2002) é também reconhecido por seu envolvimento político no combate ao racismo. Entre seus argumentos mais contundentes à execração da categoria “raça”, temos que, no tocante à espécie humana, não existem “raças” biológicas; o conceito de raça advém de um discurso científico absurdo e de um discurso político racista, autoritário, anti-igualitário e antidemocrático; para tanto, a utilização do termo acaba por reafirmar uma categoria política abusiva. Ademais, Gilroy observa que o caráter de construção social no qual “raça”, com aspas, se apresentou diluiu-se contemporaneamente. Seu argumento é de que a negritude, em um mundo de grandes fluxos globais, despertou interesse para um setor de entretenimento que, por consequência, passa a não mais recorrer aos “resíduos das sociedades escravistas e aos vestígios paroquiais do conflito racial americano”, substituindo-os “por outros imperativos, derivados da planetarização do lucro e da abertura de novos mercados afastados da memória da escravidão³⁰” (GILROY *apud* GUIMARÃES 2002, p. 49).

Recentemente, o antropólogo Osmundo Pinho (2008, p. 9), ao tratar do conjunto de artigos inclusos no livro *Raças – Novas perspectivas antropológicas*³¹, afirmou ser evidente “o fato de que ‘raça’, como categoria de análise sociológica e

²⁹ A crítica do sociólogo Sergio Costa as análises de Guimarães desdobra-se, em geral, em duas. A primeira foca sobre o processo de formação nacional e a ideologia da mestiçagem. A segunda trataremos nesta parte do texto.

³⁰ Sobre a teoria desenvolvida por Paul Gilroy veremos mais detalhadamente no capítulo 3.

³¹ Pinho é organizador do livro, ver Pinho (2008).

como conceito êmico, ainda persiste”. Mensurando a efervescência que tomou “raça” dentro de “debates cruciais”, para além do Brasil e da antropologia, assim como a crescente produção acadêmica realizada nesta temática, o pesquisador faz um balanço crítico, estabelecendo três pontos para pensar o campo. Primeiramente, abominado o racismo “e contestado o culturalismo de inspiração freyreana, os estudos sobre relações raciais padecem de uma relativa orfandade de paradigmas”, sem haver uma teoria abrangente e consensual que se imponha. Conseqüentemente, observa-se uma variedade de abordagens e interesses temáticos que se utilizam, em maioria, de abordagem etnográfica. Por fim, a interdisciplinaridade passa a ser, de modo geral, a tendência dos estudos antropológicos sobre relações étnicas e raciais.

3.3 A constituição de um Movimento Negro no Brasil e suas diferentes fases

O Movimento Negro do Brasil, por intermédio de seus militantes, ativistas e dos diversos grupos que o compuseram, desempenhou um papel central na democracia brasileira e, em especial, na garantia de direitos civis e ações afirmativas à população negra. De maneira geral, suas críticas e reflexões, por vezes sufocadas, trouxeram à tona a deflagração do racismo e da discriminação, persistentes na sociedade. Contudo, para termos uma dimensão mais apurada e reflexiva da atuação do movimento negro no país, faz-se necessário observar as particularidades, estratégias e discursos assumidos ao longo do tempo.

A fim de favorecer a leitura, optamos pela classificação de Domingues (2007), que identifica três grandes fases e outra incipiente de atuação do movimento negro no período da República Brasileira³². De forma geral, as fases do movimento negro tendem a apresentar discursos, estratégias e objetivos diferenciados, mas que partem de conjunturas históricas específicas, conforme veremos. A primeira fase

³² Adotaremos apenas as três primeiras fases, pois a última delas, dos anos 2000 em diante, caracteriza-se pela popularização e difusão do movimento hip-hop. Consideramos não haver densidade nos argumentos apresentados por Domingues (2007) para a determinação desta fase, já que o movimento hip-hop nem sempre se articula com negritude, mas sempre com as classes populares, periferia e com o tema da violência. Desse modo, incluiremos o período atual na terceira fase.

(1889-1937) compreende o período que vai da proclamação da República à deflagração da ditadura do Estado Novo. A segunda (1945-1964) estende-se da Segunda República ao golpe militar. Por último, a terceira (1978-) tem início no processo de redemocratização. Nossa intenção, no entanto, é enfatizar a dimensão política do movimento negro e sua atuação no processo de redemocratização brasileira, período em que é consolidado o movimento de consciência negra em São Lourenço do Sul.

Entretanto, antes de prosseguirmos, é pertinente uma breve caracterização do que vem a ser o movimento negro brasileiro. Na perspectiva de Regina Pinto (*apud* DOMINGUES, 2007), ele pode ser considerado como o processo de luta dos negros a fim de buscar resultados satisfatórios às problemáticas relativas aos preconceitos e às discriminações raciais que tendem a marginalizá-los no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural. Em uma análise diferenciada, Joel Rufino dos Santos (*apud* DOMINGUES, 2007) afirma que o movimento negro é constituído de forma heterônima por qualquer entidade de natureza religiosa, recreativa, artística, cultural e política, ou mesmo por ações diversas, fundadas e promovidas por negros.

A primeira fase do movimento negro pode ser subdividida em duas etapas, em que o divisor de águas é a fundação da Frente Negra Brasileira (FNB), em 1931. A primeira delas caracteriza-se por um movimento negro organizado desprovido de caráter explicitamente político, e com um projeto ideológico bastante amplo. Com a proximidade da República, os negros libertos, ex-escravos e seus descendentes criaram inúmeros grupos, em diferentes estados do país, tendo, em geral, como fim reverter o processo de marginalização na sociedade. Clubes, associações, centros e mesmo imprensa negra foram fundados neste período. Na cidade de Pelotas havia, entre 1888 e 1929, 53 associações negras (DOMINGUES, 2007). Em geral, as associações negras brasileiras do período tinham um cunho assistencialista, recreativo e/ou cultural, sendo que algumas se formavam a partir de segmentos profissionais de trabalhadores negros, dentre eles portuários, ferroviários e ensacadores.

A criação da FNB caracteriza a segunda etapa – um momento de politização do discurso, em que as atenções estavam voltadas à (desejada) incorporação do

negro na sociedade. De acordo com Guimarães (2002), a FNB, cujo recrutamento dos membros dava-se através da cor ou da raça, movia esforços para afirmar o negro na identidade nacional como brasileiro, renegando, assim, as tradições culturais afro-brasileiras. Sua atuação também se caracterizou pela denúncia da discriminação racial no mercado de trabalho, em que os estrangeiros eram favorecidos. Ademais, a FNB apoiou o governo Vargas e, conseqüentemente, conseguiu um relativo poder de barganha neste governo³³. Em 1936, composta por membros majoritariamente de direita, de orientação fascista, a FNB transformou-se em partido político, com a pretensão de participar das eleições seguintes e atrair o voto da população negra. Entretanto, o período de vigência do Estado Novo (1937-1945), marcado por violência e repressão política, inviabilizou e extinguiu as organizações e os movimentos contestatórios. O ressurgimento das organizações negras, ao término da ditadura varguista ocorreu paralelamente a diversas manifestações de democracia, dando início à segunda fase de atuação do movimento negro brasileiro (DOMINGUES, 2007).

De acordo com Guimarães (2002), a redemocratização, em 1945, apresentou-se com um consistente projeto nacionalista. Em sua dimensão econômica, era recusado o liberalismo econômico e instituíam-se um capitalismo de economia regulada pelo estado; em sua dimensão cultural, buscava-se uma cultura nacional autóctone de bases populares em detrimento do imperialismo cultural europeu e americano. Nessa fase, o protesto negro amplia-se e progride intelectualmente, pois a discriminação racial aumentara, os preconceitos e estereótipos negativos persistiam e a população negra estava, em maioria, segregada espacialmente. As duas maiores organizações negras do período eram a União dos Homens de Cor, fundada em 1943, em Porto Alegre; e o Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado em 1944, no Rio de Janeiro.

Em sua formulação inicial, o TEN tinha como objetivo a consagração de um espaço para articulação de atores e atrizes negras. Contudo, progressivamente passou a promover um “projeto de formação profissional, de psicodrama coletivo da

³³Gill e Loner (2007) afirmam que a Frente Negra Pelotense (1933-1935) criada e inspirada nos moldes da FNB, mantinha uma posição diferenciada em relação ao governo Vargas. Sua posição era de crítica, de forma pública no jornal A Alvorada e na atuação sindical. Do mesmo modo, isso era expresso na afirmação e exaltação da origem africana inerente aos negros.

população negra e de recuperação da imagem e da autoestima dos negros brasileiros”. Fundou o jornal Quilombo, o Instituto Nacional do Negro, o Museu do Negro e organizou o I Congresso do Negro Brasileiro, realizando, também, concursos de beleza e de artes plásticas. De acordo com Domingues (2007), o TEN defendia os direitos civis dos negros e chegou a propor a criação de uma legislação antidiscriminatória para o país. Todavia, Guimarães (2002, p. 89) afirma que “os intelectuais do TEN e a sua ideologia estiveram (...) em sintonia com a política nacionalista e populista da época, cuja expressão maior foi o trabalhismo de Vargas”. Doravante, o TEN defenderia mais do que integração do negro na sociedade nacional, procurando responder ao problema nacional de integração social, econômica e política da grande massa da população brasileira, incluindo-se aí os mulatos e pardos. Seus principais intelectuais foram Abdias do Nascimento e Alberto Guerreiro Ramos. Este último afirmava, contrapondo-se à ideia de branqueamento, que o negro é o povo brasileiro. Porém, distanciado da massa negra, não a reconheceu como culturalmente distinta e negou a grandeza das tradições religiosas afro-brasileiras. Esses dois intelectuais militantes criticaram a análise empreendida por intelectuais nordestinos como Jorge Amado e Gilberto Freyre, e estrangeiros, como Roger Bastide por, em geral, afirmar positivamente a mestiçagem racial e o sincretismo cultural (em especial, a permanência de traços culturais afro-brasileiros classificados como retrógrados).

A partir de 1964, o movimento negro, reprimido pelos governos militares, acaba desarticulando sua coalizão de forças. Os militares negavam a existência do racismo no país e, assim, sufocaram qualquer discussão pública sobre a questão racial. Às lideranças negras, restava a atuação na clandestinidade. Apenas em 1978, com a criação do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial, logo renomeado Movimento Negro Unificado (MNU), marco do início da 3ª fase, voltamos a observar a efervescência da atuação de um movimento organizado (DOMINGUES, 2007). O MNU, no entanto, apresentou-se com um viés profundamente diferente de seus antecessores.

Politicamente, alinha-se à esquerda revolucionária; ideologicamente, assume, pela primeira vez no país, um racismo radical. Suas influências mais evidentes e reconhecidas são: primeiro, a crítica de Florestan Fernandes à ordem racial de origem escravocrata, que a burguesia brasileira mantivera intacta e que transformara a democracia racial em mito;

segundo, o movimento dos negros americanos pelos direitos civis e o desenvolvimento de um nacionalismo negro nos Estados Unidos; terceiro, a luta de libertação dos povos da África meridional (...). Mas, a esses se devem juntar pelo menos mais três: o movimento feminista internacional, que possibilita uma militância feminina negra; o novo sindicalismo brasileiro, que leva o protesto aos chãos-de-fábrica e retira as lideranças da órbita dos partidos políticos tradicionais; e os novos movimentos sociais urbanos, que mantêm a sociedade civil mobilizada, durante toda a década de 80. (GUIMARÃES, 2002, p. 90).

Buscou-se unificar a luta de todos os grupos e organizações antirracistas do Brasil no MNU, tendo como fim o fortalecimento do poder político do movimento. Assim, os negros, aliados a todos os oprimidos da sociedade, travavam uma luta conjunta, tendo por adversários a ordem social vigente e o racismo. Sua data de celebração passou a ser o dia 20 de novembro, dia provável da morte de Zumbi dos Palmares, e suas lideranças mais proeminentes foram Lélia Gonzalez e Abdias do Nascimento.

Entre as matrizes ideológicas do movimento negro dos anos 1980 estava a doutrina forjada por Nascimento, o “quilombismo”. Esta doutrina caracterizou-se por um radicalismo cultural e político, sendo influenciada, de um lado, pelo Afrocentrismo, “um movimento, ao mesmo tempo, de invenção de tradições e reivindicação de um processo civilizatório negro” e, por outro, pela vertente marxista mais ligada ao nacionalismo brasileiro dos anos 1960, da qual Abdias abstrai “a idéia fundamental de que a emancipação do negro brasileiro significa a emancipação de todo o povo brasileiro da exploração capitalista” (GUIMARÃES, 2002, p.100). A pretensão de uma classificação racial bipolar, brancos e negros, é parte dessa influência, pois o movimento tendia a promover o negro à classe trabalhadora explorada e não a uma minoria apenas oprimida. Doravante, como bem observa Domingues (2007), o MNU adotaria pública e oficialmente o termo negro, designando assim todos os descendentes de africanos escravizados no Brasil. Destituído de qualquer conotação pejorativa ou ofensiva, o termo negro passou a ser usado com orgulho pelos ativistas. Ademais, Abdias, em sua atuação intelectual-militante, questionou a segregação espacial, a exclusão do mercado formal de trabalho e o terrorismo policial que acometia os negros. Segundo ele, a resposta ao autoritarismo e à ausência de direitos dos negros seria possível através de uma luta anti-imperialista e nacionalista, articulada com movimentos de libertação nacional e

de luta de classes, resguardando as particularidades culturais e especificidades da população negra brasileira.

Contudo, analisando o movimento negro brasileiro de 1945 a 1988, Hanchard (*apud* SILVA, 2003) observa que sua característica heterônima - em que os diversos grupos que o constituía tinham prioridades diferentes - não propiciou a construção de objetivos e estratégias centrais, inviabilizando qualquer tentativa de coalizão.

De forma mais ampla e atual o movimento negro redirecionou seu campo de atuação; sua agenda alia política de reconhecimento (diferenças raciais e culturais), política de identidade (racialismo e voto étnico), política de cidadania (combate à discriminação racial e afirmação dos direitos civis dos negros) e política redistributiva (ações afirmativas ou compensatórias). Em síntese, dentre as principais atuações do MNU estão a exigência, ao governo brasileiro, de uma campanha para esclarecer a população negra a se declarar preta nos censos demográficos de 1991 e 2000; a inclusão, na Constituição Brasileira, da lei 7.716, que prevê o racismo como crime inafiançável e imprescritível; a articulação de uma campanha nacional de denúncias contra a discriminação racial no país; o reclame ao governo federal da adoção de políticas de ação afirmativa para o combate das desigualdades raciais. Atuando na área da educação, o movimento negro propôs mudanças na revisão de conteúdos preconceituosos dos livros didáticos, propôs a inclusão do ensino da história da África, de uma literatura negra e da importância do negro na história do Brasil nos currículos escolares e, por último, a capacitação dos professores a partir de uma pedagogia interétnica. Paralelamente, Domingues (2007) observa que atualmente as referências africanas tornaram-se muito importantes dentro do movimento negro organizado, ocorrendo a incorporação e reprodução do padrão de beleza, da indumentária e da culinária africana entre seus ativistas. Buscou-se, também, construir e afirmar um discurso de negritude. Na dimensão religiosa, havia um direcionamento moral dos ativistas a cultuar as religiões de matriz africana, particularmente o candomblé. Neste novo posicionamento do movimento negro no Brasil, a mestiçagem e, conseqüentemente, o mestiço, passam a representar uma diluição da identidade do negro, e um entrave à mobilização política.

A proliferação de organizações não-governamentais (ONGs) que atuam na área da defesa de direitos e/ou promoção de ações de cunho étnico-racial, nas últimas duas décadas, revela também o novo cenário de atuação da militância e ativismo negro no país. Geralmente desarticuladas de partidos políticos, elas são fomentadas por doações internacionais ou por intermédio de convênios e/ou financiamentos com o governo federal. De acordo com Guimarães (2006), independentemente da área de articulação das ONGs brasileiras, seja cultural ou política, elas apresentam duas tendências, aparentemente opostas, que se fundem, quais sejam a busca de maior integração e participação na vida nacional e a construção de um sentimento étnico, baseado na consciência racial.

3.4 O Movimento Negro Lourenciano

Podemos afirmar que a agenda das ações, assim como os interesses que motivam essas ações e projetos preconizados pelo movimento negro de São Lourenço do Sul estiveram sob influência da agenda, ideologia e projetos do MNU, instituídos em escala nacional. Desse modo, observa-se um fluxo recorrente de ideias e projetos entre os diversos movimentos negros do Brasil, sejam eles segmentados em regiões e/ou em áreas de interesse e ação. Nossa hipótese é de que, nas últimas três décadas, o direcionamento majoritário deste fluxo refere-se à influência exercida pelos movimentos negros dos grandes centros urbanos do Brasil e suas principais lideranças sobre a agenda de movimentos negros de fora desses centros. A partir das informações apreendidas na pesquisa de campo – em especial com as agentes Ana Centeno e Vera Macedo – apresentaremos a seguir o processo de construção e consolidação do movimento negro de São Lourenço, assim como, suas principais lutas e ações.

O Movimento de Consciência Negra Organizado (MCNO) de São Lourenço do Sul foi, em fins dos anos 1980, articulado pela família Centeno. Essa família atuava já há alguns anos na militância da pastoral da terra e das Comunidades Eclesiais de Base (CEB), ambos os grupos vinculados à Igreja Católica – a aproximação dos Centeno com a Igreja Católica é, como veremos, antiga. O

ativismo dos irmãos Centeno nas CEB, em especial de Ernesto, Almerinda e Ana, foi intenso no decorrer da década de 1980 e início da de 1990. Através da participação de Ernesto Centeno em algumas reuniões e encontros das CEB, ocorridos entre os anos de 1980 e 1982, nas cidades de Pelotas e Camaquã, em que foram tratados temas racismo, discriminação e ativismo negro, a família Centeno informou-se da existência dos Movimentos Negros na região sul do estado. Entre as principais bandeiras de luta dessa militância negra, exigia-se a inclusão, nas políticas das CEB, de ações que atendessem às populações negras e indígenas. Seguindo a agenda do Movimento Negro da região sul, os irmãos Centeno passaram a questionar as ações das CEB em São Lourenço do Sul.

Nesse sentido, criando um espaço de militância paralelo, Almerinda e Ana articulam-se como as primeiras agentes de pastoral negras do município. As principais ações desenvolvidas por elas neste período correspondem a críticas e reivindicações à Igreja Católica. O processo de “tomada de consciência”, tal qual descrito por Ana, consistiu em parte na constatação de que o catolicismo justificara a escravidão e, historicamente, inferiorizou o negro, ora negando sua condição humana, ora desvalorizando práticas, culturas e religiões africanas. Assim, as APN's passaram a questionar a exclusão dos negros nas comunidades religiosas cristãs, assim como a falta de referências positivas da cultura negra no espaço litúrgico. Contudo, apenas ao término do ano de 1987 o ativismo negro se intitularia, em São Lourenço do Sul, Movimento de Consciência Negra Organizado, passando a contar com a adesão de outras pessoas. A primeira reunião do MCNO foi realizada em 13 de dezembro de 1987, na casa de Ernesto Centeno, contando com a presença de nove pessoas. No dia 27 de dezembro do mesmo ano, na Comunidade Nossa Senhora de Fátima, foi realizada a segunda reunião, da qual participaram mais de 30 pessoas.

Entre as primeiras ações do movimento, no ano de 1988 realizou-se a primeira Missa Afro, durante a festa do Padroeiro da Comunidade São José, situada na Avenida Nonô Centeno. O grupo responsável encarregou-se dos cantos, acompanhados por tambores e pandeiros, da dança e da comitiva que levou alguns objetos até o altar. A missa afro, que segue sendo realizada anualmente, apresenta-se em sincretismo com as religiões afro-brasileiras. Diversos elementos e objetos

próprios a cultos afro-brasileiros, assim como a atuação performática de pessoas investidas em papéis de Orixás, fazem-se presentes na celebração. Todavia, conforme notamos em algumas narrativas de interlocutores, surgiram muitas reações negativas de congregados e religiosos em relação ao ritual.

É difícil as comunidades cristãs aceitarem o jeito de ser do negro assumido; que reza com o corpo, o branco reza com o cérebro. O corpo na liturgia dos cristãos não serve para nada, é analfabeto. Mas para o negro é diferente. Na liturgia dos africanos, celebra-se com o corpo inteiro, não se assiste à celebração; participa-se, canta-se, dança-se. Toda a celebração é movimento, todo o corpo é reza. É assim que o negro presta louvor a Deus. (...) Geralmente, se um negro traz um atabaque ou um pandeiro para tocar na liturgia, não é bem aceito. Porque não são instrumentos de brancos e sim de negros. Assim, não são instrumentos litúrgicos. Quando os negros vestem roupas coloridas, muitas vezes a celebração é ridicularizada, os fiéis se debandam e as comunidades se esvaziam. E se é difícil ser negro na sociedade, mais difícil é ser negro na comunidade cristã. (Trecho do Diário de Ana Centeno)

Ademais, é mencionada a crítica de clérigos superiores da Igreja Católica dirigida ao Padre Querino, devido ao fato dele auxiliar e apoiar as missas e atividades das APN's. Posteriormente, o grupo adquiriu o apoio de Frei Toninho, padre capuchinho da cidade de Pelotas. Ele se deslocava esporadicamente a São Lourenço, realizando as missas afro e palestras. No entanto, o processo de investida das ações do movimento negro no campo religioso alinhava-se às articulações do MNU no cenário nacional. Entre as ações que tiveram mais repercussão, está a manifestação pública do MNU que, no ano de 1988, reivindicou à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil a Campanha da Fraternidade intitulada "Negro um Clamor de Justiça", demanda que partiu do repúdio à comemoração do centenário da abolição da escravatura. A Conferência, contudo, resistiu à totalidade do pedido, deixando de fazer menção ao termo negro. A Campanha da Fraternidade de 1988 teve, então, como tema "Ouvi o Clamor deste Povo".

Em 1989, o MCNO ingressa na Câmara dos Vereadores de São Lourenço do Sul com o requerimento de um projeto de lei que disponha sobre a realização da Semana da Consciência Negra no município. Na ocasião, estava sendo construída a Lei Orgânica Municipal e a intenção dos militantes era a de que nela fosse incluído um artigo que assegurasse a realização de manifestações do movimento durante o período de uma semana a cada ano, sempre em novembro. O projeto entrou na pauta de apreciação da câmara de vereadores em novembro daquele ano, vindo a

ser algumas vezes rejeitado. Entre as justificativas apresentadas ao MCNO para tal, afirmou-se a não existência de racismo no município e a discriminação que o projeto indiretamente apresentava à população branca. Presente, na maioria das vezes nas sessões em que o projeto foi apreciado, o movimento pressionou por sua aprovação. Em 29 de março de 1990, ele seria inserido no Título V, Ato das Disposições Transitórias, da Lei Orgânica municipal.

Art. 5º - Fica instituída, no período compreendido entre dezessete e vinte e quatro de novembro, a Semana do Negro.

Parágrafo único – O estabelecido no “caput” deste artigo, visa a promover o debate e a difusão de aspectos relativos à cultura afro-brasileira.

Através de uma série de informações (orais e escritas) obtidas junto das interlocutoras da pesquisa, identificamos que o ano de 1990 foi de intensas atividades para o movimento negro lourenciano, mesmo ano em que foi criado o Grupo de Dança Afro Ireti Dúdú³⁴. Ademais, alguns militantes passaram a fazer palestras nas escolas do município sobre o tema do racismo. Em novembro daquele ano foi realizada a 1º Semana de Consciência Negra, tendo por título Kizumbi - Quizomba a Zumbi. Entre as atividades da semana, realizou-se o Jantar Afro dançante, na comunidade Nossa Senhora de Fátima. Neste mesmo jantar, ocorreu o concurso de beleza negra, com a escolha de quatro tituladas. Como Ayaba Dúdú, "Rainha negra", foi eleita Luciana Teixeira; a 1ª Omobá Dúdú, “1ª princesa negra”, foi Mariele da Silveira; e Vanusa Ribeiro foi a 2ª Omobá Dúdú; enquanto que Vanusa Ribeiro foi coroada Dúdú Didára, “negra simpatia”. O concurso foi seguido pela apresentação de um grupo cultural de Porto Alegre, que apresentou músicas e danças afro, capoeira e maculelê³⁵. Posteriormente, ocorreu o show do grupo local de pagode Pimenta. Conforme observamos nos registros fotográficos dos concursos de beleza de Ana Centeno, até fins da década de 1990 as candidatas usavam roupas, turbantes e adereços “etnificados”, marcados por estampas coloridas, de animais e símbolos africanos. Nesse mesmo período, algumas mulheres do movimento negro passaram a incorporar no vestuário habitual roupas e adereços “etnificados” – entre elas as agentes de pastoral negras. Pode-se perceber um

³⁴ Literalmente, traduzido do yorubá, Ireti Dúdú, significa esperança negra.

³⁵ Maculelê, outrora significava uma luta com facões, atualmente vem sendo praticado como uma dança dramática. Em grupo as pessoas ficam batendo as grimas (bastões) ao ritmo dos atabaques e ao som de cânticos em linguagem popular.

processo de valorização da beleza negra e de referências de estilização do corpo e de roupas que remetem a uma origem africana. Em 1992 foi realizado o 1º concurso de Rei Negro da cidade.

Em meados de 1991, a emissora de televisão RBS TV, afiliada no Rio Grande do Sul da TV GLOBO, propôs à administração municipal a realização, na cidade de São Lourenço do Sul, de uma edição especial do Jornal do Almoço. Informado desta proposta, o movimento negro lourenciano, a fim de salientar a presença negra no município, passou a requerer a apresentação do Grupo de Dança Afro Ireti Dúdú na edição especial. Contudo, devido ao impasse gerado entre a administração e o MCNO, a única referência étnica de São Lourenço presente na emissão seria a Alemã/Pomerana.

