

AQUILOMBE-SE

**MEMÓRIA,
INCLUSÃO
E TERRITORIALIDADE
EM PORTO ALEGRE**

Narrativas do Quilombo Lemos

Este projeto
foi realizado
com recursos da Lei
nº 14.017/2020



GOV **RS**
NOVAS FAÇANHAS
NA CULTURA

SECRETARIA ESPECIAL DA
CULTURA

MINISTÉRIO DO
TURISMO



AQUILOMBE-SE

MEMÓRIA,
INCLUSÃO
E TERRITORIALIDADE
EM PORTO ALEGRE

Narrativas do Quilombo Lemos

Elisa Algayer Casagrande
Sandro Lemos

PORTO ALEGRE | 2021



universoexpandido.casa

© Elisa Algayer Casagrande, 2021

Pesquisa | Edição | Elisa Algayer Casagrande

Projeto Gráfico | Diagramação | Danusa Almeida de Oliveira

Preparação Textual | Uriel Ricachenevsky

Revisão de texto | Gaia Revisão Textual

Orientação | Margarete Fagundes Nunes

Imagens

Fonte: parte das fotos compõe o arquivo pessoal da autora e da Família Lemos, assim como do acervo de outras famílias e integrantes da comunidade pesquisada. Há fotos cedidas por Joana Berwanger, como também por museus e Instituições culturais do estado do Rio Grande do Sul.

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

C334a Casagrande, Elisa Algayer.
Aquilombe-se: memória, inclusão e territorialidade em Porto Alegre / Elisa Algayer Casagrande – Porto Alegre: Universo Expandido, 2021.
280p.

ISBN: 978-65-994320-0-2

1.Quilombo.2.Memória.3.Inclusão.l.Título.

CDU: 316.473-044.252:82-94(816.5)

Bibliotecária Responsável: Marlene Tavares Sodré da Silva
CRB 10/1850

Produção e desenvolvimento pela Editora Universo Expandido

Rua Álvares Machado 196, casa 2. Porto Alegre / RS

contato@universoexpandido.casa | www.universoexpandido.online

Todos os direitos reservados a autora. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou manuscrita por qualquer forma ou meio eletrônico ou mecânico, inclusive fotocópia, gravação ou sistema de armazenagem e recuperação de informação sem a permissão da autora.

*Dedico esta obra a todos que de alguma forma fazem parte dela.
À minha mãe, pelo apoio incessante e toda a sua dedicação.
A meus anjos de guarda, que sempre estiveram
ao meu lado em todos os passos.
À Família Lemos, pela acolhida e pela colaboração durante todo
o período de pesquisa; aos que vieram antes, Délzia, Jorge, Anna
e outros. Aos que lutaram, aos que calaram,
aos que gritaram. E a todos no meio disso.
À Frente Quilombola, pelos aprendizados compartilhados
e pela parceria na construção do trabalho coletivo,
de uma luta que vem de longe.
E a meus amigos e familiares, pelo carinho e pela compreensão.
Eu tenho a sorte de ter pedaços do meu coração espalhados
pelo mundo, em forma de amigos e saudades, e sou grata a todos
que fazem parte desta caminhada.*

[**Sumário**]