São Lourenço apareceu no Jornal do Almoço no dia 13 de julho de 1991, totalmente eurocêntrica, como ela se imagina ser. Fazendo como a avestruz, escondendo a cara na areia, principalmente a negra. Ana Centeno. (Trecho do Diário de Ana Centeno)

O período posterior a 1991 caracteriza-se pelo processo de construção de alianças e expansão das redes do movimento negro lourenciano, que adquire uma maior margem de negociação com o poder público local, em especial na gestão da prefeitura, que tem início em 1993. Assim, na edição do Jornal do Almoço que foi ao ar em 14 de fevereiro de 1995 (transmitida para toda a região sul), apareceram em cena militantes do movimento negro, vestindo “indumentária afro” e oferecendo ao apresentador do programa televisivo as “comidas típicas da raça negra”.

Em 1º de maio do mesmo ano, um grupo de militantes participaria da Romaria do Trabalhador, no parque Chico Mendes, em Porto Alegre. Confeccionaram e levaram cartazes com dizeres como “Negro também é trabalhador”, ou “Negro a cor da tua pele empurra o teu salário 50% para baixo”, entre outros. Ainda criaram um estandarte de 6 metros de altura com a imagem de um Cristo Negro, que anexaram ao cartaz com a seguinte afirmação: “500 anos de dívidas social, cultural, política e religiosa. 400 anos de trabalho forçado e gratuito.”. No mês de julho, integrantes do movimento negro participariam da comitiva que foi à Serra da Barriga, município de União dos Palmares, interior do estado de Alagoas. A visita se deu em razão da comemoração do tricentenário da morte do líder negro Zumbi dos Palmares, representado como “mártir da liberdade negra”. Em sua

homenagem, um painel foi criado e fixado no trevo que liga São Lourenço à BR 116, permanecendo por seis meses neste ponto. Posteriormente, as APN's participaram do Encontro Nacional de Bispos e Padres, sediado na cidade de Pelotas, entre os dias 03 e 07 de agosto de 1995, e organizaram a celebração de abertura do evento, transmitida em cobertura nacional no Programa Fantástico, da Emissora de Televisão Globo, no dia 16 do mesmo mês. Em âmbito local, no mês de novembro foi realizado um evento, caracterizado como a maior festa da Semana do Negro, que inaugurou a placa em forma de tambor com os traços do rosto de Zumbi. Nela foi ainda gravado o seguinte texto: "Homenagem de São Lourenço do Sul, pelos 300 anos de imortalidade de Zumbi dos Palmares (1695- 1995). Valeu Zumbi, morreu como rebelde, mas não viveu como escravo". Esta homenagem se encontra na Praça central da cidade. O ano culminou com a participação de alguns militantes na Marcha Zumbi dos Palmares – Contra o Racismo, pela Cidadania e Vida, realizada em Brasília, no Distrito Federal. O grupo confeccionou e levou um estandarte com a frase: "África na escola brasileira".

Em 03 de maio de 1998, na cidade de Santa Cruz do Sul, D. Gílio Felício foi sagrado o 1º Bispo Negro da Diocese Gaúcha. Durante alguns anos, a CNBB vinha sendo reivindicada para realizar esta ação, inclusive as APN's de São Lourenço manifestaram-se abertamente apresentando este pedido. Contudo, ainda naquele ano D. Gilio foi nomeado bispo auxiliar em Salvador. Em seu trajeto à capital da Bahia, uma comitiva da militância negra lourenciana o acompanhou. No mês de novembro do mesmo ano, a Câmara Municipal de Vereadores apreciou o projeto de lei nº 063, proposto pelo MCNO, que tratava da inclusão do estudo da "Raça Negra" nos conteúdos da área de História e Estudos Sociais das escolas públicas municipais. Todavia, o projeto foi colocado em votação e rejeitado mais de dez vezes. Por fim, o movimento negro conseguiu o apoio da Secretária de Cultura e, em 02 de agosto de 1999, o projeto foi aprovado e redigido como lei nº 2350.

Ainda no ano de 1998, alguns jovens negros de São Lourenço começaram a participar de encontros de formação em Porto Alegre. Em setembro de 1999, este mesmo grupo promoveu um grande evento, intitulado "Negra Zona Sul Kizumbi 99". O evento, realizado no camping municipal de São Lourenço do Sul, teve um grande público, inclusive de militantes de cidades vizinhas. A ênfase dada neste encontro

deu-se em torno da valorização das referências culturais; grupos de dança afro apresentaram-se e foi realizado concurso de beleza. Todavia, o evento desdobrou-se no Acampamento de Cultura Afro da Região Sul, que desde então vem sendo anualmente realizado na cidade. A principal promotora do acampamento tem sido Vera Lucia Rodrigues Duarte, servidora pública municipal e militante do movimento negro lourenciano. Atualmente, Duarte passou a contar com o apoio de outros membros da Associação Movimento Popular de Cultura Afro da Região Sul. Em suma, o evento tem um período de duração de três a quatro dias e sua programação consta basicamente de atividades culturais e palestras de temas variados. Dentre as atividades culturais, têm-se o já tradicional concurso de beleza negra, de “trajes afro” e a apresentação de grupos de dança, hip hop, capoeira, música, entre outros. Mas o espaço de diálogo e debate entre os participantes, assim como as palestras, são o foco central do evento, que pode ser descrito como um encontro de militantes do movimento negro, ONGs e grupos de trabalho de vários municípios da região sul. Nas últimas edições, tem aumentado a participação de acadêmicos e pesquisadores, vinculados principalmente à Universidade Federal de Pelotas e à Universidade Federal do Rio Grande do Sul. A reverberação do evento pode ser observada em sua 10ª edição, realizada no ano de 2010, com a participação de Zulu Araújo, presidente da Fundação Cultural Palmares. Nesta mesma edição, os principais temas debatidos foram a saúde da população negra, as estratégias de efetivação da lei 10.639, a agenda política do movimento negro, as expressões da cultura afro regional e a identidade afro-brasileira.

Existem poucas informações a respeito de clubes, associações, centros ou outros grupos que a população negra de São Lourenço participe. Em suma, a associação e a vinculação desta demanda deram-se, sobretudo, nos clubes carnavalescos da cidade. A Sociedade Recreativa XV de Novembro é um dos clubes mais antigos e tradicionais do carnaval lourenciano. De acordo com alguns interlocutores, o XV de Novembro possui mais de 60 anos de funcionamento e desde sua fundação teve pessoas negras em seu quadro de sócios. Diversas atividades eram realizadas, desde bailes, encontros políticos, jantar do movimento negro. O clube ainda se encontra em funcionamento, mas suas atividades correspondem apenas aos preparativos do carnaval. A estrutura física está precária,

apresentando muitas infiltrações. Apesar de não haver referência da existência de organizações assistencialistas ou mesmo políticas fundadas por pessoas negras, várias são as indicações de salões e espaços em que se realizavam bailes de negros³⁶ em São Lourenço, dentre eles o Baile do Teimoso e o Baile da Dalva.

Em 1999, a partir das redes construídas entre o MCNO e determinados agentes políticos, a cidade de São Lourenço do Sul recebeu a oferta de 20 vagas de cursos de computação, destinadas à população afrodescendente. Ademais, o MCNO, expandindo sua área de atuação, passou a articular-se mais diretamente com as comunidades negras rurais do município. O grupo de APN's passou a desenvolver nessas comunidades atividades de artesanato, reaproveitamento de alimentos e roupas, debates sobre o acesso a políticas afirmativas, entre outras ações. Em 2006, duas integrantes do movimento negro, Ana Teresa Santana e Vera Macedo, participaram da construção da Agenda 21 Local e do Plano Diretor de Desenvolvimento Integrado e Sustentável de São Lourenço do Sul. Não obstante, atualmente podemos perceber uma fragmentação relativa do movimento negro em três linhas de atuação. A primeira delas, a área cultural, busca através de grupos de capoeira, de rap, de dança afro, do carnaval e de concursos de beleza negra, entre outras atividades, reafirmar e resgatar as referências positivas de uma cultura negra. A atuação de mães e pais de santo em São Lourenço abre espaço para manifestação das religiões afro-brasileiras, em especial a umbanda. Por fim, a dimensão política é reivindicada por um grupo que promove palestras e ações, participa de encontros e eventos no tema de políticas afirmativas para população afrodescendente e possui amplas redes sociais e políticas, grupo este formado pelas Agentes de Pastoral Negras. Por certo, as dimensões cultural, religiosa e política de atuação do movimento negro são mais híbridas e relacionais do que se apresentam na fala de alguns interlocutores. Em vista disso, percebe-se que esses discursos reivindicam a legitimidade de representação de cada linha.

No entanto, podemos afirmar que a consolidação de um movimento negro em São Lourenço do Sul, assim como o ativismo negro e a mobilização por lutas, reivindicações e ações em geral, vêm sendo promovidos pelas Agentes de Pastoral

³⁶ Os bailes de negros, ou ainda os chamados bailes de preto, assim como os bailes de alemão, tinham como principal característica, não permitirem entrar pessoas distintas das do grupo étnico-racial em questão.

Negras. São, portanto, trajetórias que se fundem, já que a vinculação está deflagrada desde a criação dos grupos, bem como nas principais atividades realizadas e no corpo de integrantes. Por certo, até mesmo a agenda de ambos os grupos é indissociável. O que ocorre é uma fragmentação do movimento negro em grupos de articulação e interesse. Inclusive, o primeiro a ser formado foi o corpo de APN's.

Atualmente, há uma mobilização por parte de alguns militantes para a criação de uma ONG, a fim de captar recursos para desenvolver ações e projetos na área da promoção da cultura afro-brasileira e ações educativas. Esta mobilização coloca em xeque a tendência vinda dos grandes centros urbanos que, desde a década de 1980, vem criando ONG's para trabalhar questões afirmativas. Ademais, a similaridade entre as ideias, agendas e projetos das esferas nacional e local (lourenciana) pode ser observada também pela exaltação da imagem de Zumbi como ícone do movimento negro local; pela consagração da data do 20 de novembro, como símbolo da resistência e luta do movimento; pela valorização da imagem negra e das referências estéticas e culturais africanas através dos concursos de beleza de rei e rainha KiZumbi; pela realização da missa afro, que em escala nacional vem sendo realizada há pelo menos duas décadas; pela adoção positiva da classificação negro, por parte da militância local; pelas reivindicações de políticas redistributivas e de reconhecimento, através das ações para as comunidades negras rurais e pela luta da inclusão do estudo da história e cultura afro-brasileira nos currículos escolares do município de São Lourenço do Sul. Além dessas e outras similaridades, veremos no subcapítulo seguinte a intenção do movimento negro local de desconstruir o discurso de democracia racial, além de denunciar a lógica do racismo e as orientações e referências de ativismo.

3.5 A luta antirracista em São Lourenço do Sul

O povo branco tem herança de escravidão e o negro tem falta de consciência desse racismo. Almerinda Centeno, 66 anos.

O atual discurso da luta antirracista no município de São Lourenço do Sul, em especial das Agentes de Pastoral Negras, denuncia essencialmente a

representação da democracia racial como uma falácia que, ao longo de décadas, vem mistificando as relações raciais e encobrendo o racismo. Neste sentido, nos relatos há o esforço de se evidenciar os casos de discriminação e falta de oportunidade aos negros no município.

Ademais, a própria trajetória de vida destas mulheres revela inúmeras situações de discriminação. As experiências de racismo, sobretudo, tenderam a estimular a ideia de uma consciência racial entre as agentes. Podemos afirmar que a referência de uma consciência racial relaciona-se a um conjunto de representações sobre a realidade das relações raciais nas dimensões macro e micro – mundo, Brasil, São Lourenço. Está, portanto, intrinsecamente relacionada à afirmação de que, historicamente, a população negra tem sido, de forma impositiva, subordinada pelo branco.

Entre as situações de racismo e discriminação relatadas no município – principalmente por interlocutoras jovens –, a falta de oportunidade de empregos melhor remunerados (ou ainda que não sejam apenas braçais) e possibilidades de ascensão social para a população negra são as que mais se evidenciam. As atividades laborais que, sobretudo, empregam mulheres negras, são as de doméstica, babá, higienização e cozinheira. Há oferta de empregos na limpeza urbana para ambos os sexos. Conforme os depoimentos de duas mulheres negras jovens residentes no município, é inexistente a possibilidade de emprego para a população jovem negra nos setores de serviços e comércio, independentemente do nível de escolaridade da demanda.

Aqui em São Lourenço eles não contratam pessoas negras para trabalhar em lojas ou escritórios. Terminei o ensino médio e tive esperanças, até hoje não recebi nenhuma ligação para marcar, ao menos, alguma entrevista. Eles só contratam gente de origem alemã e que de preferência fale pomerano. Vanessa Centeno, 20 anos, diarista, entrevista cedida em 18 de abril de 2010.

Eu por ser negra tenho dificuldade para arrumar serviço. As pessoas não gostam, não arrumam pessoas de cor. E se arrumam pessoas pra trabalhar em casa, de doméstica, ou diarista, tem aquela desconfiança. E tem gente que procura não sair de casa enquanto se está fazendo uma faxina, pensando que quando a pessoa negra que vai trabalhar lá dentro da casa do branco, vai mexer em alguma coisa, vai levar para casa. Agora mesmo aqui na praia, tem um senhor que quer gente de cor pra trabalhar fazendo lanche na cozinha. Eu penso assim, ele quer uma pessoa de cor pra trabalhar na lancheria dele, mas só para trabalhar lá dentro e não no

atendimento das mesas, esse que é o problema. (...) Aqui em SLS tem pouca gente que tem a oportunidade de trabalhar em loja, tu vai a uma loja e tu não vê gente de cor trabalhando lá dentro, é só alemão. Por exemplo, tem uma loja que só contrata alemão, tinha uma plaquinha nela: precisa de alemão que saiba falar alemão pra trabalhar de balconista, no computador da loja. Liane Ferreira, diarista, 34 anos, entrevista cedida em 20 de novembro de 2010.

De acordo com a agente de pastoral Ana Centeno, não havia, até duas décadas atrás, pessoas negras trabalhando em atividades burocráticas no quadro de funcionários da administração pública do município, e sim apenas duas mulheres negras trabalhando na higienização do prédio. Esta situação gerou descontentamento do movimento negro a tal ponto que este passou a pressionar o poder público a fim de que houvesse contratações de pessoas negras para cargos administrativos. Atualmente, o funcionalismo público lourenciano está mais “enegrecido”, nas palavras de Ana. A interlocutora narra que, quando investida no cargo público de coordenadora de creche, sofreu discriminações até mesmo de um de seus superiores, o que evidencia, em sua interpretação, a existência de um racismo institucional.

Eu trabalhei na coordenação de uma creche. Isso foi uma afronta para o sistema, ver uma negra ocupando um espaço que foi sempre ocupado por não-negros. Então, a gente sofria tudo que era tipo de coisa, eu lembro que chegava os vendedores e tantas outras pessoas que chegavam lá e queriam falar com a coordenadora e eu dizia “pois não?”, e ficavam ali esperando pela coordenadora. Ou então chegava e dizia que queria falar com fulana de tal, e perguntavam: você também trabalha aí, onde você trabalha, na cozinha?

Quando chegava em outubro, tinha Oktoberfest, então a gente podia ir nas creches, que tinha gente fazendo festinha pra Oktoberfest, fazendo campanha e propaganda. Havia até colado nos vidros das creches e também em outros lugares públicos, coisas da Oktoberfest. Em certa ocasião, eu levei um convite, um panfleto, da Semana da Consciência Negra, Kizumbi, e coloquei no mural da creche. Um dia a coordenadora da saúde apareceu e disse que queria que eu tirasse aquele papel do mural. Eu perguntei qual papel? Aquele lá do movimento negro. Por quê? Porque não tem só criança negra nessa creche. Eu disse tudo bem, mas você mandou tirar os convites da Oktoberfest, que estão lá na outra creche? Aí ela se embananou toda. Eu não tirei, mas acabou eu tendo que sair de lá. Porque para os alemães pode, para os negros é que não pode? A partir daí eu fui retirada da coordenação da creche, e vim trabalhar na prefeitura. Ana Centeno, entrevista cedida em 29 de janeiro de 2011.

São numerosos os casos de discriminação vividos, constrangimentos públicos e ações que geraram humilhação para as agentes. No entanto, as ações e projetos

realizados pelas APN's buscam desconstruir a lógica do opressor e diminuir a prática do racismo. Baseiam-se, sobretudo, no diálogo, na contestação da subordinação do negro na sociedade e na valorização das referências negras, sejam elas culturais, políticas ou ideológicas.

Vera: Nós estávamos na Associação dos Poetas, e uma senhora ficou dizendo que nós todos éramos iguais e eu perguntei “em que sentido?” E ela começou a nomear nomes como Pelé, disse também que teve uma professora negra que era maravilhosa. Eu disse pra ela, se nós fossemos iguais, tu não iria nomear alguém. Nomeia um branco bom em alguma coisa, aí ela disse “é, pois é”, eu disse “é, pois é, porque todos são bons”. E negro ela achou um, dois, três. Que nem uma senhora da igreja, que disse que “com esse negro, até eu casava”. Com este, mas com os outros não. São estas pequenas coisas que quem tem consciência, daquilo que a Ana fala, de ter consciência sobre a negritude, consegue enxergar, mas se for outra não vê.

Ana: essa mesma senhora disse que lá em tal cidade viu um advogado negro.

Vera: tudo bem, agora “me nomeia um advogado branco”, aí ela tinha um punhado pra citar. Diálogo da entrevista cedida em 21 de outubro de 2010.

Todavia, as agentes conquistaram um importante espaço de difusão de sua luta com o programa “Só Raíces”, na Rádio Comunitária Vida FM. Este programa é transmitido uma vez por semana e conta com entrevistas, programação musical e reflexões sobre situações de discriminação, violência, intimidação e desrespeito à cidadania do negro. Por vezes, a veiculação de notícias se dá sob a forma de denúncia e não raramente críticas são arguidas ao poder público e ao jornal local. Ademais, a programação musical tende a valorizar as referências musicais negras. Contudo, é importante salientar que o trabalho desenvolvido pelas APN's, em seus diferentes espaços e circunstâncias, encontrou represálias ou até mesmo indiferença por parte da população branca e não-branca, respectivamente.

Por isso, trabalhar a negritude é um trabalho penoso e que exige muita garra, resistência e teimosia, do contrário desiste-se. Porque são tantas contradições e armadilhas nos calcanhares de quem ousa caminhar como negro assumido. (Trecho do Diário de Ana Centeno).

O trabalho de conscientização desempenhado pelas agentes tem também como público a população negra. As iniciativas tendem, de um lado, estimular a autoclassificação negra entre a população, pois muitos recorrem à maleabilidade de classificação do *continuum* de cor brasileiro, afim de não sofrer com estigmas e preconceitos. Neste sentido, as ações são empregadas para afirmar e valorizar as

referências negras e, por conseguinte, estimular o orgulho racial. Por outro lado, as iniciativas procuram criar um posicionamento ideológico e aproximar as pessoas do ativismo.

Por que os negros, às vezes, são contra os próprios negros? Porque é ruim ser negro. Porque quando se refere a negro, é ladrão, se refere a vagabundo, se refere a alcoólatra, feio, beijudo, nariz chato, prostituta, cabelo ruim, mãe solteira. Quem é que quer ser negro? Mas, ninguém vai querer ser, os negros não querem ser negro. O negro não sabe sua história. (...) Os negros não sabem que nossos antepassados construíram esses casarões que existem, eram costureiras, alfaiates, cozinheiras, para dar dinheiro para sinhazinha (...). A partir do momento que tu tomas consciência, tu tomas isso como um dever, porque tu vê que há necessidade de mudança, de transformação. Quando tu tens consciência de tudo o que o negro contribuiu, se não fosse essa mão-de-obra negra de graça, o Brasil não seria o que é (...). Então, para mim, isso é uma promoção humana a partir do momento que tu começa a se conscientizar. Porque quando o negro não tem consciência, tudo tá na frente dele, ele é o último dos últimos. Vera Macedo, entrevista cedida em 02 de março de 2010.

A atuação e ativismo das agentes de São Lourenço na luta antirracista são influenciados ideologicamente por referências da militância negra brasileira e estrangeira - inclusive a ideia de mobilização de massas do movimento norte-americano de contestação e reivindicação dos direitos civis, da década de 1970, foi repetidamente enunciada como a ideal. No que tange ainda às referências de ativismo na luta antirracista, observa-se a estima pelo trabalho político do senador Paulo Paim.

Apresentaremos, a seguir, as trajetórias militantes de duas Agentes de Pastoral Negras do município, Vera Macedo e Ana Centeno, ambas consideradas referências importantes do movimento negro, local e regional. Em síntese, são lideranças que preconizam ações e articulações no âmbito da luta antirracista e no “resgate” das referências culturais negras, além de terem sido fundamentais na construção e consolidação do movimento. Sobretudo, elas são as principais interlocutoras deste trabalho. O foco de nossa investigação e pesquisa está diretamente relacionado ao processo de construção da negritude entre as agentes e, portanto, o registro de suas trajetórias é fundamental para percebermos complexamente os elementos mobilizados no discurso da identidade negra.

3.6 Trajetória militante de Vera Macedo



Figura 4: Vera Macedo no Jantar das Etnias
Fonte: acervo da pesquisadora.

Vera Macedo é uma das mulheres negras engajadas nas atividades, ações e projetos que o movimento negro lourenciano vem articulando ao longo de sua existência. Contudo, a partir de meados da década de 1990, juntamente com outras pessoas, ela passou a exercer um papel de liderança no ativismo negro. Diversas vezes participou como representante do movimento em eventos e reuniões. Nos últimos anos, Vera vem contribuindo ativamente na organização da Semana da Consciência Negra do município.

Ela nasceu no ano de 1957, na localidade de Barrinha, atualmente pertencente à zona urbana do município. Estudou até a 4ª série do ensino regular e já na vida adulta concluiu o ensino fundamental e o ensino médio, através de supletivo. Vera provém de uma família de classe popular, seus pais lavavam, passavam e costuravam roupas para famílias urbanas mais abastadas e daí garantiam o sustento familiar. Seus avós maternos, Maria Lina dos Santos Medronha e Manuel Medronha, ambos oriundos da zona rural, eram agricultores. No entanto, seu avô paterno detinha uma posição social mais favorável: morador da zona central da cidade, durante décadas exerceu a profissão de alfaiate. A demanda por seus serviços era intensa, para a produção de ternos e roupas diversas, em tecidos como tergal, linho, casimira e seda. Apenas uma de suas filhas permaneceu

com o negócio. Este homem de aparência indígena de nome José Clemente de Oliveira era o único alfabetizado entre os avós de Vera. O pai de Vera, Sidnei Ermenegildo de Souza, não frequentou a escola, mas dominava a leitura. Sua mãe, Maria Eva Medronha de Souza, cursou até a 2^o série do ensino fundamental.

Entre os ascendentes de Vera, não há indício de participação em clubes sociais, partidos políticos ou associações diversas. No que tange às referências religiosas de seu grupo familiar, Vera afirma que seus pais frequentavam uma comunidade católica. Porém, esporadicamente também participavam da casa de umbanda Ubirajara, da mãe-de-santo Clementina, que era casada com Adolfo, tio materno de Vera. De acordo com Vera, esta casa de umbanda não sofria represálias policiais, pois estava situada em uma localidade bastante afastada do perímetro central e ficava encoberta por um vasto mato de eucaliptos. Ademais, as pessoas que frequentavam a casa eram, geralmente, do núcleo familiar de Adolfo e Clementina.

Ainda bem jovem, aos 13 anos de idade, Vera empregou-se, passando a trabalhar como empregada doméstica para um casal de idosos, conhecidos de seus pais. Seu patrão, de nome Armando, foi um benzedor muito requisitado na cidade, constantemente procurado para curar problemas estomacais. Utilizando parte do salário ganho, Vera comprava alimentos, a fim de contribuir financeiramente com seus pais. Além de doméstica, Vera também trabalhou de babá. Ao casar, aos 20 anos de idade, passou a dedicar-se exclusivamente à sua família e casa (ela teve dois filhos). Contudo, não parou de trabalhar, durante muitos anos fez roupas de tricô por encomenda.

A aproximação com o movimento negro de São Lourenço ocorreu no final da década de 1980. Vera acompanhou a aprovação do projeto de lei que versava sobre a realização da Semana da Consciência Negra, assim como participou da primeira edição do evento. Neste primeiro momento, Vera afirma que apenas observava e participava de algumas ações e atividades da militância. Tal como afirma, uma participação mais efetiva se deu apenas quando passou a gozar de maior disponibilidade de tempo em relação a sua família (seus filhos já haviam atingido a adolescência). Vera aponta como marco dessa participação mais efetiva o trabalho realizado, em parceria com Ana Centeno, para a Universidade Federal do Paraná,

em 1993, que consistiu num levantamento de dados sobre as comunidades negras rurais do município, incluindo o perfil socioeconômico e acesso da população à luz, saneamento básico, assistência médica e água potável.

Através do apoio dado à candidatura à prefeitura do médico Beto Grill, na época filiado ao Partido Democrático Trabalhista – PDT, Vera foi nomeada para um cargo em comissão. Durante esse mandato (1993-1996), ela trabalhou como coordenadora de creche. A gestão de Grill mostrou-se acessível às demandas do movimento negro local e representou uma ruptura com a agenda política das administrações passadas, como veremos abaixo.

Na época era o adversário de esquerda, em que as minorias se juntaram, o movimento negro e tantas outras organizações. E o Beto tinha isso muito de ouvir, ele podia não entender muito, mas ele ouvia. Na época, foi tanto uma revolução política partidária, quanto de classes, o povo se libertando. Vera Macedo, entrevista cedida em 19 de novembro de 2010.

Por intermédio de sua atividade permanente de artesã, alguns anos mais tarde Vera foi contratada pela prefeitura para ministrar cursos de tricô na área urbana da cidade. No início dos anos 2000, começa a fazer parte do grupo de economia solidária³⁷ de São Lourenço. Juntamente com Ana Centeno, passa a confeccionar guardanapos, bonecas, roupas, acessórios e a comercializá-los nas feiras de economia solidária. Estas peças e objetos tinham a particularidade de terem agregados a eles elementos e símbolos étnicos associados à negritude. No ano de 2005, ambas fizeram um levantamento socioeconômico da população das comunidades negras rurais de São Lourenço. Esta pesquisa, patrocinada pela Associação do Voluntariado e da Solidariedade, teve seus dados posteriormente aproveitados pelo próprio movimento negro, pelo CAPA – Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor, e pela EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural.

Em 2007, Vera foi contratada pela EMATER/RS para ministrar oficinas de tricô nas comunidades quilombolas. Neste mesmo ano, ela e Ana assumiram um espaço no Ponto de Cultura Musicarte, onde passaram a produzir artesanatos,

³⁷ A economia solidária, de acordo com Paul Singer (2001), pode ser entendida como uma forma alternativa de produção, consumo e distribuição de renda, contrária ao ideal de acúmulo de capital, que se vale de preceitos associativistas e cooperativistas, e busca o auto-gerenciamento e autonomia de quem trabalha nos empreendimentos desta espécie.

cobertas e roupas. Além disso, como educadoras negras, desenvolviam neste espaço atividades, palestras e debates com crianças das escolas próximas. Para tanto, já há alguns anos Vera participava de cursos de formação para educadores negros, oferecidos pelos agentes de pastoral negros de Porto Alegre. O objetivo dos cursos era capacitar o agente para trabalhar criticamente em sua comunidade temas que envolvessem cultura e política.

Nesse sentido, ela também desenvolveu um trabalho voluntário em uma escola de ensino fundamental completo, da zona rural do município. Alguns dos alunos desta escola eram moradores da localidade de Faxinal, onde há uma comunidade negra rural. A inquietação de Vera era de que nenhuma criança negra havia concluído o ensino fundamental naquela escola, pois geralmente evadiam até a 6ª série. Sua motivação era de transformar esta realidade, desenvolvendo atividades que melhorassem a autoestima destas crianças, assegurando a elas um ambiente mais inclusivo. O projeto desenvolveu-se durante 18 meses e as visitas de Vera à escola se davam a cada 15 dias, normalmente. O público direto de seu projeto era constituído por professores e alunos das séries mais avançadas. Para os professores, foi oferecida uma espécie de capacitação para trabalhar aspectos da história e cultura negra, ação que os motivou, fazendo com que um grupo desenvolve-se um projeto na temática. Com as crianças além de mediar informações Vera desenvolveu, através da habilidade artística, elementos da cultura afro-brasileira. Utilizando palha de tiririca, retalhos de tecido e papel machê, as crianças construíram bonecos representando os orixás, entre outros objetos.

Fizemos uma porção de coisas, tudo voltado para a cultura negra, eu estava ali voluntária para levar esse tipo de coisa, e não pra levar o que o sistema vem oferecendo. Aquilo foi tão bom para as crianças (...). Precisa ver a auto-estima que desenvolveram aquelas crianças, foi o primeiro ano que se formou negro na 8ª série. Vera Macedo, entrevista cedida em julho de 2011.

Ademais, no ano de 2008, Vera trabalhou como monitora do Projeto de Esporte e Lazer da Cidade, desenvolvido pelo Ministério do Esporte. Sua atuação deu-se em três comunidades quilombolas, Rincão dos Negros, Coxilha Negra e Boqueirão, onde desenvolveu atividades recreativas e culturais, em especial com as mulheres. O objetivo da proposta era, por um lado, desenvolver temas relacionados à valorização da cultura afro-brasileira e local e, por outro, criar um espaço de

diálogo nas comunidades. Para tanto, Vera buscou trabalhar em paralelo com os interesses, valores e práticas de cada comunidade. Assim, buscando valorizar aspectos das práticas culturais locais, o trabalho desenvolveu-se por intermédio de contos, lendas, repentes, rezas, orações, manipulação de ervas de chás, jogos, encenação do Terno de Reis, culminando em um grande encontro entre as três comunidades.

O vínculo de Vera e Ana com o grupo de economia solidária possibilitou a ambas o empréstimo de um quiosque de lanches, localizado na praia de São Lourenço. O quiosque, cedido pela prefeitura e todo equipado com mesas, cadeiras, fogão, refrigeradores, entre outros eletrodomésticos, foi usado como lancheria, durante setembro de 2010 a março de 2011. Os pratos e petiscos feitos por elas e comercializados no quiosque eram afirmados como gastronomia afro.

A participação de Vera em eventos e encontros relacionados à temática da negritude e de políticas afirmativas dá-se em âmbito estadual. Entre os mais recentes, cabe menção à ida como representante lourenciana ao Encontro Estadual de Comissão de Etnias, realizado em novembro de 2010, em Porto Alegre.

3.7 Trajetória militante de Ana Hermelinda Centeno



Figura 5: Ana Centeno

Fonte: Rede Mocambos, 2009.

A formação do movimento negro na cidade de São Lourenço do Sul, conforme afirmamos anteriormente, esteve relacionada à trajetória de ativismo dos

irmãos Centeno. Nesse sentido, Ana Centeno é uma das referências de militância e vem desempenhando o papel de representante em eventos e reuniões, constituindo-se enquanto liderança entre a militância negra local. O reconhecimento de Ana e seu capital social não se esgotam nos limites do município, estendendo-se através de redes construídas que a levam a realizar ações diversas em outros pontos do Rio Grande do Sul. Sua presença tem sido requerida em eventos do movimento negro em Porto Alegre, bem como em outros estados brasileiros. Em eventos de natureza religiosa relacionados à temática negra, ela tem participação em âmbito nacional e internacional.

A militante nasceu em 1949, na localidade de Picada Pinheiros, zona rural do município de São Lourenço do Sul. Filha de Manoel Fernando Centeno, conhecido popularmente como Schwarz Guri³⁸, natural do Quilombo da Coxilha Negra, e Délcia Rodrigues Centeno, natural do Quilombo do Rincão dos Negros. Ambos eram agricultores e de sua união nasceram oito filhos: Leonidia, Almerinda, Ernesto, Arlindo, Anulino, Armindo, Aurineu e Áurico. Assim como Ana, seus irmãos trabalharam quando jovens como agricultores, prestando serviços para colonos próximos ou na produção familiar, destinada ao consumo próprio. Diferentemente de seus pais e avós – também agricultores, tanto os maternos como os paternos, respectivamente Ana Antônia Pacheco Rodrigues e Artur Rodrigues, Maria Bernarda Martins e Alípio Centeno –, que não freqüentaram a escola, Ana o fez, mas apenas quando jovem, concluindo a terceira série do que atualmente é o ensino fundamental.

A vinculação de seus pais à Igreja Católica levou Ana, muito cedo, a participar de atividades religiosas católicas. Quando morava na zona rural, era catequista. Ela descreve sua relação com a Igreja, neste primeiro momento, como passiva e ingênua. Posteriormente, quando já reivindicava o papel de agente de pastoral, passou a criticar a opressão do catolicismo sobre os negros desde o período da escravidão. Ademais, começou a dar aulas da catequese com outro viés – “consciente de sua negritude” –, fato que gerou algumas represálias e contribuiu para o fim de sua atividade de catequista. Ainda, Ana frequentou, durante três anos, uma casa de umbanda do município.

³⁸ Apresentaremos um pouco da história de vida do pai de Ana, no capítulo 3, subcapítulo 3.1.2.

No início da década de 1970, Ana³⁹ passou a residir na zona urbana do município, trabalhando durante um ano como doméstica e acompanhante de dois idosos. Em seguida, regressou à colônia, fatigada pelo trabalho extenuante. Em 1974, voltou à cidade e passou a morar com seus tios, enquanto trabalhava em um restaurante. Posteriormente, já morando com seu irmão Ernesto, passou a auxiliá-lo no conserto de fogões. Em 1990, ela abriu um brechó, mas a oscilação da economia no período fez com que encerrasse a atividade de vendas.

As primeiras articulações dos irmãos Centeno (Almerinda, Ana e Ernesto) deram-se nas Comunidades Eclesiais de Base. Ademais, Ana militou e participou das pastorais da saúde e da terra. Todavia, em meados de 1980, eles já se mobilizavam em São Lourenço como militantes negros, como afirmamos anteriormente. Ana torna-se uma liderança do movimento e passa a coordenar atividades e projetos.

Em 1992, candidatou-se a vereadora pelo PDT, mas não se elegeu. Justifica sua derrota eleitoral pela falta de interesse da população negra local no voto de base étnica. Contudo, assumiu cargo em comissão na gestão de Beto Grill. Em 1993, foi nomeada como coordenadora de creche. Posteriormente, foi transferida para a Secretaria de Administração, onde passou a ser escriturária e, em 1996, se aposentaria.

Como artesã, pintora e costureira, Ana produzia os cartazes e faixas que eram levados para os eventos de que participava. Levava, também, diversos produtos confeccionados por si própria para serem comercializados. Em 2003, passou a fazer parte do grupo de economia solidária de São Lourenço, passando a expor seus produtos nas feiras locais e em outros municípios. Seu artesanato tem alcançado também um público estrangeiro, pois, segundo conta, seus produtos já foram vendidos para pessoas dos Estados Unidos, Panamá, África, Haiti e Peru.

A rede de articulação de Ana tornou-se cada vez mais ampla, propiciando sua participação em muitos eventos, projetos e encontros. Seus principais interlocutores são atores políticos, lideranças do movimento negro gaúcho, clérigos e religiosos católicos. Em 1995, participou de vários eventos: Romaria dos

³⁹ Ana Centeno é solteira e não tem filhos.

Trabalhadores; Tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares; Encontro Nacional de Bispos e Padres Negros e Marcha Zumbi dos Palmares à Brasília. Em 1998, acompanhou Dom Gílio até Salvador. Em 1999, participou do VI Congresso Missionário Latino Americano e I Congresso Missionário Americano, sediados na cidade de Paraná, Argentina. No ano de 2003, vai ao IX Encontro de Pastoral Afro-americana, realizado na cidade de Callao, Peru. Diversas vezes participou dos Encontros de Pastoral Afro-americana e Encontros de Bispos e Agentes de Pastoral Afro-americana e Caribenha, sediados em Salvador, Bahia. Em 2009, participou como articuladora local do II Encontro Nacional da Rede Mocambos, realizado na cidade de Campinas, São Paulo. Neste mesmo ano, participou como mestre griô⁴⁰ do I Encontro da Cultura Digital do Sul, na cidade de Rio do Sul, Santa Catarina. Em suma, através das redes de articulação, Ana viajou a vários estados brasileiros, além de Uruguai, Chile, Argentina e Peru, para participar de eventos na temática do ativismo negro.

Atualmente, Ana vem contribuindo nas ações do movimento negro de Piratini e do Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos. A preocupação da militância local relaciona-se à falta de garantias sociais às famílias quilombolas. Frequentemente, Ana é requerida para participar ou mesmo articular ações em municípios vizinhos. Em 2010, realizou uma missa afro na festa da Comunidade remanescente de quilombo do Passo do Lourenço, zona rural do município de Canguçu. Ainda nesse ano, foi convidada para ser palestrante nas comemorações da Semana da Consciência Negra de Porto Alegre. Em 2011, foi homenageada no Encontro Estadual de Comissão de Etnias, realizado pelo Conselho Estadual de Saúde e Comissão de Etnias do Rio Grande do Sul.

A referência e o reconhecimento de Ana Centeno como expoente da militância negra no sul do estado é evidenciado nos relatos de outros militantes do movimento negro, bem como de outras pessoas.

Ana é uma das líderes, talvez a principal do Movimento Negro de São Lourenço do Sul. Sinônimo de luta, de coragem, de perseverança (...). À Ana Hermelinda Centeno, uma das líderes do Movimento, os negros de São Lourenço devem a luta pelo reconhecimento da raça. (HAMMES, 2010, p.173)

⁴⁰ Veremos detalhadamente as implicações de ser Mestre Griô no capítulo3 – subcapítulo 3.2.

Faz sete anos que eu conheço a Ana. Foi através de uma ação que nós fizemos aqui em São Lourenço, pelo GAEC [Grupo de apoio ao esporte e a cultura], onde eu tive essa aproximação com ela. Se eu não me engano, a Ana estava por viajar para o exterior, através da Pastoral do Negro. Ai a gente conversou e dialogou e foi um casamento que a gente fez e tá durando. Sempre aprendo muita coisa com ela, com a Vera Macedo, enfim com a família toda dela. Eles contribuíram muito mais com conhecimento que hoje eu estou tendo, do que eu com eles. Que agradeço a Deus por ter esta oportunidade. E que elas contam que foram na comunidade quilombola da Picada e elas sentavam lá pra contar a história do negro, reuniam as pessoas lá. Também através do programa que elas trabalharam diretamente, que era o PELC [Projeto de esporte, lazer e cultura], onde elas levaram toda essa questão da cultura do negro, não só para o quilombo, mas lá do quilombo trouxeram pra cidade, então interagiram com várias etnias. Todas estas ações que elas fazem, das pessoas saberem sua cultura, da cultura do negro, das outras etnias, elas fazem um trabalho social, não só cultural. (...) Diminui a probabilidade da violência. Sérgio Dornelles, 46 anos, militante do movimento negro de Pelotas. Entrevistado em 29 de janeiro de 2011.

Ademais, outras situações atestam a significância e reconhecimento de sua liderança. Em 2000, Ana colaborou diretamente na construção do subcapítulo “A chegada e a vida dos negros em São Lourenço”, do livro *Radiografia de São Lourenço do Sul*, escrito pelo historiador autodidata Hammes (2010). Em 2007, assessorou a Oficina intitulada Quilombos no Rio Grande do Sul: evangelização inculturada e novos desafios, realizada no Fórum da Igreja Católica, em Porto Alegre. Em 2009, foi ao ar um programa produzido e transmitido pela emissora de televisão TVE, sobre suas ações sociais e produções artísticas realizadas conjuntamente com Vera Macedo. Em 2010, deu uma entrevista a um jornal impresso do município de Camaquã, sobre sua trajetória militante. Contudo, o ápice do reconhecimento de Ana decorre de sua ação como Mestre Griô. Ao longo dos anos de 2010 e 2011, ela participou, a convite do grupo Zuando Som, do projeto Histórias Cantadas da Infância dos Mestres Griôs, no qual narrava histórias relevantes de sua ancestralidade e apresentava referências da cultura negra. Ainda reconhecidamente como Mestre Griô, participa do documentário O Grande Tambor, realizado pelo coletivo de comunicação Catarse, no ano de 2010.

Em síntese, podemos afirmar que as variadas ações do movimento negro de São Lourenço do Sul vêm estimulando uma visão multirracial da população do município. A atuação caracterizou-se, primeiramente, como uma insurgência frente à

falta de condições de cidadania à população negra que, historicamente, vem sendo invisibilizada pela representação de São Lourenço como terra de pomeranos (fato que conforme observamos anteriormente foi ratificado até mesmo por algumas atuações do poder público local). Neste contexto, algumas lideranças se sobressaem pelos significativos empenhos na articulação de ações e pessoas. Os irmãos Ana, Almerinda e Ernesto Centeno que construíram o movimento local, e em especial Ana Centeno e Vera Macedo que se articulam a mais de duas décadas como agentes de pastoral negras (para as quais demos ênfase em suas trajetórias militantes), são consideradas as principais interlocutoras deste trabalho.

Contudo, a luta antirracista em São Lourenço não somente pautou-se pelas ações de desconstrução de estigmas e discriminações inerentes ao racismo, como também pela construção, apropriação e, por ora resgate, de referências familiares, sociais, culturais e políticas consideradas positivas a demanda negra. Enfim, para além das ações e reivindicações junto ao poder público local, ou mesmo a grupos e pessoas que cometam algum ato racista, os diversos grupos que se articulam como militantes negros na cidade estão estimulando referências positivas da negritude. Podemos afirmar que as diversas ações articuladas neste sentido, atualmente, preponderam na atuação do movimento negro local. Em um cenário mais amplo, observa-se a mesma influência destas referências dentro do movimento negro organizado nos principais centros urbanos do país (DOMINGUES, 2007), tais como a apropriação de práticas alimentares, culturais e religiosas afro-brasileiras – capoeira, danças afro, candomblé, umbanda, cabelos e roupas etnificados, entre outros.

O próximo capítulo empreende a análise, em pormenores, da influência de algumas referências positivas no contexto local, ou seja, de que forma elas estão sendo construídas, apropriadas e reafirmadas no discurso da negritude. Em específico trataremos do discurso que vem sendo construído pelas APN's. De forma introdutória podemos afirmar que a negritude que as agentes vivenciam e se identificam, sobretudo, manifesta-se pelo discurso de consciência do contexto sócio-histórico do negro, pelas memórias ressignificadas positivamente e pelo “resgate” de uma cultura negra. Estes elementos geram entre elas, portanto, um sentimento de identificação étnico-racial compartilhado. Em confluência com esta representação

vivenciada de negritude, está a análise de Sansone (2003, p. 25). Segundo ela, a negritude não é uma categoria racial determinada pela diferença fenotípica entre os indivíduos, mas representa uma identidade racial e étnica baseada em múltiplos fatores, como “o modo de administrar a aparência física negra, o uso de traços culturais associados à tradição afro-brasileira (particularmente na religião, na música e na culinária), o status ou uma combinação desses fatores.” No contexto Latino, a negritude também faz uma ligação com “passado” e a “tradição”, mobilizando pequenas “Áfricas”.

4 CONSTRUINDO NEGRITUDE: APROPRIAÇÃO E “RESGATE” DE REFERÊNCIAS NEGRAS

A discursividade de uma negritude veiculada pelas agentes de pastoral negras vem sendo mobilizada através de variados elementos. Entre estes, têm-se aqueles relacionados à tradição e à cultura local e familiar. Há também outros, que se projetam para além do local, sendo desencadeados por fluxos em diferentes partes do Atlântico Negro. Todavia, nas narrativas o processo de construção desta negritude apresenta-se como um “resgate” das referências negras positivas, sejam elas locais, de outros estados brasileiros – em especial da Bahia – ou globais. Nesse sentido, identificaremos a seguir o conjunto de referências mobilizadas, assim como os simbolismos que motivam a apropriação positiva das referências. .

De partida, salientamos que a intenção deste capítulo e do que se segue está para além de inventariar a identidade e a cultura negra, uma vez que nosso objetivo coloca em xeque e diverge de uma visão cristalizada da cultura. Problematizamos e analisamos a discursividade do processo identitário local – preconizado pelo grupo de agentes – a partir de uma abordagem ao mesmo tempo construtivista e situacional, em que as criações culturais são o mote central.

Esta análise tende a evidenciar, portanto, que incidem sobre a construção da negritude local elementos tradicionais ressignificados (como projeções de memórias e práticas familiares variadas), mas também fluxos de objetos, informações e práticas negras, estimuladas pela globalização. A ideia de Atlântico Negro, exposta por Gilroy (2001), refere-se a uma zona de circulação e fluxos de elementos classificados como negros e originados por pessoas negras, que impactam nas representações de negritude nos dois lados do Oceano Atlântico. Em síntese, trata-se de fluxos transnacionais que passaram a atribuir às manifestações culturais e identitárias negras uma espécie de aura.

As formas culturais estereofônicas, bilíngues e bifocais originadas pelos – mas não propriedade exclusiva dos – negros dispersos nas estruturas de

sentimento, produção, comunicação e memória, a que tenho chamado heurísticamente mundo atlântico negro (GILROY, 2001, p. 35).

A construção do “resgate” das referências negras pelas agentes vai além da reapropriação de um conjunto de práticas que um dia possam ter sido deixadas de lado ou mesmo relegadas por elas. Este “resgate” está intrinsecamente relacionado às “perdas”, “esquecimentos” e apropriações negativas de um patrimônio cultural afro-brasileiro, ou seja, de construções culturais forjadas pelos negros no encontro das referências africanas e brasileiras. Simbolicamente, também está relacionado à postura de retomar a herança cultural africana, sobrepujada principalmente pela escravidão.

O negro que então já está vivendo com outro conflito o de sua própria identidade. Sua mente está afetada e comprometida com o sistema. Já perdeu a noção do tempo e não sabe mais quem ele próprio é, sua família, seu nome, sua origem, sua língua, sua religião, sua cultura, sua característica física enquanto nação. Isto aconteceu porque enquanto as gerações passavam, o sistema branco opressor se encarregava de ir fazendo também uma lavagem cerebral na cabeça do negro, que sem alternativa também vai sucumbindo numa amnésia generalizada. (Trecho do diário de Ana Centeno).

Abaixo, uma das agentes faz alusão ao processo de “resgate” de pratos que são servidos nos Jantares Afro e das Etnias⁴¹. Trata-se, sobretudo, do quibebe – prato considerado tradicional nas práticas alimentares gaúchas –, mas também do vatapá, que é largamente reproduzido na região nordeste do país, em especial na Bahia.

Até por que para falar na gastronomia africana, para falar na comida afro hoje, tu tem que ir lá atrás pra saber. Porque a comida hoje, que nem da semana do negro, que tem o jantar afro, tem o jantar das etnias, pra fazer isso tudo, a gente teve que fazer um resgate dos costumes porque a gente já tinha praticamente perdido isso com as influências, ai a gente já tinha perdido isso. Então, para falar da gastronomia afro hoje, tem que se falar antes nisso. Vera Macedo, entrevista cedida em 02 de março de 2010.

Os objetos e elementos negros que foram incorporados e apropriados pelas agentes e circulam em diferentes partes do Atlântico Negro são desde roupas, músicas, adereços, arte, língua, comidas, informações, maneiras de se portar, entre outros. Nesse processo, a África é representada como o lócus de origem de alguns

⁴¹As agentes cozinham e preparam comidas para estes jantares. O Jantar Afro faz parte do cronograma de comemorações da Semana da Consciência Negra; o das Etnias é um evento gastronômico que se realiza a cerca de quatro anos na cidade.

elementos mobilizados na afirmação da negritude.

Em um cenário mais amplo, Michel Agier (2001) revela que estes movimentos de grande discursividade identitária, difundidos em larga medida no mundo inteiro, têm sido nomeados equivocadamente por “retorno a etnia”. O seu argumento é o de que esta ideia revela a ilusão de que se regressaria a um modelo preexistente – a etnia, ao passo que os movimentos em suas dinâmicas atuais são, geralmente, inovações culturais e identitárias. Agier e Quintín (2003) nos oferecem um panorama geral de como as identidades culturais estão sendo afirmadas e construídas no contexto latino, a partir de múltiplas facetas. Primeiramente, trata-se em parte de um movimento que vem transformando a cultura em mercadoria e num recurso maleável, de múltiplos usos, sejam eles políticos, econômicos ou ideológicos. Ademais, são recorrentes os processos de identificação que mobilizam a memória, no sentido de rememorarem o passado e as diferenciações da população negra. Além disso, ocorre o trabalho simbólico das inovações culturais, rituais, manifestações nas quais os símbolos permitem criar um sentimento de identidade e reconhecimento coletivo. Por fim, estamos diante de uma produção de imagens sobre a cultura negra do Pacífico, dos lugares de origem e de uma comunidade idealizada em detrimento dos lugares urbanizados, onde as identidades se diluem.

Trataremos, a seguir, dos elementos mobilizados na afirmação da negritude entre as agentes de pastoral negras de São Lourenço do Sul. A fim de dar maior visibilidade à premissa central deste capítulo, primeiramente o enfoque será dado aos fenômenos e práticas que se relacionam a manutenção da tradição e, após, serão apresentados os elementos relacionados à modernidade que vem sendo acionados.

4.1 A ressignificação de memórias familiares

Em diversos momentos das entrevistas e diálogos realizados com as militantes, evidenciou-se uma ênfase dada a determinadas histórias de vida de seus antepassados.

As trajetórias de vida ou mesmo eventos isolados vividos por familiares, narrados pelas APN's, evocam uma espécie de orgulho racial. De fato, a seletividade das memórias destacadas traz a ideia de que a consciência racial e a resistência frente a condições de vida precárias e ao racismo são parte de uma herança familiar.

O fenômeno da memória, em síntese, pode ser caracterizado por diferentes elementos, de acordo com Pollak (1992). A seletividade da memória faz com que alguns fatos sejam registrados e outros não. Além disso, a memória pode ser herdada, ou seja, não se refere apenas às vivências de uma pessoa. Também pode sofrer flutuações, dependentes do contexto em que é articulada. Por último, e não menos importante, a memória apresenta-se constantemente como um fenômeno construído, o que pressupõe um nível de organização da memória.

Tendo presente um debate relevante no âmbito da história oral, cabe destacar que o conceito de memória pode ser empregado de distintas formas, oscilando entre duas perspectivas: memória como conservação do passado, de Henri Bergson, e memória coletiva e quadros sociais da memória, de Maurice Halbwachs (BOSI, 1987). Esse é um debate que toma novas proporções na atualidade. O historiador Alessandro Portelli (1997, p. 16) define a memória como um processo individual, pois mesmo que a influência do meio social e de instrumentos socialmente criados e compartilhados incidam sobre ela, "o ato e a arte de lembrar jamais deixam de ser profundamente pessoais". Outros autores são menos temerosos em reconhecer a memória como coletiva e, ainda, como resultado da repetição de certos fatores (MEIHY; HOLANDA, 2007). Contudo, o conceitual de memória proposto por Joël Candau (2002) é a referência aqui tomada para a análise das narrativas. Segundo esse autor, a memória aponta para um passado subjetivo e modelado, pois o ato de memorização é atravessado por emoções e afetos. Nesse sentido, aprofundando a discussão acerca da memória, Candau (2002) afirma que a memória não pode ser estritamente individual nem estritamente coletiva. Assim, ele rejeita o conceito de memória coletiva, ao mesmo tempo em que incorpora o de marcos sociais, de Halbwachs (2004). Desta forma, o autor reconhece que as recordações individuais e o processo de memorização se dão em um contexto e sob influências sociais.

No caso em estudo, as memórias relacionadas ao passado de escravidão (ou mesmo a eventos violentos, traumáticos e dolorosos) vêm atualmente à tona, por ocasião de um relativo trabalho de organização da memória, mas também por elementos que vêm proporcionando o ouvir. Trata-se, por um lado, de uma reapropriação positiva das memórias familiares empenhadas pelas APN's e, por outro, de uma relativa abertura dos agentes ouvintes (sejam eles pesquisadores, políticos, organizações não-governamentais, militantes e mesmo representantes de instituições do Estado). Este quadro local pode, sem muitas restrições, ser observado em uma esfera mais ampla, a partir da difusão de trabalhos acerca destas memórias no campo das ciências humanas e sociais. Evidencia-se, assim, um renovado interesse por esses temas: não houve, até os dias atuais – senão o breve período que antecedeu à criação da Constituição Brasileira de 1988 –, período na história brasileira em que se tenha buscado ouvir e dar voz às memórias da escravidão ou mesmo às memórias relacionadas a eventos racistas e segregacionistas.

Entre as interlocutoras desta pesquisa, o trabalho de reapropriação positiva das memórias familiares parte de um posicionamento identitário atual, que se revela pelo discurso de orgulho racial dos antepassados. Todavia, estas memórias nem sempre foram articuladas de forma positiva, pois durante a juventude das agentes a ideia de integração e inclusão na sociedade pressupunha o silenciamento das memórias relacionadas ao passado da escravidão e do imperativo racismo.

Almerinda: Nós tínhamos essa graça, que o nosso pai conversava com a gente, o que ele sentia ele dizia, na época nós achávamos meio ruim, com vergonha de tudo que ele dizia, mas eu acho que meu pai era uma pessoa muito verdadeira, muito sincera, muito sábia, tinha uma sabedoria, e uma coisa que meu pai dizia do branco:

Ana: [interrompe Almerinda e diz] Branco não é amigo de negro.

Almerinda: Porque o branco não trouxe o negro para o Brasil por ser do bem, mas por ser do mal, para trabalhar de graça para eles.

Ana: Gente, isso há 50 anos, imagina. A gente ouvia isso e ficava morrendo de vergonha.

Almerinda: Agora a gente presta atenção nisto, porque é que não querem que o negro estude?

Diálogo entre as irmãs Ana e Almerinda Centeno. Entrevista cedida em 02 de março de 2010.

Ademais, no que se refere à constituição da memória coletiva da escravidão e do racismo no Brasil, podemos afirmar que não há isenção de valores e

interesses. O antropólogo Joël Candau (2002) afirma que, nas sociedades modernas, não há uma memória unificada, pois os indivíduos estão inseridos em coletividades e grupos diversificados, o que acarreta em memórias fragmentadas que se enfrentam. Neste sentido, ao falar das tensões entre brancos e negros acerca da história da escravidão norte-americana, esse autor afirma que o controle da memória histórica está na arena de um jogo ao mesmo tempo político, social, cultural e identitário. Acreditamos que, assim como no contexto estadunidense, a memória histórica - não só da escravidão, mas das relações raciais no Brasil - está imersa em conflitos de interesses numa arena de jogo similar, mas não idêntica. Diferentemente dos povos que imigraram para o Brasil e o colonizaram, o negro teve poucos registros até o início do século XX, sendo que os que se avolumam são referentes ao seu papel produtivo na estrutura colonial e na economia escravocrata. De certa forma, pode-se afirmar que, muitas vezes e continuamente, a memória do negro foi uma memória não ouvida e silenciada. Todavia, o período atual caracteriza-se por uma incipiente abertura, tanto dos falantes quanto dos ouvintes. Trata-se, nas palavras de Pollak (1989), de memórias subterrâneas que emergem em um contexto propício para contestarem “verdades” e fazerem denúncias.

O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas (POLLAK, 1989, p. 5).

Na pesquisa de campo, estas memórias subterrâneas não apenas ecoam reiteradamente, mas são antes ressignificadas pelas falantes como elo entre o presente e o passado e entre as agentes e seus antepassados, em que o valor supremo destacado é a herança e continuidade da luta e resistência contra diferentes formas de racismo. Neste sentido, há um trabalho complexo em torno das memórias, no qual é possível notar algumas distorções⁴² e, em uma circunstância, o emprego de meio diferenciado para o preenchimento de lacunas.

⁴²Utilizamos aqui o termo proposto por Michael Pollak (1992).

Todavia, nossa análise se direciona ao caráter dinâmico e plástico da memória. E, sobretudo, ao *trabalho da própria memória em si* – “um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade, da organização” (POLLAK, 1992, p. 7).

Apresentaremos, a seguir, trechos da história de vida de alguns familiares das agentes. Trata-se, em síntese, de um conjunto de narrativas que reiteradamente deram ênfase a eventos passados, considerados importantes. Primeiramente, serão apresentadas as memórias familiares de Vera Macedo e, posteriormente, de Ana Centeno.

4.1.1 A quitandeira Maria Lina e a quilombola destemida

Nas narrativas de Vera Macedo que tratam sobre eventos e trajetórias vividas por seus antepassados, há uma ênfase nas memórias em torno de sua avó e de sua tataravó materna. Em síntese, a imagem construída nas narrativas sobre sua avó é de uma pessoa próxima, amiga, trabalhadora e que desempenha papel central de guardiã da memória em seu núcleo familiar. No entanto, nas narrativas, a trajetória de sua tataravó é mais destacada. Ela é representada como uma mulher que transgrediu a ordem e rebelou-se contra a escravidão, passando a viver em liberdade na condição de aquilombada.

A relevância que essas memórias encontram na vida de Vera refletem, sobretudo, uma ideia de legado de luta contra circunstâncias opressoras e pressupõem a continuidade digna e honrosa desta luta no presente. Todavia, o desejo de conhecer estas memórias e projetar nelas uma marca simbólica de identificação racial e de herança familiar manifestou-se apenas em Vera, no âmbito de seu núcleo familiar.

Na verdade, de toda minha família, que é a minha mãe, os seus três irmãos homens e mais outra mulher, esse povo ninguém conhece a história dos avós, são todos irmãos da minha mãe e cada um teve mais de cinco filhos, sendo que um deles chegou a ter 12. E nem um deles sabe de onde vieram os avós, menos ainda sabem o que é quilombo e que a família era quilombola e que teve essa avó. Os pais sabiam, mas não passaram para os filhos. A gente, como convivia direto com a vó, não tinha intermediário para contar as histórias, a vó contava direto pra nós, então a gente ficou

sabendo direto da vó, que morreu com 104 anos, então a gente viveu a vida com ela ali. Vera Macedo, entrevista cedida em julho de 2011.

Não obstante, a memorização de fatos e eventos vividos por Vera apresenta-se claramente imersa em emoções. A narrativa abaixo expressa esta condição.

Lembro-me dos fogos de chão que faziam lá na minha casa e na casa da minha avó, principalmente, aonde vinham os parentes de fora e passavam a noite ali na beira daquele fogo conversando, e as crianças eles não deixavam fazerem parte dos assuntos dos adultos na noite, diziam que não podia. Só que eu sempre fui entre todas as irmãs e os mais de 50 primos, a única que gostava de ouvir. Eles se sentavam na volta do fogo de chão tomando chimarrão e eles já traziam para mim puxa-puxa, que eu adorava. Eu me lembro que a vó tinha um pelego de ovelha bem velho e eu arrastava aquele pelego e ficava assim entre o fogo e o cachorro. O cachorro deitava ali junto ao fogo com as pessoas, pois antigamente os bichos eles tratavam como alguém da família. E ali então eles contavam a metade das histórias que hoje eu sei, era história de bruxa, lobisomem, assombração, boitatá e essas histórias todas. E eu ficava ali no pelego entre o cachorro e o fogo, bem quietinha para não ter perigo de ninguém me correr dali. Vera Macedo, entrevista cedida em julho de 2011.

Como narra Vera, sua avó materna, de nome Maria Lina, nasceu na localidade do Torrão, em 1884, quatro anos antes da abolição da escravatura. Viveu em comunidade com familiares e outras pessoas, na região. Todavia, em idade adulta passou a domiciliar na zona urbana da cidade, com seus filhos. Viveu na casa de sua filha, a mãe de Vera, até falecer, aos 104 anos, em 1988 – fato que evidencia a aproximação entre a ancestral e a interlocutora desta pesquisa. Ao vir morar no atual perímetro urbano da cidade de São Lourenço do Sul (naquela circunstância a região da Prainha era pouco habitada, afastada do centro urbano), Maria Lina manteve sua condição de agricultora. Plantava para o consumo e para “comercializar”, ou melhor, trocava alimentos cultivados por outros que não produzia. Neste sentido, Vera sempre agrega a sua avó a condição de quitandeira, além de afirmar que ela desenvolvia a economia solidária, primeiramente na zona rural e, após seu deslocamento, na cidade.

Eu estava dizendo para ele [amigo de Vera] que a economia solidária começou dentro da comunidade negra, o que o negro plantava ele se repartia, outro levava uma coisinha, o outro trocava uma coisinha. Eu disse para ele, para o povo não-negro não existia a necessidade de fazer isso aí, até porque eles tinham para comprar, para vender. Eu estava falando pra ele, que a vó ia com um saco de coisa trocar por isso ou por aquilo, essa de 104 anos, quitandeava, eu sempre andava atrás dela, junto com ela. Então ela levava um saco de chuchu pra tocar por meio quilo de arroz, banana. O que ela colhia lá na terra dela ela levava para o centro da cidade para trocar. Eu me lembro, assim quando a gente é criança é bom, depois

quando a gente tem as lembranças disso, quando tem consciência daquilo, quando não tem continua tudo legal. Vera Macedo, entrevista cedida em 02 de março de 2010.

A última frase da narrativa de Vera evidencia particularmente o processo de ressignificação das memórias do vivido. Neste caso, o que está posto é que quando criança, no momento em que acompanhava sua avó, aquela condição de troca era positiva. Todavia, o trabalho em torno da memória recodificou os signos presentes, sobretudo como resultado da construção de uma “consciência racial” por Vera. A partir daí, as memórias em torno das trocas passam a evidenciar um processo de exploração, pois as pessoas com as quais sua avó fazia as trocas teriam mais benefícios nessas trocas do que ela. O trecho de entrevista reproduzido abaixo aponta que está em relevo, mais uma vez, o caráter dinâmico que permeia a memória.

No Hotel do Comércio davam aqueles pães. Aquela velha do Hotel do Comércio, que morreu dobrada assim, tinha um fogão industrial, eu me lembro, era pequenininha, tinha um medo dela. Então ela ia lá no canto e pegava um pão, já ia fazendo um freio, passava aquela chimia de melancia, coisa mais boa. A gente pegava com a mãozinha, louca de fome, a negrinha, e a vó largava aquele saco de coisa, de chuchu, mandioca. Que crueldade! E aí só se trocava por essas coisas que não se tinham em casa. Feijão não, isso tinha, milho, eles iam lá na lavoura, colhiam as espigas e ralavam já e faziam uma mçãoapança⁴³. Vera Macedo, entrevista cedida em 02 de março de 2010.

O papel de guardião da memória familiar de Maria Lina não encontra sua correspondência máxima nos contos e causos sobre bruxas, lobisomens e outros que contava, mas sim nas histórias de vida de antepassados que viveram aquilombados na zona rural do município. Desta forma, Maria Lina produziu o elo entre o passado e o presente, entre a escravidão e a liberdade, fato que seria, anos mais tarde, confirmado por Vera em ocasião do acompanhamento a uma pesquisa acerca das origens das comunidades quilombolas próximas à divisa com o município de Canguçu.

⁴³Comida que será tratada no capítulo 4, no subcapítulo Memória Alimentar Familiar.



Figura 6: Poesia e foto de Maria Lina no cartão de visitas de Vera Macedo.

Legenda: A imagem acima revela a importância que as referências familiares, em especial de Maria Lina, refletem na posição de militante e afirmação da negritude de Vera Macedo.

Fonte: Acervo de Vera Macedo.

De acordo com as histórias contadas por Maria Lina, essas comunidades teriam sido formadas através do processo de aquilombamento de treze escravos fugidos do município de Canguçu. Posteriormente, seus descendentes seriam os responsáveis pelo processo de expansão das comunidades existentes e origem de novas, tais como Torrão, Faxinal e Monjolo. Entre os escravos, estava a tataravó de Vera, de nome desconhecido. De acordo com Vera, a ancestral era ainda jovem quando fugiu da fazenda onde era escrava. A interlocutora estima que sua tataravó nasceu em meados da década de 1830 e relata que foi uma escrava doméstica, posição que não a liberou de castigos cruéis e violentos próprios da escravidão brasileira.

A avó contava que era um lugar cheio de pedra e que usavam as pedras até pra se refugiar. E contava as coisas, e as coisas que a avó dela contava para ela. Porque avó da avó morreu com 110 anos. E avó dela era escrava numa fazenda, e o trabalho dela era fazer velas. E chegou no domingo, e ela vai saber que era domingo, ou se era sábado ou que dia era, ela estava fazendo as velas, era o trabalho dela, se não fizesse ia apanhar, né?! Ela estava lá fazendo vela, e a sinhazinha foi na missa, lá nas rezas dela. Quando a sinhazinha voltou, pegou a nega fazendo vela, e não era para fazer, porque era domingo⁴⁴. Vê assim quando a avó contava isso para nós

⁴⁴Esta circunstância pode estar fazendo a referência de domingo, como um dia de não-trabalho, ou mesmo de um dia santo. É impreciso um detalhamento mais profundo.

eu não conseguia imaginar aquilo ter lógica, e essa quarta avó fazia, e que até a vó dizia que a forma de fazer vela era um bambu, e tem lógica. (...) e a nega dizia que estava fazendo as velas, e a sinhazinha entrou e viu ela fazendo vela, e não estava bem seco ainda aquelas velas. Ela pegou pelos pavios e grudou nos cabelos da nega, aquilo quente, e a nega gritando, gritando. Diabólica ela estava vindo da igreja, só que eles davam um boi pra igreja e estava pago os pecados. Ai então, a nega com aquela cabeça toda queimada, e diz que as outras negas gritando, quando tiraram o tampo, já arrancaram com cabelo e tudo. Ai a avó contava, que ela morreu com 110 anos, bem velhinha, ela não era nega alta, pequeninha e baixotinha. A vó dizia que ela com as touceiras do lado e, em cima peladinho, uma e outra molinha que nascia ali, naquele peladinho dela. Tu já pensaste que crueldade. Vera Macedo, entrevista cedida em 17 de abril de 2010.

A prática artesanal e o conhecimento de fazer velas foram repassados por gerações na família de Vera. Ela conta que quando jovem não se interessou pela fabricação, apesar de conhecer o processo.

Pode-se afirmar que Vera procurou conhecer melhora história de vida de seus familiares, não se limitando apenas ao que sua avó materna lhe contou. Essa busca estimulou um processo de resolução das lacunas da história, e sua investigação não se limitou a pesquisas convencionais.

Tem uma certa história espiritual que eu tive uma sugestão do nome do homem que é dessa mulher [sua tataravó] que fugiu junto, Rufino, conversando com uma pessoa que era espírita, mas ai isso é um outro assunto (...). Vera Macedo, entrevista cedida em 02 de março de 2010.

Ademais, Vera teve oportunidade, por ocasião de sua participação em uma pesquisa da EMATER sobre a territorialidade negra no município, de confirmar muitos dos fatos e eventos relatados por sua avó.

Veio a antropóloga da EMATER fazer pesquisa (...). Ai ela pesquisando, porque eu contei pra ela essa história da minha avó aqui, mas eu tinha certeza porque minha avó não ia inventar, mas tu tem e não tem, e tu não conhece. Então eu fui junto com ela para fora, ai ela fazendo a pesquisa lá, era exatamente o que minha avó contava que o povo de lá sabia. Ai estou numa sala de uma casa, na primeira casa que a gente teve, eu estou sentada na sala. Ai as pessoas lá contando porque lá tinha as famílias, Santos e Medronha. E começaram a contar história que uma mulher morreu queimada dentro de casa, e eram todas as historias que eu sabia, porque eram todas as histórias que a minha vó contava. Imagina que eu estava desmaiando de emoção. Olha eu sentada, e foi distanciando, e foi reportando. Vera Macedo, entrevista cedida em 17 de abril de 2010.

4.1.2 Schwarz Guri, Alípio (o combatente da Guerra do Paraguai) e a namibiana Revokata

Partindo de um esforço em remontar as origens de sua ascendência, assim como a trajetória de seus parentes, Ana Centeno passou a valorizar as memórias familiares, enfatizando as especificidades da personalidade e valores de alguns familiares— em especial de sua ascendência paterna. Neste contexto, o processo embrionário de tomada de uma “consciência racial” está diretamente associado à ascendência de Ana.

Como te falei, nossas primeiras consciências foram dentro de casa. E a gente tentou buscar tudo dos nossos antepassados quando eles conversavam, da minha mãe, da minha avó, do meu avô, o que aconteceu com eles. Ana Centeno, entrevista cedida em 21 de novembro de 2011.

O pai de Ana Centeno, Manoel Fernando Centeno, nasceu em 1900 na localidade da Coxilha Negra. Aos seis anos de idade, passou a trabalhar para uma família de agricultores alemães. Neste período, ensinou a língua portuguesa aos imigrantes e aprendeu o pomerano. Esta proximidade com os imigrantes lhe rendeu o apelido de Schwarz Guri⁴⁵, pelo qual foi chamado até sua morte. Entre seus familiares e amigos, no entanto, era chamado por Tio Guri. Quando atingiu a juventude, Manoel passou a morar no interior da localidade de Picada Pinheiros (São Lourenço do Sul). Viveu durante três anos em uma caverna, em companhia de um cachorro. Durante este período, abriu picadas, cortou lenha – que comercializava com os colonos–, produziu carvão, caçou animais, trançou balaios e cordas. A imagem construída por Ana de seu pai aponta para um homem inteligente, destemido e seguro. Segundo a filha, ele reconhecia e se beneficiava de alguns dos fenômenos da natureza: orientava-se pelo sol, estrelas, pedras e cursos d’água; conhecia o comportamento dos animais, até mesmo de insetos e, ainda por seu entendimento da natureza, podia prever as condições climáticas.

Aos 30 anos de idade, Manoel casou-se com Délcia Rodrigues. Na época, já com moradia própria na localidade de Pinheiros, prestava diversos serviços à população rural, sendo requisitado para domar animais xucros e também para

⁴⁵Schwarz significa preto, em alemão.

serviços espirituais. Cultivava, com sua família, alimentos para o consumo próprio. Schwarz Guri é caracterizado, aos olhos de suas filhas Ana e Almerinda, como uma pessoa muito popular, principalmente no meio rural. Isto se devia, em parte, ao fato de ser constantemente procurado para realizar benzeduras, rezar o terço “cantado e falado” e “encomendar as almas dos mortos”⁴⁶. Manoel e sua esposa participavam de uma comunidade católica, iam às missas e não raro Manoel auxiliava os padres. Mas, devido à dificuldade de acesso a determinadas localidades e à pouca permanência de padres na zona rural, Manoel era considerado um indivíduo religioso e, por isso, requisitado para esses fins. O domínio do dialeto pomerano⁴⁷ lhe possibilitava oferecer estes serviços aos colonos imigrantes.

Manoel foi, reiteradas vezes, descrito como um homem alegre, tranquilo e festeiro. Aos finais de semana, sua família costumava receber visitas de parentes e amigos. Nestas ocasiões, sempre havia música, animada por instrumentos como gaita, chocalho, tambor e até mesmo colheres. Era então comum que as pessoas, nessas ocasiões, dançassem e cantassem. Abaixo, Ana caracteriza um destes momentos:

À noite e nos dias de chuva, acendiam candeeiros feitos com azeite ou sebo de animal para iluminar o ambiente, onde quase sempre havia poucas aberturas, e sentavam-se ao redor do fogo. E nesse clima de descontração, iam contando suas histórias, comungando as experiências uns com os outros, umas doloridas como chagas abertas, outras alegres, leves e como plumas no ar misturavam-se aos risos e lágrimas. As crianças ouviam, entre a fumaça e as batatas-doces que iam assando nas brasas, intercaladas com chimarrão, rezas, cachaça e danças. (Trecho do diário de Ana Centeno).

O fato de seu pai tocar instrumentos, como chocalho e tambor, além de fazer benzeduras, representa para Ana a ligação que ele tinha com uma essência africana. O destaque dado, nas narrativas, acerca da imagem de Manoel, relaciona-se com os fatos, eventos e histórias contadas por ele sobre sua ancestralidade. Não só em seu núcleo familiar estas histórias eram ouvidas, pois Manoel as contava para diversas pessoas. Em síntese, trata-se da história de vida de seu pai e avó – Alípio e

⁴⁶De acordo com Ana Centeno, esta era uma prática comum na colônia, naquele período. Seu pai era chamado na ocasião da morte de alguma pessoa e a prática consistia em rezas e pedidos para que aquela tivesse uma boa entrada no reino dos céus.

⁴⁷Era comum na colônia pessoas que mesmo não sendo descendentes de imigrantes pomeranos/alemães aprenderem o idioma. Isto se deve pela proximidade e dependência entre as pessoas com os colonos descendentes, principalmente em decorrência do trabalho. A maioria dos colonos nesse período não falava a língua portuguesa, e apenas se comunicavam na língua materna.

Revokata, mas também de diversos outros eventos relacionados ao modo de vida no continente africano, do que ocorreu na escravidão e de como o racismo se projetava no cotidiano da população negra. Em 1984, então aos 84 anos de idade, já bastante debilitado, Manoel foi, por vontade própria, internado na Santa Casa de Misericórdia de São Lourenço do Sul, pois assim poderia receber mais visitas. Contudo, faleceu logo após sua internação.

A história de vida de Alípio e Revokata remonta à escravidão. Comprado na cidade de Rio Pardo, ainda bem jovem, Alípio foi afastado de sua mãe, sendo levado para a estância da Figueira, de Hildebrando Centeno, localizada no atual município de Camaquã. Segundo a família tem notícias, Alípio Centeno⁴⁸ trabalhou principalmente na atividade pecuária, deixando o trabalho escravo quando arregimentado para lutar na Guerra do Paraguai (1865-1870), a favor da Tríplice Aliança – Brasil, Argentina e Uruguai. Sobre este evento, Ana revela o que lhe foi narrado por Manoel.

Meu pai contava o que seu pai lhe contou, que eram os negros que faziam a frente das tropas, e eles morriam. Era um monte de sangue, sangue dos negros deitados, e os soldados ficavam enfiados naquele sangue até as canelas. Eu não gostava de ouvir meu pai falando nisto. Ana Centeno, entrevista cedida em 30 de janeiro de 2011.

Tendo sobrevivido às batalhas, o avô de Ana regressou à estância da Figueira. O retorno deu-se devido à promessa de melhoria de vida, que lhe havia sido feita por ocasião de seu ingresso nas tropas brasileiras. A longa viagem de volta à estância realizou-se sempre durante a noite, pois havia o temor de ser pego e reconduzido como desertor. Ana pondera que a viagem estendeu-se por meses. No entanto, ao chegar à propriedade de Hildebrando Centeno, Alípio foi novamente escravizado, vindo a prestar-lhe serviços até a data da abolição da escravatura. Posteriormente, alojou-se na localidade de Pinheiros, prestando serviços a colonos, mais tarde vindo a fixar moradia em Coxilha Negra. Ali passou a viver em comunidade com outros negros, constituindo família. Alípio teve onze filhos, entre eles Biloca, Maricota, Nena, China, Pequena, Prenda, Chanduca, Guri e Piá, todos nascidos vivos.

⁴⁸Alípio recebeu o sobrenome Centeno de seu dono, Hildebrando Centeno. Contudo, não se sabe em que período isso ocorreu – ainda na escravidão, ou após a abolição.

As chagas da escravidão também marcaram a vida de Revokata. De acordo com as narrativas de Ana, sua bisavó provinha da nobreza da Namíbia, tendo sido ainda jovem aprisionada e trazida para o Brasil, para ser escrava. Nesta viagem, foi amarrada e passou dias no mar, até chegar ao norte do país. A interlocutora apresenta sua bisavó como uma pessoa que não se submeteu ao regime de escravidão, tendo se rebelado contra ele.

Ela não queria ser escrava, ela mordida e batia nas pessoas. Era rebelde, e como castigo foi trazida para o sul do país, porque isso na época era um castigo para os negros, aqui fazia muito frio para eles, acostumados com o calor da África. Ana Centeno, entrevista cedida em 30 de janeiro de 2011.

Revokata, ao vir para o sul, viveu algum tempo no município de Rio Pardo, onde teria sido, forçadamente, usada como reprodutora. Tivera muitos filhos, entre eles Alípio.

Acreditamos que as memórias relacionadas à trajetória de vida de Manoel, Alípio e Revokata não só constituíram símbolos e evidências do processo de violência e inferiorização do negro, mas também de rebeldia e consciência deste mesmo processo. Assim, o que está evidenciado nas narrativas de Ana é que eles não foram passivos frente às condições que lhes oprimiam e vitimavam. É neste contexto que Ana justifica sua trajetória de vida e militância, pois, segundo ela, suas “primeiras consciências” deram-se em casa, ouvindo as histórias e percepções de seu pai. É através de suas ações e luta antirracista que ela faz jus ao legado de sua família.

4.2 O reconhecimento como Mestres Griô

No ano de 2010, Ana Centeno e Vera Macedo foram chamadas para participar de diversos eventos como mestres griôs. Estes eventos locais e interestaduais, assim como a cedência de entrevistas para programas televisivos e para um documentário proporcionaram um reconhecimento legitimado da classificação mestre griô.

Todavia, atualmente a classificação mestre griô pode ser entendida no contexto brasileiro como aquele/a que detém um conhecimento ancestral, mítico e

de saberes tradicionais. Está sobretudo relacionada a pessoas idosas, anciões. Por conseguinte, através da oralidade as histórias e memórias tendem a ser contadas pelos mestres. Essa representação do mestre griô vem sendo corroborada por órgãos do governo, como o Ministério da Cultura.

Mestres de tradição oral – pessoas reconhecidas em sua comunidade como líderes espirituais com a sabedoria da cura ou da iniciação para a vida, buscados por pessoas de diversas regiões; conhecedores e fazedores de conhecimentos, iniciados ou iniciadores das artes e ofícios de tradição oral; pessoa com história de vida de tradição oral que se identifica com a figura do sábio e do mestre; idade mínima de 50 anos. (MINISTÉRIO DA CULTURA, 2008).

A palavra griô deriva, possivelmente, da expressão francesa *griots*. Por sua vez, de acordo com o historiador oral malinês Amadou Hampâté Bá (1980), a palavra *griots* seguramente deriva da expressão *dieli* na língua bambara. Contudo, o historiador percebeu um mal entendido na tradução da expressão *dieli* para o francês, que comprometeu seu real entendimento. *Griots* passou, equivocadamente, a referenciar todos os feiticeiros. Equivocadamente porque apenas um grupo de *dielis* praticava a feitiçaria e deveriam antes ser representados por seu papel principal, “na arte de manejar a fala”. Ademais, Hampâté Bá (1980, p.17) afirma existir uma grande segmentação na classificação de *griots*, conforme observamos abaixo.

Se as ciências ocultas e esotéricas são privilégio dos “mestres da faca” e dos chantres dos deuses, a música, a poesia lírica e os contos que animam as recreações populares, e normalmente lambem a história, são privilégios dos *griots*, espécie de trovadores ou menestréis que percorrem o país ou estão ligados a uma família. Sempre se supôs, erroneamente, que os *griots* fossem os únicos “tradicionalistas” possíveis. Mas eles classificam-se em três categorias:

- os *griots músicos*, que tocam qualquer instrumento (monocórdio, guitarra, cora, tanta, etc). Normalmente são cantores maravilhosos, preservadores, transmissores da musica antiga e, além disso, compositores.
- os *griots “embaixadores”* e cortesãos responsáveis pela mediação entre as grandes famílias em caso de desavenças. Estão sempre ligados a uma família nobre ou real, às vezes a uma única pessoa.

- os *gríots* genealogistas, historiadores ou poetas (ou os três ao mesmo tempo), que em geral são igualmente contadores de história e grandes viajantes, não necessariamente ligados a uma família. A tradição lhes confere um *status* social especial. Com efeito, contrariamente aos *horon* (nobres), têm o direito de serem cínicos e gozam de grande liberdade de falar. Podem manifestar-se à vontade, até mesmo imprudentemente e, às vezes, chegam a troçar das coisas mais sérias e sagradas sem que isso acarrete graves consequências. Não têm compromisso algum que os obrigue a serem discretos ou a guardar respeito absoluto para com a verdade. (...)

Os *griots* genealogistas, que se especializaram nas histórias de famílias, tornaram-se, dentro da sociedade africana, uma espécie de arquivistas vivos e, não raro, historiadores ilustres. Essa categoria é a que mais se aproxima da representação atual brasileira – griô.

No contexto lourenciano, as agentes, sobretudo Ana e Vera, desenvolvem há vários anos ações que valorizam a memória, a ancestralidade negra e os saberes tradicionais. As ações vão desde contos de histórias em eventos, para adultos e crianças, até oficinas práticas. Ademais, Ana pode ser seguramente considerada uma historiadora/pesquisadora autodidata. Nesse sentido, apesar da classificação ser recentemente nova (apenas a pouco as agentes tomaram conhecimento da expressão), a função que ela promove realmente é antiga, e a oralidade é seu principal método de expressão. A seguir apresentamos a reflexão de Vera Macedo sobre a definição de griô.

E na verdade todo o negro não deixa de ser um griô, por que a nossa história não esta em livros e o que é passado, é passado de boca em boca. Então o negro não deixa de ser um griô, independente de ser reconhecido ou não, ele é um griô. Por que é dessa forma que é passada a nossa história, pela oralidade, pela conversa. Vera Macedo, entrevista cedida em 07 de julho de 2011.

Em função de seus compromissos familiares, Vera não pode participar como griô de alguns eventos a que foi convidada, ao passo que Ana, ao longo do ano de 2010 e 2011, participou como mestre griô de diversos encontros e projetos. Dentre estes, sua participação teve maior destaque nas entrevistas cedidas à empresa Catarse – Coletivo de Comunicação, responsável pela criação e direção do documentário O Grande Tambor, além dos dois Projetos Histórias Cantadas da Infância dos Mestres Griôs, realizados pelo grupo de percussão Odomodê e pela banda Zuando Som, sob responsabilidade de Rodrigo Prates.



Figura 7: Mestre Griô Ana Centeno participa de espetáculo musical infantil – Histórias Cantadas – no Ponto de Cultura Odomodê.
Fonte: Site do Picasa – Galeria de Histórias Cantadas.

O primeiro projeto estendeu-se por 10 meses e suas etapas consistiram em uma pesquisa sobre a história de vida de cinco mestres griôs do estado do Rio Grande do Sul, em especial de histórias de suas infâncias. Posteriormente, produziram-se músicas a partir das histórias que foram utilizadas em oficinas de musicalização infantil com crianças em condições de vulnerabilidade social que frequentavam a Casa Brasil e dois Pontos de Cultura da cidade de Porto Alegre. E, por fim, foram confeccionados livros e CDs com as histórias e músicas do projeto. Os recursos para a realização das ações provinham do Projeto Ação Tuxáua – Cultura Viva, do Ministério da Cultura. Em novembro de 2010, foi novamente aprovado o Projeto Histórias Cantadas, do grupo de músicos da Zuando Som, inscrito no Edital Ideias Criativas Para Comemorar o Dia 20 de Novembro, promovido pela Fundação Palmares. Neste novo projeto, os mestres griôs – Ana Centeno, Paraqueda, Dona Sirley e Chico – foram convidados para participar dos espetáculos realizados para as crianças, na capital. Apresentamos, a seguir, uma das letras das músicas produzidas no projeto, de autoria de Ana e Rodrigo Prates.

Ana Centenas

Ana Centeno são centenas de mulheres
Centenárias de todas as histórias
Ri da vida inteira
Entende a vida de todas as maneiras

Suas roupas já deram o que falar
 Já foi chamada de doida
 Doida és tu que não sabes quem és
 Minha roupa é meu escudo de fé
 Eu sou uma negra inteira
 Inteira eu sou toda negra
 Sou negra por fora e por dentro
 Sou negra por dentro e por fora
 (Rodrigo Prates/ Mestre Griô Ana Centeno)
 Fonte: Site Cultura Digital, 2010

A letra da música expõe algumas características de Ana Centeno, como o hábito de contar histórias, o jeito alegre de manifestar-se, o ato de se defender e não se intimidar frente a alguma afronta e, sobretudo, evidencia a construção de sua negritude, ou seja, a negritude vivenciada apresenta-se como um conjunto de elementos psíquicos e ideológicos, mas também diacríticos. Assim, quando afirma ser uma negra inteira, trata exatamente desta assertiva, pois ser “negra por dentro” pressupõe uma espécie de introjeção da identificação étnico-racial, estimulada por elementos como “consciência racial”, ancestralidade negra e ativismo negro, ao passo que ser “negra por fora” evidencia a mobilização de variados elementos, objetos e formas de se portar e falar, tais como roupas, o cabelo afro, adereços, arte, culinária, entre outros. Ademais, o simbolismo da letra da música reafirma a ideia, manifestada em algumas das narrativas de Ana, de que a negritude está para além da cor da pele de uma pessoa.

Trataremos, no próximo subcapítulo, dos elementos diacríticos e objetos mobilizados na construção do “ser negra por fora”. Analisaremos também a difusão e o reflexo que os objetos afros que fluem no Atlântico Negro e a essencialização crescente da África promovem no contexto local das APN's.

4.3 “Ser negra por fora”: construindo o afro

(...) Respeitem meus cabelos, brancos
 Se eu quero pixaim, deixa
 Se eu quero enrolar, deixa (...)

Deixa, deixa a madeixa balançar.
 Chico César

A estetização do corpo negro é um dos elementos mobilizados entre as interlocutoras no discurso da identidade negra. A vivência de um legado de

africanidade é evidenciada pelo uso de adereços etnificados, como colares, turbantes, gorros, pulseiras, tornozeleiras, bolsas, brincos, anéis e roupas em geral. A representação do étnico nas roupas dá-se por estampas que imitam a pele de animais, nos bordados dos trajes de rituais religiosos afro-brasileiros, mas também refere-se à sobreposição de tecidos, às estampas e grafismos, às cores vibrantes e muito coloridas e aos tecidos de algodão puro. Observemos a imagem abaixo.



Figura 8: Ana Centeno no Jantar das Etnias
Fonte: acervo da pesquisadora

Os adereços, como colares e pulseiras, tendem a apresentar uma conotação de “natural”, pois em sua confecção são empregados materiais como cordões, pedras e sementes de vários tamanhos e cores. Outros adereços são feitos com metais, miçangas e outros materiais industrializados. Outro elemento estético mobilizado é o cabelo. Atualmente, Vera, Ana e sua irmã Almerinda mantêm os cabelos encarapinhados, em um corte relativamente curto. Reiteradas vezes as agentes esboçaram críticas às pessoas negras que tendem a alisar os cabelos a fim de se valerem do *continuum de cor* brasileiro. O uso do cabelo negro também evidencia um trabalho de desconstrução dos estigmas relacionados ao corpo negro.

Eu costumo dizer que nosso cabelo não é ruim, ele é bom, a cabeça do branco que é ruim (...), a gente quer respeito pelo que é nosso. Chega de dizer que tudo que é do negro é ruim, o trabalho é ruim, o cabelo é ruim. Almerinda Centeno, entrevista realizada em 02 de março de 2010.

Graças a deus que continue sendo negro, mas que os negros tenham consciência do que adianta se matar trabalhando, as negras se matam fazendo chapinha no cabelo, trabalham para arrumar o cabelo, que pensam

que estão arrumando, entre aspas. Cabelo arrumado é um cabelo engruvinhado, um bom corte fica bonito, umas boas tranças ficam bonitas. Mas gastam dinheiro fazendo chapinha, pra ficar parecida com a branca, mas não adianta ela não vai. (...) No olho do sistema não vai ficar bonito, ele vai continuar negro. Vera Macedo, entrevista cedida em 21 de novembro de 2010.

A reflexividade em torno dos usos e manipulação do corpo negro (e em especial dos cabelos) apresentada pelas agentes revela um processo de valorização da autoimagem negra, mas também de contestação dos estigmas e ideias que, a partir de um discurso culturalmente bastante difundido, hierarquizam através do corpo os grupos étnico-raciais. Assim, o cabelo com tranças, ou mesmo com um corte curto onde se mantém visivelmente o “engruvinhado” natural do cabelo, são apresentados nas narrativas como marcadores étnicos importantes e que estimulam uma autoimagem positiva da população negra. Contudo, de acordo com Nilma Gomes (2003) nem todos os espaços de sociabilidade propiciam um estímulo à revalorização do cabelo negro. A escola, em sua análise, por ora não deixou em totalidade de reproduzir e reforçar os estereótipos e representações negativas sobre o negro e seu perfil estético, principalmente no que diz respeito ao cabelo. Os principais espaços em que o cabelo negro é tomado positivamente se circunscrevem ainda ao contexto familiar, as redes de militância política e aos salões étnicos.

Este movimento de contestação dos estigmas e valores que hierarquizam o negro na sociedade a partir de seu corpo, e que se materializa na fala e nas práticas estéticas das agentes, não é um fenômeno recente. Segundo Gomes (2002), lado ao processo que coisificava o homem negro e seu corpo na sociedade escravista – pois era tratado como um bem que podia ser comprado, usado e vendido, mas também, castigado corporalmente, açoitado, marcado com ferro, mutilado e violado sexualmente – havia diversas formas utilizadas pelos escravos de transgressão deste sistema. Formas específicas e libertadoras de trabalhar o corpo negro, como a dança, os cultos, a capoeira, os penteados, as tranças, e até mesmo o uso de ervas medicinais para curar enfermidades e feridas decorridas dos açoites, constituíram-se em formas de transgressão do homem negro frente às opressões que lhe afligiam o corpo e a liberdade.

Em uma análise mais ampla e que nos propicia uma contextualização crítica e reflexiva dos usos do corpo, Gomes (2003) afirma que a existência e manipulação

de diferentes padrões estéticos revelam-se como poderosos emblemas étnicos, que não só estimulam relações de alteridade e identificação entre as populações, como também instigam relações de dominação a partir de um discurso que se apropria das variações estéticas – hierarquizando grupos étnicos.

Tomando uma posição mais enfática, Sansone (2003) afirma que a apresentação estética dos cabelos da população negra contemporaneamente tende a evidenciar de forma consistente, por um lado, a manipulação sobre a classificação racial e, por outro, a identificação étnico-racial. Ou seja, no Brasil, o cabelo veicula-se como um marcador étnico fundamental. Nesse sentido, o cabelo encarapinhado que foi alisado tenderia a representar o desejo de uma aproximação das categorias moreno e branco, ao passo que os cabelos em estilo *blackpower*, rastafári e ainda outros classificados como afro refletiriam a vinculação à categoria negro.

No que tange à criação artística, Ana e Vera fabricam vários produtos, com o intuito de comercializá-los. Entre estes, há boinas, pinturas sobre telas e tecidos, bonecas e bonecos negras, roupas, colares e diversos outros artesanatos. Estes objetos, que também agregam a categoria “étnico”, evidenciam simbolicamente o enaltecimento de vários elementos. Entre as telas pintadas por Ana, por exemplo, há uma grande imagem de um Cristo negro. Uma espécie de gorro, por sua vez, é confeccionado para pessoas que participam de centros religiosos afro-brasileiros. As boinas, no entanto, são confeccionadas com cordões de lã das cores da bandeira da Jamaica e da África do Sul. Alguns bonecos representam o gaúcho negro, com sua vestimenta e bebida tradicionais (figura 9). Ainda, a confecção de um boneco bebê vestido com a bandeira norte-americana faz referência direta ao presidente negro Barack Obama, por quem as agentes dedicam grande estima. Simbolicamente, este bebê (figura 10) pode representar a ideia de um futuro próspero à população negra das Américas, permeado por emancipação e liberdade política, assim como por mobilidade social.



Figura 9: Ana expondo seus produtos no II Encontro da Rede Mocambos.



Figura 10: Ana posando junto ao bebê Obama.
Fonte: Site do Picasa.

Alguns músicos foram elencados pelas interlocutoras como representantes artísticos da negritude: Bezerra da Silva e Leci Brandão, ambos considerados, entre os militantes brasileiros, figuras chave para a música negra. Internacionalmente, Bob Marley é outro ícone valorizado, sendo que encontramos alguns trechos de suas letras no diário de Ana Centeno. Trata-se, sobretudo, de uma figura da expressão musical negra internacional (o reggae), que foi alvo da indústria cultural e que teve bastante apelo entre os meios de comunicação. Ainda, outro elemento a mencionar enquanto signo de distinção, marcador da negritude, é a participação de Ana e Vera

em cursos de língua ioruba.

Estes objetos e práticas – que, conforme havíamos afirmado no capítulo 2, vêm sendo absorvidos no contexto local – entram em consonância e, por certo, são também estimulados pelo processo de rearranjo e valorização dos mesmos elementos nos quadros da militância dos grandes centros urbanos do país.

Entre as agentes, há um sentimento de pertencimento a uma “comunidade negra”. Isto significa, no contexto local, uma aproximação e identificação étnico-racial com base na família e amigos e, em uma esfera mais ampla, nas redes construídas junto a outros militantes, agentes, ativistas, políticos e religiosos negros. Portanto, a “comunidade negra” da qual participam extrapola os limites físicos da região de domicílio das agentes, o que, vale comentar, contribui para a incorporação de elementos e objetos negros difundidos a partir destas redes.

Em uma dimensão macro, os objetos negros modernos que ingressam no Brasil são, em geral, transportados pelos meios de comunicação (como televisão e revistas), mas também pela rede da Pastoral do Negro, por ONG’S, ativistas negros e, em menor escala, pelo circuito da indústria da música (SANSONE, 2003).

A categoria *afro* vem sendo representada em estudos recentes como uma espécie de rótulo para um consumo de práticas, sobretudo de produtos e objetos etnificados. Todavia, essa categoria encontra ressonância na vida cotidiana de setores da população negra e não-negra, já que vem se constituindo em um mercado consumidor em torno de produtos étnicos e afro (SANSONE, 2003).

Intrinsecamente, o termo *afro* está relacionado à incorporação de elementos da África na afirmação da identidade negra e na vida cotidiana brasileira, tratando-se substancialmente de uma representação construída na modernidade. Nesse sentido, a África passou a ser reverenciada por sua associação a elementos da cultura e tradição negras. Todavia, a representação da África tem sido essencializada, sendo tratada de forma genérica, ou seja, as particularidades culturais não são comumente atribuídas a diferentes grupos étnico-raciais e regiões do continente africano: é como se houvesse uma única expressão de africanidade. Ainda, a África tem sido rerepresentada, também, a partir da ideia de uma cultura congelada, imutável, que não varia no tempo e no espaço. No processo de mercantilização das culturas negras, a ideia sobre as práticas, objetos e traços tidos como de origem africana

tornam-se preeminentes (SANSONE, 2003). É assim que, atualmente, observamos um grande estímulo referente às informações e símbolos africanos, fenômeno largamente difundido em um contexto de mercado consumidor em expansão.

Contudo, adensado a discussão, Paul Gilroy (2001) afirma que as culturas negras não podem ser entendidas como expressão contemporânea de uma antiga tradição, pois elas estão sendo construídas e referenciadas por uma ampla disseminação de símbolos da modernidade (tal como a música e cultura hip hop). Assim posto, a cultura negra, de acordo com Gilroy (2001), não se evidencia mais por ser um fenômeno tradicional referenciado nas relações vividas na escravidão, colonialismo e, posteriormente, na descolonização. Atualmente, as culturas negras têm suas dinâmicas orientadas pela globalização e por uma diáspora de etnicidades desterritorializadas, em que impera o consumo de objetos da modernidade.

Nesse sentido, tendo por base um posicionamento bastante crítico acerca da etnicidade, Sansone (2003) afirma que a identidade negra tem se concretizado, em certa medida, no consumo de elementos culturais que foram mercantizados sob o signo étnico e/ou afro. Os objetos negros, frutos deste processo, tornam-se referências contemporâneas para manifestar, na dinâmica cotidiana da identidade, a negritude. Por conseguinte, tornam-se o foco de pesquisa e análise dos estudos sobre identidade negra, atualmente. Estes objetos e elementos – além dos que já foram citados acima – podem ser práticas como a capoeira, modos de andar, culinária e estilos musicais (como o funk, o hip hop e o reggae), além de um conjunto diferenciado de informações. Sobretudo, a disseminação destes elementos e objetos no Atlântico Negro se deve pelo interesse econômico da indústria cultural nas expressões culturais negras.

As contribuições do antropólogo Livio Sansone (2003, 2008) à análise do consumo etnificado e das manifestações da negritude no período atual (e, por conseguinte, a este trabalho) foram proporcionadas pelos estudos realizados acerca da identidade negra baiana, que identifica as bases mobilizadas no constructo da negritude. Estas bases, no entanto, sofreram variações no decorrer das últimas décadas do século XX, chegando ao século posterior com um novo arranjo de elementos elencados na afirmação da identificação étnico-racial. Em sua investigação acerca da nova identidade negra baiana, que tem como principais

interlocutores jovens negros de classes populares, Sansone (2003, p. 153) aponta um dilema. Trata-se da pequena vinculação das pessoas a uma “comunidade negra”, que ocorre ao lado de uma efervescente cultura negra, fortificada e rica, na qual “a participação pode não estar associada a uma intensa identificação com a identidade negra.”. Esta nova identidade negra baiana possibilita uma refração dos estigmas relacionados à cor negra. No entanto, ela se apoia recorrentemente em símbolos da moderna indústria cultural, com o consumo de produtos como roupas e adereços etnificados e estilos musicais como reggae, hip hop e funk, revelando, ainda, um interesse renovado em alguns poucos elementos tradicionais, tais como a percussão e a capoeira, entre outros. Isso revela, objetivamente, que a negritude baiana tornou-se mais espetacular.

A percepção de Gilroy (2008) sobre as culturas negras na contemporaneidade apenas em parte encontra incidência no lócus de pesquisa/contexto lourenciano, na medida em que símbolos e elementos negros da modernidade estão disseminados entre as agentes – os quais tratamos ao longo deste subcapítulo. Todavia, este processo concorre com outros e não raro encontra oposições e contradições, pois continuamente as agentes vêm se reapropriando positivamente de fenômenos, práticas, saberes e performances relacionadas à tradição e ancestralidade. Temos assim que a vivência de uma cultura negra e de uma identificação étnico-racial entre as agentes parte de um movimento reflexivo entre signos da modernidade e da tradição.

Apesar das tendências globalizantes que influenciam práticas, comportamentos e consumos, mesmo na dimensão da cultura, visivelmente podemos falar de negritudes, expressão afirmada no plural para pontuar sua dimensão contextual. Diferentemente da nova identidade negra baiana, analisada por Sansone (2003), que pouco se apoia em sentimentos de pertença étnica, as militantes negras de São Lourenço do Sul apresentam um forte laço de pertencimento a uma comunidade negra.

A contribuição central propiciada por Sansone (2003) a este trabalho relaciona-se a esta prerrogativa – negritudes com “S” – que também sofrem variações temporais, pois, ao descrever as mudanças nos elementos mobilizados dentro da identificação negra baiana (em especial no decorrer do século XX) nos

permite inferir que o processo de identificação negra está em constante reelaboração. Diante disso, afirmamos que este capítulo não tem como fim cristalizar e congelar a vivência de uma negritude local entre agentes de pastoral negras, moradoras da região sul do estado do Rio Grande do Sul. O foco da análise, em torno dos elementos que são mobilizados nos discursos da negritude experimentada por este grupo de mulheres, parte de um contexto histórico, cultural e social específico. Sobretudo, este mesmo contexto evidencia reiteradamente a construção de uma discursividade negra em constante dinâmica.

Por certo, estamos diante de uma fase de criatividade intensa, que encontra ressonância no contexto de pesquisa – como poderemos observar claramente na construção de uma gastronomia afro. Na qual, segundo Agier (2001), as grandes narrativas identitárias entram em declínio, assim como as identidades culturais estruturadas, dando lugar a culturas identitárias em vias de fabricação. As criações culturais, nesse sentido, permitem aos indivíduos e grupos atualizarem suas estratégias identitárias, pois as criações fazem recorrentemente este elo entre signos do local e do global.

A própria criação cultural é tomada por uma tensão do mesmo tipo: ela consiste em colocar em relação, por um lado, imaginários locais que devem sempre acomodar a densidade dos lugares, de suas sociabilidades, de suas memórias, e, por outro, as técnicas, os conjuntos de imagens e os discursos da rede global que, por sua vez, circulam praticamente sem obstáculos, despojados de todo enraizamento histórico (AGIER, 2001, p.19).

O capítulo que aqui finalizamos teve como propósito a análise dos elementos, práticas, representações e signos mobilizados no discurso da negritude entre as agentes. Trata-se de um conjunto bastante amplo e diversificado, que foi “resgatado”, construído e apropriado, para assegurar uma negritude valorizada e socialmente reconhecida.

A instrumentalização da cultura negra – a partir de uma seleção de elementos e criações culturais – tal qual se evidencia num discurso presente entre as agentes de pastoral, visa estratégias de distinção com os grupos estabelecidos no mesmo contexto local. E nesse sentido, as criações culturais e o discurso identitário mobilizado encontram, em algumas ocasiões, existência em contextos de trocas sociais. Essa premissa introduzida aqui será longamente desenvolvida no

capítulo seguinte.

Em síntese, observou-se que o processo de construção da negritude se vale de imagens, símbolos e objetos largamente difundidos no Atlântico Negro, tal como o modo de manipular a aparência e o corpo negro, a moda étnica, ritmos e produções musicais, entre outros – símbolos de uma modernidade difundida. Em um processo paralelo, ocorreu, em larga medida, a valorização de referências, memórias e práticas negras locais e familiares, relacionadas a um reavivamento de uma tradição local.

Fica evidente, a partir do que discorreremos nesta parte do trabalho, que as próprias agentes promovem a difusão destes objetos, sobretudo quando comercializam seus produtos etnificados (como os artesanatos e produções artísticas) e *afros* (como a “gastronomia afro” – uma categoria étnica).

Desta forma, deixamos o prato principal e mais notório – notoriedade dada pelo alcance da dimensão espetacular da negritude, estimulada pela apresentação pública e ritual dos pratos – entre os elementos mobilizados pelas agentes para ser tratado com a merecida atenção nas páginas seguintes.

5 VATAPÁ E QUIBEBE: “RESGATE” E CONSTRUÇÃO DA GASTRONOMIA AFRO

O capítulo que finaliza este trabalho trata, em síntese, da dimensão simbólica que emana da comida para, a partir daí, tomá-la como ponto de observação dos elementos analisados. Centramos nossa atenção nos pratos – quibebe e vatapá – elaborados pelas agentes de pastoral negras, que vêm sendo classificados como gastronomia afro e que se apresentam em uma dimensão pública. A partir das contribuições teóricas da vertente antropológica (cujo foco de investigação é a alimentação) são delineadas as análises sobre os dados da pesquisa de campo. Estas aferições e análises, substancialmente, indicam a relação estreita evidenciada entre as práticas alimentares e o discurso identitário veiculado pelo grupo de mulheres. Para tanto, apresentaremos lado a lado uma descrição etnográfica dos eventos, jantares e do empreendimento em que foram preparados os pratos, as referências simbólicas que orientaram a escolha e a elaboração deles.

De acordo com Mintz (2001), o interesse da antropologia nas práticas alimentares remonta aos primórdios da disciplina, fato que se deve pelas cozinhas e culinárias representarem a grande diversidade cultural existente no planeta. É na relação que as pessoas têm com a comida que se encontra o elo com a identidade social. Desta forma, o autor afirma que o comportamento do homem com a comida é um sinal diacrítico para reconhecer e identificar em qual sociedade ou cultura está inserido.

Ao evidenciarmos, neste capítulo, a dimensão simbólica da comida e das práticas alimentares, reafirmamos que a comida não apenas tem uma capacidade nutritiva e fisiológica para o homem, pois o ato alimentar está imerso em uma dimensão simbólica, na qual afloram representações coletivas, imaginário e significados (FISCHLER, 1995; MACIEL, 2001).

Os indivíduos classificam a comida de acordo com as culturas e sociedades a que pertencem e, portanto, o consumo alimentar se dá a partir de classificações que são orientadas pelo arbitrário cultural, que define o que é comestível e, ainda, quando, como, por que e com quem comer determinada comida (MACIEL; MENASCHE, 2003). Nesse sentido, observa-se a grande variedade de classificações existentes, como as comidas permitidas e proibidas, as comidas cotidianas e rituais, as comidas boas e ruins, as comidas consideradas atrativas e as repulsivas. Sobretudo, o ato culinário é uma capacidade inerente ao ser humano (PERLÉS *apud* MACIEL, 2001).

A comida, em consonância com a perspectiva adotada nesta pesquisa, não é evidenciada como um dado em si. Ela se revelou, na pesquisa de campo, um importante veículo de manifestação de uma negritude continuamente construída e vivenciada pelas agentes de pastoral negras. Nesse sentido, Contreras e Gracia (2004) afirmam que a comida proporciona aos grupos sociais uma tomada de consciência de suas diferenças e etnicidades. Por sua vez, o conceito de voz da comida revela a dimensão criativa, dinâmica e simbólica pela qual a comida serve de canal para

manifestar significados, emoções, visões de mundo, identidades (...). O conceito de voz da comida coloca em relevo seu potencial para abordar temas como tradição, etnia, harmonia, discordância, transitoriedade, identidade (HAUCK-LAWSON *apud* AMON; MENASCHE, 2008, p. 17).

Levando em conta o conceito de voz da comida, as análises construídas e expostas ao longo do texto que se segue indicam que as comidas preparadas pelas agentes são um veículo para manifestação da identidade negra, mas também são parte de um processo consciente de escolhas e incorporação de práticas alimentares, que visa ao reconhecimento do outro em relação a essa negritude afirmada. Em diferentes contextos, o *outro* tende a corporificar-se em grupos e pessoas diversas. Conforme veremos, em algumas circunstâncias – tais como nos Jantares – o *outro* tende substancialmente a ser a população de origem alemã/pomerana. Já nas atividades relacionadas ao quiosque – em que, assim como nos jantares, é evidenciada a dimensão pública da comida – o *outro* é geralmente o turista, o veranista.

Para a análise proposta, serão apresentados dados referentes à memória alimentar familiar, à realização do Jantar Afro, à participação no Jantar das Etnias e ao empreendimento Cozinha da Mãe Preta, conduzido pelas agentes Ana Centeno e Vera Macedo. Será evidenciado, sobretudo, como os eventos e o quiosque deflagram a incorporação de novos alimentos e comidas, bem como a construção e reprodução de uma gastronomia afro.

5.1 O quibebe de ontem: memória alimentar familiar

A fim de evidenciar o trabalho recente de valorização de algumas práticas alimentares tradicionais, empenhado por Ana e Vera, trataremos brevemente das memórias relacionadas ao consumo de alimentos.

As vivências e práticas do passado, no que se refere ao consumo alimentar, reverberam no cotidiano das agentes, já que alguns dos pratos que eram consumidos na infância e juventude são ainda reproduzidos. O saber-fazer destas comidas, passado de mãe para filha, é tratado como um patrimônio familiar. É nesse contexto que atualmente pratos como o quibebe – que outrora era concebido como uma comida cotidiana – recebe um novo valor simbólico, tornando-se também uma comida ritual. Ademais, veremos que as narrativas tendem a enaltecer as estratégias de reprodução social familiar, sobretudo, quando se trata da garantia do alimento no dia-a-dia.

Os pais de Ana e Almerinda – agricultores na zona rural do município de São Lourenço do Sul – garantiam a reprodução social da família a partir de uma alimentação autoproduzida. A produção familiar compreendia os cultivos de feijão, batata doce e inglesa, milho, mandioca, abóbora, inhame, araruta, cará, beldroega, cebola, amendoim, fava, além de frutas, hortaliças e outros, além da criação de animais como, porco, vaca e galinha. A família de Vera, domiciliada na região da praia, também cultivava gêneros alimentícios como feijão, batata, milho, chuchu, hortaliças, entre outros. Além disso, criavam porcos, e compravam para consumo apenas arroz, farinha, açúcar e café. Em ambas as famílias era comum ocorrer um sistema de trocas de alimentos produzidos para o autoconsumo por alimentos que

se escasseavam ou que não eram produzidos, mas que constituíam-se em excedentes no cultivo de outras famílias, vizinhos e parentes. Havia também um processo de troca e incipiente comércio com indivíduos estranhos ao convívio familiar das agentes.

A base da alimentação era o milho, sendo reelaborado em pães e bolos e também em pratos quentes. Entre as comidas elaboradas a partir do milho havia a mãonapança, espécie de bolo de milho; a canjica, papa derivada do milho verde; a farinha de base da maioria dos pratos era de milho, podendo ser chamada de farinha de cachorro; e a colagaita, comida salgada, com toucinho, cebola e outros ingredientes. A fim de facilitar o beneficiamento do milho, a família Centeno construiu um pequeno moinho de pedra. Devido às estações climáticas e sua correlação com os plantios e colheitas de milho, o inverno, segundo Ana, era um período em que se utilizava o milho estocado. O processo de reelaboração do milho em farinha é narrado por nossas entrevistadas no diálogo abaixo.

Ana: então eles colhiam esse milho e eles penduravam na cumineira da casa deixavam esfumaçar, esfumaçava naturalmente. Quando chegava no inverno, quando estava chovendo, eles socavam aquele milho e faziam farinha de cachorro, torravam.

Vera: lá em casa faziam farinha. Lá eles faziam farinha de milho torrado junto com amendoim pra dar um gosto, e chamavam de farinha de cachorro.

Vera: faziam [pães e bolos] com a farinha ralada na hora.

Ana: quando o milho era verde era o tempo da colheita dele, era um milho verdolengo assim, e ralavam.

Vera: ou então depois batido, socado no pilão e peneirado.

Diálogos da entrevista realizada em 1º de março de 2010.

Além destas, outras comidas como o quibebe – feito da abóbora, feijão miúdo, sopas de legumes, pirão – tendo por base a batata inglesa, pipoca, coruja (bolo feito de farinha de mandioca), entre outras, faziam parte do consumo alimentar familiar no cotidiano. Outro dado interessante que emerge nas narrativas acerca do consumo alimentar é o que se refere à técnica de estocagem e preservação da carne de porco⁴⁹.

Toucinho era uma coisa que a gente tinha em casa, porque criava porco. Aquilo durava meses, a carne de porco. Geladeira não existia na época, nem sabia que existia, eles secavam ou faziam aqueles latão com banha e colocavam ela cozida ali dentro. Fritavam a carne ali dentro e conservava um bom tempo. Vera Macedo, entrevista cedida em 1º de março de 2010.

⁴⁹Esta técnica também era empregada por colonos descendentes de imigrantes europeus.

O processo de condimentação e salgamento das comidas empregado pela família Centeno envolvia uma técnica bastante rudimentar, em que se utilizavam cinzas. Esta técnica de salgamento é muito próxima das usadas na África Central, pois, devido aos altos custos e escassez do sal, eram queimadas cascas e folhas de certas plantas, como as cascas da banana, reduzindo-as a cinzas. Assim, as cinzas eram utilizadas para a condimentação de comidas, por adquirirem o sabor de potassa (CAMARGO, 2005).

*Minha mãe fazia uma canjica gostosa, ela cozinhava a canjica, depois ela fazia um chá de cinzas. Usava duas colheres de cinza do fogão e botava água fervendo por cima. Quando aquele chá baixava aquela cinza e ficava só aguinha pura, ela botava na panela da canjica. Ai ficava um **tempero dos deuses**, muito bom. Almerinda Centeno, entrevista cedida em 1º de março de 2010.*

As lembranças das comidas da infância trazem à tona, por um lado, modos de preparo muito rústicos, artesanais e tradicionais dos pratos, onde o saber-fazer e a utilização de certos utensílios são determinantes no preparo da comida. Por outro, revelam a dimensão emotiva que a comida relacionada à memória apresenta. A narrativa abaixo corrobora a ideia de que há uma relação entre comida e emoção (AMON; MENASCHE, 2008).

Almerinda: a mãe fazia muito um bolo feito na pedra.

Ana: ela pegava às vezes torresmo e até farinha e amassava. E ela pegava uma pedra, uma lasca de pedra, e fazia uma brasa e ela aquecia aquela pedra na brasa, e depois ela jogava água por cima daquela pedra. Depois pegava a massa e espalhava em cima da pedra, e a massa grudava em cima da pedra quente, ela cortava tudo em quadradinho e botava perto do fogo. A pedra estava quente e assando, conforme ia assando, ela ia virando e assando os ladinhos, até ficar totalmente dourado, ai depois tirava com a pá aquela pedra dali.

*Almerinda: e não caía da pedra, e **era uma gostosura**.*

*Ana: **era uma coisa toda especial**, que nem a carne do churrasco lá, ele assava na fumaça, ficava aquele **sabor divino**, só a gente que comia que sabia. Fazia aquilo com café com leite, e até com café mesmo, uma delícia, fazer bolo de pedra. Hoje a gente procura ver se consegue a pedra, mas qualquer outra pedra, quando aquece ela parte, ela quebra, tem que ser uma muito especial. Diálogos da entrevista cedida em 1º de março de 2010.*

Em épocas de recessão e dificuldades, os alimentos eram partilhados com/pelas famílias amigas e parentes. A partilha começava em casa, sendo que o alimento (por mais diminuto que fosse) era dividido entre o pai, a mãe e os filhos (nesta ordem necessariamente). Em ocasiões especiais, eram compradas patas e

buchada de rês, que eram cozinhadas em latas para a elaboração do mocotó. Geralmente, o preparo deste prato implicava no convite a parentes.

Atualmente, podemos perceber uma grande mudança no consumo alimentar, em comparação ao que se consumia na juventude entre as interlocutoras. Nesse sentido, as práticas de alimentação destas senhoras já não são as mesmas de outrora, pois incluem uma ampla gama de alimentos e produtos que antes não estavam à disposição de suas famílias, como os industrializados. Fischler (1995) afirma que as práticas e costumes alimentares sofreram grandes modificações após a Segunda Guerra Mundial, devido à industrialização e massificação da produção e distribuição de alimentos. Ademais, o reflexo deste processo, juntamente com os fluxos de informação nas situações de contato cultural, as trocas das redes sociais e uma difusão de fontes escritas acerca de receitas e preparos de alimentos resultam em um novo rearranjo nos hábitos e consumo alimentares. Nesse contexto, as receitas de família, combinadas com os elementos descritos acima, proporcionam às interlocutoras uma base plural e híbrida de sua alimentação. Podemos afirmar que a transmissão do saber culinário se deu de forma mista, utilizando-se de diferentes fontes.

Destarte, nossa análise evidenciou lado a um processo de incorporação de novas comidas, ingredientes e técnicas de preparo de cozinhas⁵⁰ e culinárias negras consagradas, a valorização de alimentos e pratos tradicionais na região e no consumo alimentar entre as agentes. Temos, assim, que este rearranjo em torno do consumo envolveu seletividade, assimilação, adaptação e ressignificação de comidas, como o vatapá e o quibebe, estimulando uma nova conformação da negritude entre estas mulheres. O preparo destes pratos, nos jantares e em outras circunstâncias de dimensão pública, conferiu uma aura de reconhecimento das alteridades e da identidade negra vivenciada pelas agentes. Posto assim, descreveremos a seguir estes jantares e o empreendimento Cozinha da Mãe Preta através de uma escrita etnográfica e, após, apresentaremos nossas principais

⁵⁰ Definimos, a partir de Fischler (1995:, p. 64), cozinha “como um corpo de práticas, de representações, de regras e normas que repousam sobre classificações: uma das funções essenciais desta construção é precisamente a resolução do paradoxo do onívoro”. Ademais, segundo Contreras e Gracia (2004), as práticas alimentares constituem, historicamente, marcador de pertencimento e diferenças étnicas e sociais, pois classificam e hierarquizam, constantemente, as pessoas e os grupos.

análises sobre o processo de rearranjo em torno do consumo, que deflagrou a construção de uma gastronomia afro.

5.3 Jantar Afro

Realizado no mês de novembro, desde o ano de 1990, durante a programação da Semana de Consciência Negra de São Lourenço do Sul, o Jantar Afro é o evento local mais antigo, no qual são servidos pratos da gastronomia afro.

Nas primeiras edições do Jantar era preparado e servido bobó de camarão. Em meados da década de 1990, ocorreu uma mudança no cardápio e o bobó foi substituído pelo vatapá. Durante três anos, o vatapá foi feito com mondongo⁵¹ e não com camarão, como tradicionalmente este prato se apresenta na região nordeste do país. Passado este período, o prato principal do cardápio – o vatapá – sofreu novas reformulações, passando a ser feito a base de peixe e, posteriormente, de frango. Mantendo este último ingrediente no preparo da comida até a edição mais recente do Jantar, em 2009.

Além do vatapá, considerado a comida principal das edições dos jantares, outros pratos fizeram parte dos cardápios, como a farofa, o feijão mexido, a mandioca com maionese, o quibebe e o mugunzá⁵². O preparo dos pratos nas edições do Jantar Afro esteve a cargo da Ana e Almerinda Centeno, Vera Macedo e Vera Rodrigues.

Os Jantares Afro eram geralmente realizados no Salão da Igreja Nossa Senhora de Fátima e o convite era aberto para toda população lourenciana. Segundo Almerinda Centeno, era grande o número de pessoas que iam aos Jantares, permanecendo cheio o salão durante as edições. No entanto, a participação da população negra era mais numerosa, fato que corrobora a ideia de que o Jantar Afro tenderia a ser um evento mais direcionado à população negra e, mais especificamente, a uma comunidade negra, formada a partir de laços de amizade e parentesco. Apresentando-se como uma comensalidade ritual, o Jantar

⁵¹Mondongo é uma expressão própria do sul do país que se refere à dobradinha, e/ou ao bucho de gado.

⁵²Este prato doce, considerado uma sobremesa, é feito de milho, açúcar, leite de coco, leite de vaca, cravo e canela. Nos cultos afro-brasileiros é considerado uma comida votiva.

estimula um sentimento de partilhamento e fraternidade da população negra. Sobretudo, apresenta referências culturais positivas, como as comidas, as roupas étnicas e os concursos de beleza (realizados na mesma noite).

5.4 Jantar das Etnias

O Jantar das Etnias, realizado anualmente no mês de abril, está em sua quarta edição. Este evento faz parte da programação de comemoração do aniversário da cidade de São Lourenço do Sul e vem sendo divulgado por órgãos da prefeitura. Suas edições foram realizadas no salão social da Comunidade Católica Nossa Senhora dos Navegantes.

A organização geral fica a cargo do coordenador do departamento de economia solidária, que está diretamente vinculado à Secretaria de Turismo, Indústria e Comércio do município. A execução e planejamento ficam sob a responsabilidade dos grupos que integram a economia solidária. Nesse sentido, os grupos preparam e servem as comidas do jantar.

A elaboração do evento gastronômico gestou-se entre os grupos integrantes da rede de economia solidária e tratou-se, sobretudo, de um projeto que visava a geração de renda. Atualmente, o montante de dinheiro propiciado pela venda dos ingressos para o jantar é repartido igualmente entre os grupos, incrementando a renda dos integrantes que também fabricam e comercializam produtos artesanais a partir da rede.

O evento é divulgado pelo coordenador do departamento de economia solidária e pelos canais de divulgação da prefeitura (site, e-mails, cartazes) como Jantar Sabores Culturais, ao passo que o grupo das APN's o nomeia como Jantar das Etnias – houve algumas pessoas que foram aos jantares que o reconheciam por esta última classificação. Sobretudo, a ideia de realizar um evento gastronômico está relacionada a este impasse, pois entre os quatro grupos que participam do jantar estipulou-se que seriam servidas comidas típicas da localidade/comunidade a que pertencem, ou mesmo pratos classificados como étnicos, relacionados com a cultura de cada grupo.

Assim, de acordo com a divulgação da prefeitura para o Jantar a ser realizado no ano de 2010, o grupo de Agentes da Pastoral Afro serviria os seguintes pratos salgados: vatapá, quibebe e farofa, e de sobremesa, mugunzá. A Associação das Pescadoras Amigas da Lagoa apresentaria peixe-frito, salada de peixe, torta fria de peixe e, de doce, sagu. Já a Associação Caminho dos Pomeranos faria carne de porco, *rivelsback* (bolinho de batata), arroz e, de sobremesa, doce de melancia. Por último, o Grupo Arte e Sabores da Ilha serviria frango e saladas, além de mousse. O cardápio dos jantares tem se mantido pouco reformulado, pois desde a primeira edição a maioria dos pratos descritos acima permaneceu.

Utilizando a técnica de observação participante, realizada no Jantar do ano de 2010, alguns outros dados de caráter mais subjetivo foram apreendidos, os quais serão apresentados a seguir. O primeiro desses retrata as relações estabelecidas entre os grupos que participam do evento. A fim de evitar disputas por espaço na cozinha e pelo uso do fogão – já que a cozinha do salão era pequena –, três grupos anteciparam ao máximo a preparação de alguns pratos, trazendo-os pré-preparados. As agentes trouxeram finalizados o quibebe, o mugunzá e a farofa. O preparo do vatapá foi adiantado na casa de Ana, porém foi cozinhado no salão. O grupo das Pescadoras adiantou o preparo da torta e da salada em casa, e finalizaram os pratos no local. Por sua vez, o Grupo da Ilha trouxe as saladas prontas. Em contrapartida, o Grupo dos Pomeranos⁵³ realizaram todas as etapas de fabricação das comidas quentes no salão. As sobremesas foram todas feitas previamente. E se, por ventura, os grupos necessitassem dos mesmos utensílios, seu uso era feito em revezamento.

A ordem e o horário de chegada no salão determinou, entre os grupos, por um lado, o domínio dos utensílios da cozinha por um período mais longo e, por outro, o término tranquilo e seguro dos pratos no horário estipulado. Nesse contexto, a família representante da Associação do Caminho dos Pomeranos, sendo a última a chegar ao salão, atrasou o horário de liberação das comidas⁵⁴. Ademais, o preparo dos pratos não esteve condicionado apenas às mulheres, pois no último grupo citado havia dois homens que auxiliavam os preparos.

⁵³ Neste grupo e das APN's havia parentesco entre as pessoas.

⁵⁴ As comidas deveriam ser liberadas antes do horário marcado e divulgado do jantar, às 21 horas.

O convívio entre os grupos no decorrer da tarde, durante a preparação do Jantar, foi amistoso. As conversas entre os grupos versavam sobre doenças, remédios, outros eventos e situações vividas por outras pessoas, fato que corrobora o discurso de amizade e proximidade que o grupo de agentes afirma possuir com ambos os grupos. Mas, com o decorrer das horas e com a proximidade do horário estipulado para o jantar, as conversas cessaram e os grupos absorveram suas atenções na finalização das comidas.



Figura 11: Alguns integrantes dos grupos no uso da cozinha e utensílios.
Fonte: Acervo da pesquisadora.

Acompanhando o preparo do vatapá, realizado por Vera Macedo e pelas irmãs Almerinda e Ana Centeno, pode-se perceber a complexidade em torno do saber-fazer deste prato. Os ingredientes são: frango, molho caseiro de tomate, cebola e pimentões, temperos (entre estes, pimenta vermelha e gengibre – os únicos que foram revelados), sal, leite, pão dormido, leite de coco, azeite de dendê e amendoim. O modo de preparo consistiu no aquecimento do molho (que, assim como o frango cozido e triturado, foi trazido pronto para o salão) e na sua mistura com a carne de galinha. Os ingredientes passaram a ser levemente fritos, durante uma hora. Passado este período, foi acrescentado o pão dormido (triturado) e cerca de 4 litros de leite, e a mistura ficou no fogo mais uma hora. Após, foram acrescentados o leite de coco e o amendoim (semi-moído), e mais duas horas no fogo. Por último, foi adicionado o azeite de dendê, que propiciou uma tonalidade caramelo ao prato. E, finalizando, a comida foi mexida por mais uma hora. Ao longo

das cinco horas que os ingredientes do vatapá estiveram no fogo, a mistura foi mexida por uma longa colher de pau. As três mulheres se revezaram no preparo⁵⁵ e no ato de mexer permanentemente e misturar os ingredientes, já que a grande quantidade destes acarretou no peso acentuado da mistura.



Figura 12: Ana Centeno preparando o vatapá.
Fonte: Acervo da pesquisadora.

Alguns imprevistos surgiram durante o preparo, a exemplo o fato de que as agentes se depararam com a quantidade insuficiente de azeite de dendê e molho para a grande quantidade de frango. Para tanto, como solução foi comprado mais leite em um armazém próximo, a fim de dar uma textura mais líquida à mistura. Ademais, foram acrescentados mais sal e pimenta ao longo do preparo, pois Ana e Almerinda não conseguiam encontrar o ponto de condimento do prato. Ao final do processo de fabricação do prato, ele foi considerado bom.

Sobre a condimentação, Almerinda afirma que as pessoas que consomem o vatapá feito por elas não apreciam pimenta em demasia na comida. Assim, a pimenta adicionada ao vatapá é moderada, e vem ao encontro do paladar e gosto dos consumidores gaúchos. Este mesmo gosto aceitou e aprovou o vatapá tendo como ingrediente principal o frango, sendo que declinou outrora do feito com

⁵⁵Por algum período a autora deste trabalho ajudou a mexer a comida no fogo. Situação que evidenciou uma proximidade crescente com as interlocutoras, naquele período.

mondongo.

As regiões quando comparadas, segundo Maciel (2005), tendem a apresentar gostos e paladares muito diversos. Assim, os gaúchos são geralmente lembrados na região norte/nordeste do país por sua comida sem gosto, em decorrência do pouco uso da pimenta entre a população sulina. As comidas do norte/nordeste passam a ser vistas aqui como muito apimentadas, quase intragáveis. Nesse sentido, o ato de moderar a pimenta na elaboração do vatapá, coloca em relevo as diferentes construções culturais do gosto, e sua relação direta com as regiões.

Em relação à postura da cozinheira, uma das pessoas presentes no jantar – Eva – que já havia auxiliado no preparo do vatapá em outras ocasiões, ponderou alguns requisitos para aquela que prepara o prato. Em síntese, a pessoa deve estar tranquila e, ao mesmo tempo, concentrada, pois uma cozinheira estressada tende a fazer com que a mistura “desande”, o que acarreta no “estrago” do prato. Estes requisitos foram retificados na história contada por Almerinda. Segundo ela, na edição anterior do jantar, o vatapá começou a levantar borbulhas de ar quente e espirrar grãos para fora da panela, queimando quem o estivesse mexendo. Este fato ocorreu por que uma delas “estava muito estressada e passou uma energia ruim para a comida”.

O preparo das comidas para a edição de 2010 ocorreu de forma tranquila, apesar dos imprevistos. Os pratos, já prontos, foram colocados em cubas no buffet e travessas em cima de uma mesa, sendo identificados por seus nomes. A música ao vivo – um rapaz que tocava músicas em estilo pop – cessou e, em torno das 22 horas, o buffet foi liberado para as pessoas se servirem. Nesta ocasião, havia cerca de 100 pessoas no jantar, sobretudo amigos, parentes e pessoas com algum tipo de ligação com os grupos e com o coordenador da economia solidária no município⁵⁶. Em geral, o público do Jantar das Etnias é composto de pessoas da região de São Lourenço do Sul.

⁵⁶Ana e Vera são constantemente chamadas para prepararem pratos em outros eventos, sejam eles gastronômicos ou não. No Encontro das Culturas, realizado anualmente no mês de agosto, foram convidadas para preparar a gastronomia árabe. Para o Repente da Canção Nativa, realizado anualmente em março, preparam aperitivos e lanches, como licor de butiá e pastel, inclusive o de vatapá.



Figura 13: Os pratos das APN's no buffet.
Fonte: Acervo da pesquisadora.

A dimensão pública do evento gastronômico, Jantar das Etnias, confere a cada grupo participante na elaboração das comidas uma espécie de referência identitária. A reverberação simbólica do jantar cristaliza práticas alimentares como patrimônio dos grupos, independentemente destas práticas remontarem ou não a tradições alimentares antigas e duradouras.

5.5. Cozinha da Mãe Preta⁵⁷

O quiosque localizado na zona nobre da praia de São Lourenço do Sul, às margens da Lagoa dos Patos, recebeu o nome de Cozinha da Mãe Preta. O empreendimento no ramo da alimentação, especializado em gastronomia afro, começou suas atividades em setembro de 2010. À frente dele esteve Ana Centeno e Vera Macedo, cuja vinculação ao grupo de economia solidária possibilitou o empréstimo, sem custos, do espaço.

⁵⁷ Salientamos que os dados e informações apresentados a seguir foram apreendidos durante dois momentos diferentes da pesquisa de campo e da observação participante no quiosque. Em novembro de 2010, quando as atividades e o movimento no quiosque eram pequenos – neste mês realizaram-se três dias não consecutivos de observações e entrevistas. E em janeiro de 2011, quando havia um fluxo maior de clientes e afazeres, nesse mês foram realizadas entrevistas e observações durante três dias consecutivos.

Em síntese, Ana revelou que o grupo que anteriormente ocupava o espaço durante a época de veraneio não mais o requeria. Frente a isto, firmou parceria com Vera e ambas se propuseram a ocupar o espaço, servindo “comidas típicas” da gastronomia afro. Para tanto, contaram com a ajuda de auxiliares durante os meses de setembro de 2010 a março de 2011.

O quiosque feito de alvenaria abrigou, de um lado, a exposição e venda de artesanatos criados pelos diferentes grupos da economia solidária do município e, do outro, o comércio alimentício. Ao fundo deste, ficavam os sanitários. O espaço ocupado pela Cozinha da Mãe Preta compunha-se de uma cozinha pequena – medindo aproximadamente 1,5 metro de largura por 2,0 metros de comprimento –, onde as comidas eram preparadas. Havia ainda uma peça auxiliar, medindo cerca de 12 metros quadrados, em que ficavam os freezers e outros equipamentos. Os utensílios e eletrodomésticos utilizados foram todos cedidos pelo grupo de economia solidária. As mesas e cadeiras ficavam dispostas em uma varanda (telhada e com contra piso), em volta do quiosque.



Figura 14: Vista do quiosque – Cozinha da Mãe Preta.
Fonte: acervo da pesquisadora.

Diversos produtos e comidas eram comercializados no quiosque, como balas, chicletes, pirulitos, salgadinhos, bolachas recheadas, refeições, lanches, além de bebidas, refrigerantes e licores. Acima de tudo, o elemento mais notório (no sentido de ter sido mais visibilizado pelos clientes) entre os que foram descritos acima é o vatapá, prato preparado no quiosque pelas APN's e sua auxiliar. Nas

refeições, ele era servido com arroz, saladas, farofa e opcionalmente com feijão. Em forma de lanche, era o recheio de uma massa de pastel. Também eram oferecidos pastéis com recheio de frango, carne, camarão ou mesmo doce e, na refeição, havia a opção de troca do vatapá por chuleta frita. Devido ao simbolismo manifesto na preparação do vatapá e sua comercialização, outro prato foi requerido às agentes. Trata-se também de uma referência central da culinária negra no Brasil, o bolinho de acarajé. Ana e Vera declinaram do pedido, alegando haver muitos custos para conseguirem os ingredientes tradicionais da receita do acarajé, sobretudo o feijão branco e o azeite de dendê.



Figura 15: Placa, geralmente, exposta na área externa do quiosque, indicando haver ali gastronomia africana. Fonte: Acervo da pesquisadora.

As fotografias apresentadas a seguir ilustram um pouco da estética do quiosque, pois vários objetos, adereços e elementos foram utilizados a fim de estimular a ideia e a visibilidade de um espaço afro. Assim, bonecas negras, atabaques, porongos, colares de sementes, faixas, imagens, cestos, ervas, entre outros foram utilizados na ornamentação e decoração do espaço. A mobilização destes elementos e objetos deflagrou um processo criado pelas agentes de reconhecimento das diferenças frente àqueles que consumiram no quiosque, sobretudo, trata-se da exaltação da identificação étnico-racial mobilizada – negritude – e que tem a intenção de ser notória.



Figura 16: Faixa indicativa do nome do empreendimento.
Fonte: Acervo da pesquisadora.



Figura 17: Objetos utilizados na construção da estética afro do quiosque.
Fonte: Acervo da pesquisadora



Figura 18: Estátua, boneca e licores, além das cores da parede e do papel da estante.
Fonte: Acervo da pesquisadora.

Entre os meses de setembro a novembro, o quiosque funcionou apenas nos finais de semana. O horário de funcionamento era das 10 horas da manhã às 21 horas, geralmente. Neste período Eliane⁵⁸ foi a auxiliar no quiosque. As atividades mais demandantes de esforço físico ficavam sob sua incumbência, assim como o auxílio na preparação dos pratos e, inclusive, lhe foi ensinado, por Vera, o preparo do vatapá de frango e peixe, além do bolinho de acarajé⁵⁹. A responsabilidade do preparo dos pratos, sobretudo do vatapá, ficava a cargo de Ana e Vera. Em algumas ocasiões o empreendimento recebeu turistas e visitantes. Porém, o movimento de clientes durante estes meses foi mediano, e dava-se mais no período da tardinha, quando os pais levavam os filhos para brincar na pracinha em frente ao quiosque.



Figura 19: Atabaques e porongos que ornamentavam o quiosque, ao fundo a pracinha, e na linha do horizonte a Lagoa dos Patos.
Fonte: Acervo da pesquisadora.

⁵⁸Eliane, 34 anos, é descrita por Ana e Vera como uma “ex-quilombola” da região do Canta Galo. Em outras palavras, ela era agricultora e morava em uma comunidade negra rural, quando passou a domiciliar na cidade, trabalhando de doméstica. Ela havia conhecido Vera no início de 2010, e se aproximou desta. Passou logo em seguida a participar de alguns eventos e reuniões da militância negra, acompanhando as agentes. Recebeu o convite para trabalhar no quiosque, no qual esteve empregada de setembro a dezembro.

⁵⁹O preparo do bolinho de carajé foi eventual, e não tinha como fim a comercialização.

Devido às demandas de trabalho no quiosque, Ana e Vera não puderam organizar a Semana de Consciência Negra de 2010, então mobilizaram outras pessoas para assumir a tarefa, mas nenhuma destas quisera se responsabilizar pela organização do evento. No ano de 2010, ocorreu apenas a Missa Afro, entre as atividades tradicionalmente constitutivas do cronograma da semana. Os ensaios para a Missa Afro (da qual Ana e Vera efetivamente participaram) ocorreram no quiosque durante os cinco dias que antecederam a data de sua realização – dia 18 de novembro. Em um destes dias, por coincidência, realizou-se pesquisa de campo. Nesta circunstância, o irmão de Ana, Arlindo, e mais um amigo estavam presentes. Depois de cumprimentos e alguma conversa, todos pegaram algumas folhas com letras de músicas e começaram a cantá-las, ainda no fim da tarde. Ao som de instrumentos de percussão – atabaque, pandeiro, bumbo, chocalhos – e dos cantos, as músicas ecoavam em direção à Lagoa dos Patos. As letras retratavam a luta e resistência negra frente à escravidão e ao racismo, assim como revelavam o sincretismo perene das manifestações afro-brasileiras em contato com o catolicismo – palavras como axé e nomes de orixás estavam presentes nas letras. Em outra ocasião, enquanto Vera fritava alguns pastéis de vatapá para o café da tarde, Ana cantava uma música de Zeca Pagodinho⁶⁰ e tocava pandeiro. Algum tempo depois, Vera começou a acompanhar Ana, tocando atabaque. A percussão não cessou com o fim da música de Pagodinho, e novamente os sons ecoavam pela Lagoa⁶¹.

A presença de amigos e parentes no quiosque durante o horário de funcionamento era comum. Alguns chegavam apenas para conversar e outros também para lanchar. O quiosque tornava-se um ponto de encontro para conversas e prosas, nestes momentos. A relação destas pessoas com as agentes e seu trabalho no quiosque era de aproximação e familiaridade. Todavia, estes sentimentos mudavam de acordo com as pessoas que iam e/ou consumiam no quiosque. Primeiro, porque nem todas as pessoas que iam até lá consumiam alguma coisa, uma vez que foram presenciadas duas situações em que pessoas olharam o cardápio e não pediram nada, logo indo embora. Havia também pessoas

⁶⁰Sambista carioca de grande fama.

⁶¹Em ambas as circunstâncias a pesquisadora teve a oportunidade de cantar e tocar os instrumentos juntamente com as demais pessoas. Sobretudo, tratou-se de um momento sublime durante a pesquisa de campo.

que observavam minuciosamente o quiosque, muitas destas esboçando reações de estranhamento. Outras que perguntavam sobre o pastel de vatapá, mas pediam apenas refrigerantes e sorvetes. Sobretudo, estas pessoas se encaixaram no grupo que esboçou um comportamento conservador frente à possibilidade de consumir um prato diferenciado das práticas alimentares tradicionais do sul do Brasil.

O segundo grupo de pessoas atraído ora por comentários sobre o quiosque que já circulavam pela cidade, ora pelo apelo étnico que ele estava decorado, revelou-se mais flexível. Guiadas pelo sentimento de curiosidade, estas pessoas consumiram o pastel de vatapá. Muitas delas, por espontânea vontade, afirmaram ter gostado da comida. Algumas perguntavam e conversavam sobre os elementos da decoração. Nesse contexto, foram presenciadas situações como a de uma senhora que queria saber a procedência dos porongos, outra que quis saber da origem dos cestos, e uma terceira sobre a das sementes. Apesar de não ter sido presenciado, muitos turistas provenientes de outros estados brasileiros, assim como estrangeiros, consumiram no quiosque. Muitos destes, espantados com a presença negra na região e no município, escreveram depoimentos, nesse sentido, em um caderno de recados, nos quais também exaltaram e adjetivaram o empreendimento, lhe desejando sucesso. Sobretudo, trataram-se de pessoas dos estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, mas também, de outros municípios do Rio Grande do Sul. Dois grupos de turistas – italianos e ingleses – visitaram o quiosque. Os italianos, além de consumirem o pastel, conversaram (havia alguém que traduziu algumas conversas), cantaram e tocaram atabaque com Ana e Vera, reafirmando o estereótipo do turista estrangeiro no Brasil, tirando muitas fotos e fazendo filmagens com aquelas mulheres exóticas.

O processo de assimilação e/ou consumo de alimentos estranhos, de acordo com Contreras e Gracia (2005), depende de algumas variantes e estímulos como, por exemplo, quando algum grupo que detém status elevado os adota, ou mesmo quando alguma autoridade científica os aprova – circunstâncias que estimulam o consumo destes alimentos entre grande parte da população. Em seu inverso, encontramos situações de resistência às inovações culinárias, motivadas em geral por condicionantes do arbitrário cultural. Nesse sentido, acreditamos que a posição conservadora de recusa em comer os pratos e lanches produzidos e

comercializados no quiosque está relacionada ao gosto e seus determinantes entre as pessoas. Em seu oposto, a aceitação e consumo do vatapá pelos turistas e visitantes, por outro lado foi motivada pelo apreço e valorização das comidas étnicas. Este cenário dual também é descrito por Mintz (2001), onde comportamentos conservadores mais arraigados e outros flexíveis e permeáveis à mudança convivem concomitantemente. Segundo Fischler (1995), diversos fatores incidem na formação do gosto alimentar de um indivíduo, tais como os de tipo biológico, psicológico, cultural e social. Por sua vez, Seymour (2005) privilegia a dimensão social na formação do gosto e, sobretudo, acredita que as escolhas alimentares e gostos são determinados por fatores sociais, que partem de uma estrutura de regras de diferentes níveis.

O último grupo, composto de pessoas negras em maioria, mas estranhas ao convívio das agentes, demonstrou admiração pela iniciativa. Estas pessoas, além de consumirem o vatapá travavam longas conversas com as agentes. Em síntese, falavam de suas trajetórias de vida, compartilhavam histórias de discriminações raciais, perguntavam como se davam as relações raciais em São Lourenço, e trocavam informações. Em uma destas ocasiões, observou-se em uma ida de campo um casal jovem (ambos de tez escura) que, sem nenhuma referência ou indicação, foi até o quiosque. Lá eles ficaram por cerca de uma hora e meia, consumiram o pastel e conversaram com as agentes e a pesquisadora⁶². Em outra ocasião, um casal de meia-idade, domiciliado no estado da Bahia, além de comer esteve durante uma tarde conversando com as agentes, descrevendo as manifestações culturais da Bahia, e debatendo sobre as diferentes realidades vivenciadas.

⁶²O rapaz residente na cidade de Pelotas, primeiramente, dirigiu suas perguntas para Ana, que atenciosamente lhe respondeu. Este queria saber de onde surgiu a iniciativa, se elas participavam do movimento negro, e falou de sua antiga vinculação ao movimento negro na cidade de Pelotas. Depois dirigiu suas perguntas a pesquisadora, perguntando o porquê da pesquisa, se acreditava haver relevância na iniciativa das agentes, e por fim apresentou (quando estava a sós com a pesquisadora) sua opinião e indagou ainda o que a pesquisadora achava dela. Sobretudo, afirmou que a iniciativa das agentes estimulava indiretamente o racismo e a diferenciação dos grupos sem nenhuma justificativa plausível. Além de afirmar não existir mais racismo. A resposta da pesquisadora, frente à pergunta, foi de oposição à opinião exposta. Já à noite quando a pesquisadora contou o ocorrido a Ana, esta afirmou que o rapaz só exaltou a iniciativa delas e as parabenizou. Mas que havia perguntado da pesquisadora, o que ela fazia por lá. Ana ponderou que ele estivesse “testando” o ponto de vista da pesquisadora, “jogando verde para colher maduro”.

Neste período, em fins de dezembro, ocorreu um conflito sobre a permanência de uma das faixas fixadas no quiosque. A faixa continha a imagem pintada de um cristo negro, com a frase “Feliz ano novo com as bênçãos de Jesus”. Em suma, Ana e Vera receberam o telefone de um funcionário da prefeitura que requereu a retirada da faixa do quiosque, ao passo que elas afirmaram para este que só a retirariam sob a condição de um pedido por escrito emitido pela prefeitura. Na ausência deste, a faixa permaneceu até o dia de reis, seis de janeiro⁶³. Instaurada a polêmica, algumas pessoas que frequentaram o quiosque se pronunciaram a favor da permanência das faixas, deixando suas opiniões no caderno de recados, identificando seus nomes completos, cidade de domicílio e telefone de contato.

Em dezembro o quiosque passou a abrir todos os dias, e seu horário de funcionamento era das 10 horas às 22 horas, aproximadamente. A mudança nos horários e dias de funcionamento ocorreu em função da temporada de veraneio na cidade, pois os turistas e veranistas chegaram de forma mais massiva na cidade em dezembro. Neste mesmo período, uma nova auxiliar foi contratada, uma sobrinha de Vera. Em fins de março, o quiosque encerrou suas atividades, em decorrência do fim da temporada de verão.

Antes de encerrarmos este subcapítulo discorreremos algumas notas em torno do nome do empreendimento: Cozinha da Mãe Preta. Durante a vigência da escravidão no país, a figura da mãe-preta esteve condicionada as escravas domésticas que cuidavam, e até amamentavam os filhos dos senhores brancos. Por esta ocupação importante no lar senhorial, geralmente, estas mulheres detinham uma posição privilegiada e recompensas. Em sua obra, *Casa Grande & Senzala*, Gilberto Freyre (1961) destacou os elos afetivos que se constituíram na relação mãe-preta e filho branco, também avaliou o grande papel que as mães-pretas desempenharam na constituição de uma cultura mestiça brasileira.

Por volta da década de 1870 o uso dos serviços das mães-pretas e amas-de-leite declinou, pois havia um forte temor de que estas mulheres consideradas na época como de “pouca higiene” pudessem contaminar as crianças brancas com

⁶³Geralmente nesta data as pessoas retiram e guardam a decoração de natal.

doenças perigosas, tal como a sífilis e a tuberculose. As mulheres brancas e/as estrangeiras passam a serem contratadas para cuidarem das crianças brancas. Respectivamente, ocorreu a substituição das mães-pretas pelas amas brancas, depois por governantas ou tutoras (DEIAB, 2006).

Este personagem remanescente da escravidão é um ícone valorizado dentro da pastoral afro, e entre seus agentes. Ao passo, que dentro do movimento negro seu prestígio perdeu força, e cedeu lugar a Zumbi, considerado o grande herói e combatente da escravidão. A imagem positiva da mãe-preta entre os agentes de pastoral deve-se, segundo Deiab (2006), a sua conduta de boa cristã, pois ela cumpre o seu papel designado por Deus, passando a criar e amamentar os filhos brancos. Não raro, está associada à ideia de mártir a imagem da mãe-preta, que também criou muitos filhos negros.

5.2 Construindo a gastronomia afro

As comidas preparadas e servidas nos jantares Afro e das Etnias, assim como no quiosque Cozinha da Mãe Preta, têm a particularidade de terem agregadas a elas a classificação de gastronomia afro, conforme foi exposto anteriormente. O discurso das agentes em torno desta gastronomia afro reivindica perante os outros, sobretudo, o reconhecimento destas práticas alimentares como sinais diacríticos de uma referência identitária e cultural legítima. Mas, antes de tratarmos destes pontos, nos concentraremos na construção da referida gastronomia afro pelas agentes.

Como vimos no subcapítulo da memória alimentar familiar, diversas comidas constituíram a base da alimentação das agentes na juventude. Algumas destas são preparadas e permanecem inseridas no consumo alimentar, tais como o mocotó e o quibebe. Certamente, outras mais triviais que não foram citadas, como o arroz, também são reproduzidas. Estas comidas preparadas, que partem de uma tradição de consumo duradoura, combinam-se com outras que foram incorporadas em um período recente, provenientes de fluxos de informação nas situações de contato cultural com os descendentes de pomeranos, das trocas nas redes sociais e de uma difusão de novas receitas. Destarte, com base na heterogenia evidenciada nas

práticas alimentares privadas, as agentes não requerem a estas a classificação “gastronomia afro”. Esta classificação recai, acima de tudo, sobre as comidas preparadas na dimensão pública – vatapá, quibebe, mugunzá e farofa.

Por sua vez, estas comidas – que são preparadas no Jantar Afro há mais de 15 anos – não encontram, plenamente, referência no consumo alimentar tradicional das agentes. O vatapá, nesse sentido, é referido por elas como um elemento central da culinária negra que foi “resgatado” – e aqui novamente o “resgate” evidencia a condição de perda de referências culturais negras. Esta perda esta relacionada, sobretudo, ao controle ofensivo das práticas culturais e sociais durante a escravidão e à estigmatização delas logo após a abolição. Desse modo, o processo de “resgate” do vatapá revela a valorização de outras referências culturais negras que não as do sul do país.

Tendo em vista ainda a apropriação de comidas que têm sido reclamadas como de origem afro-brasileira também por um patrimônio nacional ou gaúcho ou luso-brasileiro, assim como a maior visibilidade e legitimidade – ainda hoje – de uma gastronomia afro-brasileira no estado da Bahia (FREYRE, 1961; SANSONE, 2003), é que podemos entender o fato das APN’s justificarem o “resgate” do vatapá a partir de uma legitimada gastronomia negra.

Eu acredito que o vatapá foi criado lá dentro da senzala e que foram aprimorando, é que nem o mocotó. Mas que agora o mocotó é dos portugueses, se eram os negros que comiam os restos dos bichos. Matavam o boi, e davam as patas, o bucho, o saco do boi, para os negros, e as tripas. Os negros lavavam aquilo e faziam um sopão, só que aquilo como virou [um prato reconhecido], já não é mais dos negros, e tem outro nome. Vera Macedo, entrevista cedida em 1º de março de 2010.

As fontes escritas sobre a contribuição de uma cozinha africana ou afro-brasileira à culinária regional gaúcha são escassas. No entanto, sabe-se que a influência africana na culinária do Rio Grande do Sul refere-se, em boa medida, às comidas de base religiosa para orixás. Geralmente, os pratos e doces de origem africana ofertados foram adaptados ou, ainda, reformulados, tornando-se pratos “típicos” do Rio Grande do Sul (DÓRIA, 2007 *apud* BASTOS e SANTOS, s.d.). Em âmbito nacional, os estudos de Gilberto Freyre (1961) e Câmara Cascudo (1983) trazem diversos dados do “princípio assimilador da culinária nacional”. Teriam sido as contribuições de basicamente três grupos étnico-raciais – negros, índios e

portugueses – que conformaram a base alimentar do brasileiro. Segundo Freyre (1961), a contribuição africana aos hábitos alimentares brasileiros deu-se, principalmente, pela introdução do azeite-de-dendê, da pimenta malagueta e do quiabo, assim como a maior apropriação da banana e das diferentes formas de preparo de galinhas e peixes. Esse autor reitera ainda que o grande centro de uma culinária afro-brasileira era a Bahia, aonde as negras forras iam para as ruas com tabuleiros, vendendo doces e quitutes como mocotós, vatapás, pamonhas e canjicas. Destaca, ainda, a presença das negras de fogareiro, vendendo peixe-frito, mungunzá, milho assado e pipoca, entre outros. Todavia, as comidas de origem africana de maior sucesso e consumo presentes nos hábitos alimentares patriarcais brasileiros foram o caruru e o vatapá, “feitos com íntima e especial perícia na Bahia” (FREYRE, 1961, p. 638).

Contudo, podemos observar que por detrás do princípio assimilador tomado como explicativo da culinária nacional está a ideia de que as relações étnico-raciais no Brasil se davam em um clima de amplo convívio e cordialidade entre os diferentes povos formadores da nação, quais sejam, índios, negros e brancos, em especial portugueses. Essa representação pode ser, em parte, contestada pela afirmação de que, para esses autores, havia uma hierarquia das contribuições culinárias referentes aos três grandes grupos. Nesse sentido, o português seria o único detentor legítimo da base técnica, do conhecimento e do *saber-fazer* das comidas. Em contrapartida, os negros e os grupos indígenas teriam contribuído apenas com ingredientes, alimentos e na tarefa mecânica de “mexer a colher na panela”. Questionando e problematizando tais pressupostos, Tempass (s.d.) evidencia, a partir da leitura das entrelinhas das obras de Cascudo e Freyre, que a contribuição indígena – e o mesmo podemos intuir no que se refere à participação negra – supera a simples assimilação de seus ingredientes à culinária nacional. Para esse autor, os indígenas contribuíram com complexos sistemas culinários, com um *saber-fazer* muito específico de alguns pratos, tais como o beiju, o mingau, o caruru, a paçoca, a tapioca, e também com uma série de práticas de alimentação e utensílios agregadas à cozinha brasileira.

A centralidade da Bahia como lócus das referências culturais negras não se circunscreve apenas à culinária (Freyre, 1961). Segundo Sansone (2003, p.106),

vários elementos da cultura afro-baiana tradicional foram assimilados, tornando-se “fonte obrigatória de inspiração para a criação de culturas negras noutras partes do Brasil.”. Este estímulo incorporador partiu de um renovado interesse nas referências culturais baianas de um grupo de intelectuais, poetas, estudantes, escritores e artistas, em fins dos anos 1960 e início de 1970 (PRANDI, 1995-1996). Sobretudo, tratou-se de uma classe média intelectualizada dos estados do Rio de Janeiro e de São Paulo que buscou, na Bahia, as raízes das referências culturais negras nacionais, instigando uma percepção positiva da Bahia no que tange a estas raízes, percepção que encontra ressonância entre os quadros da militância negra.

No Brasil verificou-se um grande retorno à Bahia, com a redescoberta de seus ritmos, seus sabores culinários e toda a cultura dos candomblés. As artes brasileiras em geral (música, cinema, teatro, dança, literatura, artes plásticas) ganham novas referências, o turismo das classes médias do Sudeste elegeu novo fluxo em direção a Salvador e demais pontos do Nordeste (...). O candomblé se esparramou muito rapidamente por todo o país, deixando de ser uma religião exclusiva de negros, a música baiana de inspiração negra fez-se consumo nacional, a comida baiana, nada mais que comida votiva dos terreiros, foi para todas as mesas, e assim por diante (PRANDI, 2000, p.21).

A partir deste imaginário construído é que as agentes afirmam existir uma rica e diversificada cultura negra na Bahia, em contrapartida a uma cultura negra singela e pouco dinâmica forjada no Rio Grande do Sul. Tal percepção vem a corroborar e justificar o processo de incorporação do vatapá e sua adaptação ao consumo alimentar na esfera ritual.

O que tá lá [na Bahia] é a cultura negra se manifestando, e aqui no sul é essa cultura muito morta, muito devagar, sei lá, muito água sem sal. Aqui o povo não tem poder de fazer cultura, de se manifestar, é diferente ele não tem aquela toda vibração que a negrada tem lá. Ana Centeno, entrevista cedida em 29 de janeiro de 2011.

Assim, temos que a culinária negra, no caso estudado, alimenta-se de duas fontes, como explicado a seguir. Por um lado, o “resgate” que as Agentes fazem dos pratos-tótem revela, através do aprendizado do saber-fazer o vatapá, trazido de uma viagem à Bahia, a presença de um fluxo de objetos e elementos negros. Esses fluxos baseiam-se no senso comum de que o Recôncavo Baiano é o *lócus* da cultura negra no país ou, ainda, com mais traços africanistas nas Américas (SANSONE, 2003). Por outro lado, há a valorização de uma comida de baixo *status* – “comida de

pobre” –, historicamente associada, no Rio Grande do Sul, à “comida do dia-a-dia”, que é o caso do quibebe.

Com relação ao quibebe, supomos que ocorra processo de sentido semelhante ao analisado entre camponeses descendentes de imigrantes italianos no Rio Grande do Sul, por Menasche (2010), referente à polenta, que ora – quando associado à escassez – é alimento estigmatizado, ora – quando vinculado a uma imagem idealizada do rural – é valorizado. Corroborando esse argumento em relação ao caso estudado, ressalta-se que, em determinado momento, o quibebe deixa de ser classificado como comida estigmatizada e trivial do gaúcho, para ser ressignificado – na esfera dos Jantares e, portanto, ritual – positivamente.

No que se refere ao tema da incorporação de alimentos ao consumo temos, de acordo com Fischler (1995), o paradoxo do onívoro a que está sujeito o ser humano, expresso por sua condição de liberdade e autonomia, concomitante à de dependência e coação frente a seus hábitos alimentares. Sua capacidade permanente de incorporação de novos alimentos modifica e traz consequências não só às práticas de alimentação, mas também à representação de si próprio. Fischler afirma ainda que a incorporação é igualmente fundadora da identidade coletiva e de relações de alteridade. Assim, os indivíduos tendem a definir sua identificação a uma cultura ou grupo determinado a partir da especificidade de sua cozinha e das comidas que compartilham. Por consequência, “as classificações, as práticas e as representações que caracterizam uma cozinha incorporam o indivíduo ao grupo, situam o conjunto em relação ao universo e o incorporam nele (...), em um sentido de *re-ligare*” (FISCHLER, 1995, p.68). Assim, a incorporação de novos alimentos não necessariamente produz efeitos negativos às identidades regionais, étnicas ou nacionais, pois essas incorporações podem ser ressignificadas de modo a representarem elementos diacríticos de identificação.

No caso estudado, observa-se que a capacidade de incorporação de novos alimentos, como o vatapá, adapta-se às práticas de consumo alimentar tradicional, como o repertório alimentar que compreende o quibebe, o mugunzá e a farofa. Assim, sua incorporação e adaptação ao repertório alimentar vêm a atualizar a identificação pela negritude das APN’s de São Lourenço do Sul.

O processo de assimilação, adaptação e conformação dos pratos na construção de uma gastronomia afro, a partir de diferentes referências culinárias negras brasileiras mobilizadas (em especial, da região sul e nordeste) se dá por intermédio de um movimento de hibridação. Segundo Canclini (2001), a hibridação, em sua dimensão planejada, geralmente é movida por estratégias que atinjam para o grupo algum benefício da modernidade, tratando-se de uma combinação e rearranjo de estruturas e práticas que existiam independentes e que geram novos objetos. Nesse sentido, os movimentos identitários tendem a selecionar elementos de diferentes épocas e contextos, especialmente os de origem de grupos hegemônicos, a fim de lhes dar uma aparência de coerência, dramaticidade e eloquência. Assim, buscando na Bahia a principal referência culinária negra desta gastronomia, as agentes se investem em uma negritude valorizada e amplamente reconhecida.

Nos eventos observados, as comidas servidas tornam-se veículo para manifestação da identidade negra, mas também de reconhecimento do outro em relação a essa negritude afirmada. Nesse sentido, os pratos “servem” ao reconhecimento e à afirmação identitária (não apenas no Jantar Afro, em que se está entre pares e há uma rede de sociabilidade e reciprocidade), mas também no Jantar das Etnias, em que se apresenta uma situação de alteridade e delimitação de fronteiras em relação a outros grupos. Mais recentemente, com o empreendimento Cozinha da Mãe Preta, o processo de mercantilização do vatapá, mesmo estimulando a dimensão exótica e espetacular da negritude vivenciada, instigou uma valorização da identidade negra, especialmente vinda de turistas e veranistas que por lá passavam e consumiam.

A repercussão do saber-fazer do vatapá na região de São Lourenço do Sul, todavia, é imprecisa. Seu preparo foi ensinado e transmitido em uma oficina ministrada por Ana e Vera para mulheres da Comunidade Negra Rural Rincão dos Negros, em parceria com a EMATER. Esta oficina foi gravada e televisionada por um programa da TVE do Rio Grande do Sul, no mês de agosto de 2010. Em outras ocasiões, Ana e Vera ensinaram algumas pessoas a prepararem o prato, sobretudo amigas, parentes e pessoas próximas a elas. Ainda, também já passaram a receita a pessoas que lhes pediam. Em contrapartida, observamos que a aceitação do vatapá

“à moda gaúcha” (ou lourenciana) é elevada, pois o consumo do prato nos eventos e jantares é grande.

O processo de adaptação no preparo desse vatapá pelas agentes é resultado de uma nova combinação e dosagem de ingredientes (que tradicionalmente compõem o prato na Bahia). O rearranjo que veio a adequar a receita ao gosto culturalmente construído do gaúcho e às condições sociais locais apresenta como características adaptativas a redução do emprego de temperos e condimentos e a substituição do camarão pelo frango, sendo mantida a base do prato: leite de coco, azeite de dendê, condimentos, cebola e alho.

Em síntese, podemos ainda afirmar que o “resgate” da gastronomia afro, realizado pelas agentes, assim como o processo de valorização em torno dela a partir das comensalidades, perpetrado por turistas, visitantes e até mesmo pela população não-negra de São Lourenço do Sul, se insere em um movimento global de revitalização das cozinhas regionais, étnicas e dos produtos típicos. Contreras (2005) afirma que este cenário parte de uma resistência às tendências de homogeneização da alimentação, e de uma nostalgia relativa aos pratos e comidas em vias de desaparecimento, ou que já desapareceram. As atenções se voltam para os pratos típicos, seus sabores específicos e às tradições culinárias, que se tornam (propositalmente) referências de identidade.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação deu enfoque ao processo de valorização e assimilação de referências e elementos negros, realizado pelo grupo de agentes de pastoral, os quais estão sendo difundidos em fluxos diversos em todo o Atlântico Negro.

Observamos que estes elementos e referências vêm sendo tomados discursivamente como veículos de manifestação identitária, sobretudo se projetando como sinais diacríticos de uma negritude reclamada.

Estes elementos mobilizados na construção da negritude local pendem entre a incorporação de objetos e informações próprios da modernidade e “resgates” de práticas, saberes e referências tradicionais. Assim, o movimento de difusão e incorporação de signos negros da modernidade conflui com o contexto do Atlântico Negro, ou seja, estamos diante da desterritorialização das culturas negras e de um processo de hibridação em torno delas. Porém, a busca e a assimilação dos objetos não são feitas sem critério, uma vez que esses são escolhidos e selecionados criteriosamente.

O vatapá – prato típico da Bahia e de uma culinária negra – foi assimilado e adaptado às práticas alimentares das agentes pelo seu forte simbolismo e apelo étnico. O mugunzá – doce com base de milho – também remonta a uma origem negra e duradoura. O quibebe, por sua vez, representa a tradição familiar, o consumo alimentar do sul. Estes pratos, juntamente com a farofa – que em alguns estudos é evidenciada como uma comida que permite a mistura – estão sendo classificados como gastronomia afro. Nesse sentido, vários elementos que foram acionados não estão apenas circunscritos à região, localidade ou mesmo comunidade em que as agentes estão inseridas, eles provêm de diferentes regiões do Atlântico Negro. Demos dois exemplos, bastante notórios: a valorização dada ao músico Bob Marley (que tem por estilo musical o reggae), assim como o enaltecimento da imagem de Barack Obama, atual presidente norte-americano.

Nesse sentido, enfatizamos a centralidade da Bahia como *locus* da cultura negra no Brasil, da qual símbolos e objetos são transpostos para outras regiões do

país, tal como evidenciamos no contexto de São Lourenço. No plano político-ideológico, advertimos que a própria agenda do movimento negro local tem sido influenciada pelas deliberações dos movimentos negros dos grandes centros urbanos do país. As bandeiras de luta, ícones, datas, projetos e diversas ações estiveram em sintonia.

A partir de redes, viagens e informações transmitidas pelos meios de comunicação ocorreram os fluxos e, nesse contexto, a identidade negra local se reestruturou em meio a conjuntos inter-regionais e transnacionais. A dimensão híbrida da cultura negra também pressupõe diferenciações internas, posto assim devemos falar no seu plural – culturas negras. Novas segmentações são geradas, ao passo que diferentes grupos e indivíduos se apropriam de “repertórios heterogêneos de bens e mensagens disponíveis nos circuitos transnacionais” (CANCLINI, 2001, p. 23). Tendo em mente o caráter adaptativo dos repertórios apropriados com as estruturas culturais dos grupos, devemos falar, também, de negritudes (com S para destacar as diferentes representações que assumem na dimensão particular e local).

A negritude vivenciada pelo grupo de agentes não somente é mobilizada por sua condição fenotípica e pela manifestação de referências estéticas e/ou performáticas – relacionados ao “ser negra por fora” –, pois outros elementos são elencados.

A representação êmica “ser negra por dentro” traz à tona estas referências. As trajetórias militantes e a ideia de uma consciência racial partilhada são algumas delas, como também as ideias de uma herança familiar e de orgulho negro – estimuladas por uma lembrança positiva do passado e pela valorização da ancestralidade.

A ideia de um “resgate” das referências negras presente entre as interlocutoras refere-se a uma relação dinâmica entre “ser negra por dentro” e “ser negra por fora”. Os sentimentos por detrás dele revelam uma condição de perda, esquecimento e coerção acerca das referências. O “resgate” está para além da ação de recuperar algo que estava entre elas e que foi perdido ou desaparecido, pois como vimos o discurso sobre o “resgate” recai até mesmo sobre a gastronomia afro e a incorporação do vatapá às práticas culinárias locais.

Este “resgate” está relacionado também às apropriações negativas de um patrimônio cultural afro-brasileiro, ou seja, às construções culturais forjadas pelos negros no encontro das referências africanas e brasileiras. Simbolicamente, ele se efetiva ainda na ação de retomar a herança cultural africana sobrepujada, principalmente, pela escravidão.

O trabalho de construção de uma gastronomia afro, elemento mobilizado mais notório e espetacular entre as referências negras, tornou-se um signo fácil e inteligível para a identificação das agentes frente ao outro. O conjunto de pratos preparados e servidos nos eventos gastronômicos, Jantar das Etnias e Jantar Afro e no empreendimento Cozinha da Mãe Preta, tornaram-se o emblema de uma identidade requerida. A comida, nesse sentido, se imbuí de classificar e identificar grupos, pessoas e nações (MINTZ, 2001). O outro, diante de uma situação de comensalidade, tendeu a manifestar um dos dois tipos de comportamentos observados; por um lado o conservadorismo frente ao consumo do exótico, do étnico, do não-comum e, por outro, a aceitação ao consumo destas comidas. O prestígio à comida étnica e outras como comidas típicas, regionais e naturais, encontra ressonância em uma escala mais ampla, pois existe uma tendência que leva cada vez mais pessoas as consumirem e valorizarem (CONTRERAS, 2005). Este estudo de caso nos leva a crer que realmente estamos diante de um movimento de valorização e recuperação de conhecimentos culinários e práticas alimentares.

Outra aferição importante construída nesta dissertação é a que trata da percepção e emergência de uma negritude com etnicidade. Ou seja, estamos diante de uma negritude que não se manifesta apenas por elementos e objetos performáticos e estéticos, que em uma escala mais ampla (leia-se global) são geralmente destituídos de compreensão e valor. Conforme destacamos, elementos e referências de ordem subjetiva, ideológica, mítica e ancestral estão a povoar a identificação étnico-racial das agentes. Identificamos, também, o sentimento manifestado por elas de vinculação a uma comunidade negra, o que nos leva a fazer o último apontamento desta dissertação. Estamos sim diante de fluxos de elementos e objetos negros gerados em diferentes partes do Atlântico Negro e que, apropriados pela lógica da indústria cultural, tendem a ser imperativos e homogeneizantes.

Porém, quando assimilados e incorporados tendem a ser adaptados frente ao repertório cultural já inculcado pelos diferentes grupos. Nesse sentido, através de processos de hibridação as culturas negras tendem ainda a se diferenciar, mesmo frente a estímulos globalizantes de supressão de diferenças e alteridades.

Concluimos esta dissertação afirmando a emergência de uma negritude com etnicidades entre as agentes de pastoral negras de São Lourenço do Sul, Rio Grande do Sul.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 7-33, out. 2001.

AGIER, Michel; QUINTÍN, Pedro. Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión. **Estudios Afro-Asiáticos**, ano 25, n. 1 p. 23-41, 2003.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. **Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas**. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

AMON, Denise; MENASCHE, Renata. Comida como narrativa da memória social. **Revista Sociedade e Cultura**, v.11, n. 11, p. 13-21, jan./jun. 2008.

BASTOS, Maria C. S. Rodrigues; SANTOS, Paula C. P. dos (s.d). **Adaptação de pratos tradicionais de origem africana à cultura do Rio Grande do Sul**. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/_temp/sites/000/2/download/artigo_aptoacars.pdf. Acessado em: 25 fev./2010.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. São Paulo: Ed. USP, 1987.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. “**Sur les Ruses de la Raison Imperialiste**”. Actes de la Recherche en Sciences Sociales, vol. 121, p. 109-118, 1998.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista. **Estudios Afro-Asiáticos**, Salvador, Ano 24, n. 1, p. 15-33, 2002.

BROCHADO, José Proenza. O guarani: o conquistador vencido. In: RIO GRANDE DO SUL, Comissão Executiva de Homenagem ao Índio. **O Índio no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: 1975.

CAMARGO, Maria Thereza L. de Arruda. Estudo Etnobotânico da Mandioca (ManihotesculentaCrantz - Euphorbiaceae) na Diáspora Africana. **Anais do Seminário de Gastronomia em Gilberto Freyre**. Recife, p.22-30, 2005.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP, 2001.

CANDAU, Joël. **Antropologia de la memoria**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

CICOUREL, Aaron. Teoria e método em pesquisa de campo. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar. **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

COARACY, Vivaldo. **A colônia de São Lourenço e seu fundador Jacob Rheingantz**. São Paulo: Oficinas Gráficas Saraiva, 1957.

CONTRERAS H., Jesús; GRACIA A., Mabel. **Alimentación y cultura: perspectivas antropológicas**. Barcelona: Ariel, 2004.

CONTRERAS H., Jesus. Patrimônio e Globalização: o caso das culturas alimentares. In: CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa Wanda Diez (Org.). **Antropologia e Nutrição: um diálogo possível**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005.

COSTA, Sergio. A construção sociológica da raça no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 35-62, 2002.

_____. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

DA MATTA, Roberto. Sobre o simbolismo da comida no Brasil. **O Correio**, Rio de Janeiro, v. 15, n.º7, p. 22, jul. 1987.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.

DEIAB, Rafaela de Andrade. **A mãe-preta na literatura brasileira: a ambiguidade como construção social (1880-1950)**. 2006. 296f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Revista Tempo**, v. 12, n.24, p.100-122, 2007.

DUTRA, Rogéria Campos de Almeida. Cozinha e Identidade Nacional: notas sobre a culinária na formação da cultura brasileira segundo Gilberto Freyre e Luis da Câmara Cascudo. **Anais do Seminário de Gastronomia em Gilberto Freyre**. Recife, p. 31-36, 2005.

FERREIRA, Maria Leticia Mazzucchi; HEIDEN, Roberto. Políticas patrimoniais e reinvenção do passado: os pomeranos de São Lourenço do Sul, Brasil. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, n. 30, p. 137–154, 2009.

FIGUEIREDO, Angela; PINHO, Osmundo de Araújo. Idéias Fora do Lugar e o Lugar do Negro nas Ciências Sociais Brasileiras. **Estudos Afro-Asiáticos**, Salvador, ano 24, n.2, p. 189-210, 2002.

FUNDAÇÃO DE ECONOMIA E ESTATÍSTICA. **Resumo estatístico do Rio Grande do Sul**. Disponível em: <<http://www.fee.tche.br/sitefee/pt/content/resumo/index.php>>. Acesso em: 10 jan./2010.

FISCHLER, Claude. **El (h)omnívoro**: el gusto, la cocina y el cuerpo. Barcelona: Anagrama, 1995.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1965.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1961.

FRY, PETER. O que a cinderela negra tem a dizer sobre a “política racial” no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 122- 135, dez./fev. 1995-1996.

GILL, Lorena Almeida; LONER, Beatriz Ana. Organização Negra em Pelotas: características e evolução. **Anais do 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional (1870-1950)**, 2007.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. Modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2001.

GOMES, Nilma Lino. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural? **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, n. 21, p. 40-51, set./out./nov./dez. 2002.

_____. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.29, n.1, p. 167-182, jan./jun. 2003.

GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: As culturas como patrimônios. **Revista Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n.23, p. 15-36, jan./jun. 2005,.

_____. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.). **Memória e Patrimônio**. Ensaios Contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

GOODY, Jack. **Cocina, cuisine y clase**: estudio de sociología comparada. Barcelona: Gedisa, 1995.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. A questão racial na política brasileira. (os últimos quinze anos). **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 2, n.13, p. 121-142, 2001.

_____. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. Intelectuais Negros e Formas de Integração Nacional. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, v.18, n.50, p. 271-284, 2004.

_____. Depois da democracia racial. **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, v. 18, n. 2, p. 269-287, 2006.

_____. Raça, cor e outros conceitos analíticos. In: PINHO, Osmundo A; SANSONE, Livio. **Raça: novas perspectivas antropológicas**. Salvador: EDUFBA/ABA, 2008. p. 63-82.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HAMPATÉ BÂ , Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (org.) **História Geral da África**. Metodologia e Pré-História da África. São Paulo: UNESCO/Ática, 1980.

HANCHARD, Michael. Orpheus and Power. **The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988**. Princeton: Princeton University Press, 1994, 203 p.

_____. Política Transnacional Negra, Antiimperialismo e Etnocentrismo para Pierre Bourdieu e LoïcWacquant: Exemplos de Interpretação Equivocada. **Estudos Afro-Asiáticos**, Salvador, ano 24, n.1, p. 63-96, 2002.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HAMMES, Edilberto Luiz. **São Lourenço do Sul**: Radiografia de um município – Das origens ao ano 2000. São Lourenço do Sul: StudioZeus, 2010.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Cidades**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=431880#>> Acesso em: mar. 2010.

JACQUES, João Cezimbra. **Assumptos do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Oficinas gráficas da Escola de Engenharia, 1912.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LONER, Beatriz Ana. 1887: A revolta que oficialmente não houve ou de como abolicionistas se tornaram zeladores da ordem escravocrata. **História em Revista**, Pelotas, n. 3, p. 29-52, 1997.

MACIEL, Maria Eunice. Cultura e alimentação ou o que tem a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin? **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 7, n. 16, p. 145-156, 2001.

MACIEL, Maria Eunice. Identidade cultural e alimentação. In: CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa Wanda Diez (orgs.). **Antropologia e nutrição um diálogo possível**. 2005.

MACIEL, Maria Eunice de Souza; MENASCHE, Renata. Alimentação e cultura, identidade e cidadania: você tem fome de quê? **Democracia Viva**, Rio de Janeiro, n. 16, p. 3-7, 2003.

MAESTRI, Mário. **O escravo no Rio Grande do Sul**. A charqueada e a gênese do escravismo gaúcho. Porto Alegre: EDUCS, 1984.

_____. **O sobrado e o cativo**: a arquitetura urbana no Brasil: o caso gaúcho. Passo Fundo: UPF, 2001.

_____. História e historiografia do trabalhador escravizado no Rio Grande do Sul. **História Revista, Goiás**, v.11, n.2, 2006.

_____. Práticas carambreras na Argentina, Uruguai e Rio Grande do Sul. In: In: MAESTRI, Mário; BRAZIL, Maria do Carmo [Orgs.]. **Peões, vaqueiros & cativos campeiros: estudos sobre a economia pastoril no Brasil**. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2009.

MAGALHÃES, Mario Osório. **Pelotas**: toda a prosa (1809-1871). Pelotas: Armazém Literário, 2000.

_____. **Pelotas**: toda a prosa (1874-1925). Pelotas: Armazém Literário, 2002.

MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Claudia Barcellos. Raça como retórica: a construção da diferença. In: _____ (orgs.). **Raça como retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 11-26, 2001..

MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter. A reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 50, p. 67-80, 2004.

MAGGIE, Yvonne. Pela igualdade. **Revista Estudos Feministas**, v. 16, n. 3, p. 897-912, 2008.

MEIHY, José B.; HOLANDA, Fabíola. **História Oral**: como fazer, como pensar. São Paulo: Contexto, 2007.

MENASCHE, Renata. Percepções do rural à mesa: campo e cidade, comida e imaginário. In: **Anais do 53º Congresso Internacional de Americanistas**. México, 2009.

_____. **Ruris**, Campinas, v. 3, n. 2, p.195-218, 2010.

MINISTÉRIO DA CULTURA. **Secretaria de Programas e Projetos Culturais**. Edital de Divulgação Nº 02, 27 de junho de 2008.

MINTZ, W. Sidney. Comida e antropologia: uma breve revisão. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 47, p.31-41, out. 2001.

MUNANGA, Kabengele (org.). **Cem anos e Mais de Bibliografia sobre o Negro no Brasil**: Obra revisada, Corrigida e Ampliada. São Paulo: EDUSP/ Fundação Cultural Palmares, 2002.

_____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: Identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. **Negritude**: Usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2006.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras no Brasil. Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 64-83, dez./fev. 1995-1996.

_____. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**, São Paulo, n. 46 p. 52-65, , jun./ago. 2000.

PINHO, Osmundo de Araújo. Corações e mentes do movimento negro brasileiro. **Estudos Afro-Asiáticos**, Salvador, ano 24, n.2, p. 415-420, 2002.

_____. Introdução. In: PINHO, Osmundo A; SANSONE, Livio. **Raça: novas perspectivas antropológicas**. Salvador: EDUFBA/ABA, 2008. p. 9-24.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.2, n. 3, p. 3-15, 1989.

_____. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre ética na História Oral. **Projeto História**, São Paulo, p. 33-132, abr. 1997.

QUEIROZ, Maria Luiza Bertulini. **A vila do Rio Grande de São Pedro 1737-1822**. Rio Grande: Fundação Universidade do Rio Grande, 1987.

ROCHE, Jean. **A colonização alemã e o Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

ROGGE, Jairo Henrique. **Fenômenos de fronteira**: o contato cultural entre os portadores das tradições cerâmicas pré-históricas no Rio Grande do Sul. Canindé, n. 4, p.147-168, 2004.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Salvador: EDUFBA, 2003.

_____. Urbanismo, globalização e etnicidades. In: PINHO, Osmundo A; SANSONE, Livio. **Raça: novas perspectivas antropológicas**. Salvador: EDUFBA/ABA, 2008. p.151-192.

SCHNEIDER, Maurício; MENASCHE, Renata. Pomeranos e plantas medicinais: usos e significados, 2011, Pelotas. **Anais do XX Congresso de Iniciação Científica da Universidade Federal de Pelotas**, Pelotas, 2011. p.5.

SCHWARCZ, Lilia M.. "A Questão Racial no Brasil". In: L. M. Schwarcz ; L. V. de S. Reis (orgs.). **Negras Imagens: Ensaio sobre Cultura e Escravidão no Brasil**. São Paulo, Edusp, p. 153-178, 1996.

SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: M. C. Maio e R. V. Santos (Org.). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996.

_____. Estudo sobre a reelaboração e segmentação da identidade étnica. **Cadernos CERU**, s. 2, n. 13, p.9-36, 2002.

SEYMOUR, Diane. A construção social do gosto. In: SLOAN, D.(org.). **Gastronomia, restaurantes e comportamento consumidor**. Bauru: Manole, 2005.

SINGER, Paul. **Introdução a Economia Solidária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002.

SILVA, Joselina. A União dos Homens de Cor: aspectos do movimento negro dos anos 40 e 50. **Estudos Afro-Asiáticos**, Salvador, ano 25, n. 2, p. 215-235, 2003.

SILVA, Wagner Gonçalves da. Religião e relações raciais na formação da antropologia do Brasil. In: PINHO, Osmundo A; SANSONE, Livio. **Raça: novas perspectivas antropológicas**. Salvador: EDUFBA/ABA, 2008. p. 285-314.

WILLENS, Emilio. **A aculturação dos alemães no Brasil**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1946.

ANEXO A – Hino do Município de São Lourenço do Sul

Nossa terra desbravada
Em bravo ciclo colonial,
Emanada do labor viril,
Em Sesmaria provincial
Um povo forte surgiu.

Fértil o teu ventre solo
É alento que sustenta,
Ao transpor fronteiras
É mãe forte e atenta,
Em pátria brasileira.

A beleza natural
Sob lindo céu azul,
És a minha terra nata,
Oh! São Lourenço do Sul!

Útil e seguro porto
Aos Ideais Republicanos,
Uma estrela cintilante
É com brio que ufano
Perfilando o Rio Grande.

Em tuas praias serenas
Onde acenam coqueirais
Meu brado forte ecoa:
Te exalto cada vez mais,
Minha “Pérola da Lagoa”!