8 | Apresentação | Os caminhos que me trouxeram até aqui
A autora

24 | Prefácio | *Onir de Araujo*

**30 | A experiência à luz do método de
investigação – procedimentos e técnicas**

42 | Memória, identidade e territórios étnicos

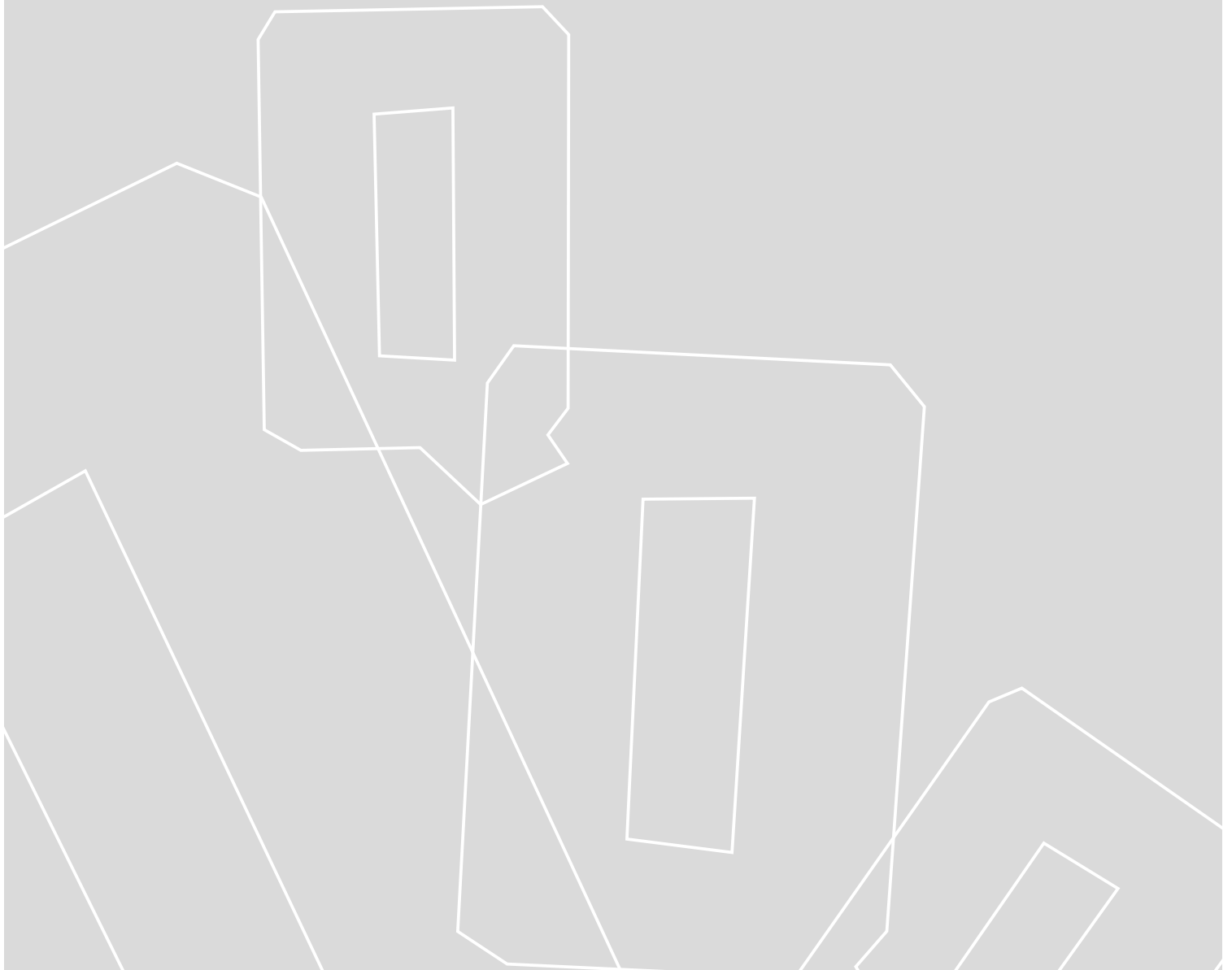
**68 | Quilombo: resistência, identidade
e pertencimento**

146 | Família Lemos: passos que vêm de longe

246 | Considerações finais

254 | Referências

[Apresentação]





Família Lemos, 2018

Os caminhos que me trouxeram até aqui

“Escuto histórias de amor”. Assim dizia o cartaz da artesã que tricotava, sentada em meio à cidade. Foi com essa inspiração que iniciei um processo de atração por histórias e narrativas, que, não só de amor, nem só biográficas, estão inseridas no contexto urbano. A partir disso, desenvolvi projetos autorais, dois bem diferentes, para atuar no processo de escuta de grupos distintos. O primeiro deles, produzi sozinha, através da leitura. No ano de 2015, deixei cinco cadernos na Fundação de Atendimento Socioeducativo do Rio Grande do Sul (Fase), para que os jovens pudessem colocar ali histórias reais ou inventadas, poemas e desabafos. Quando os recebi de volta, tive uma grata surpresa,

e assim seguiu minha vontade de ouvir, de olhar mais de perto para as pessoas e de compreender um pouco outros universos.

Mais tarde, entre 2016 e 2017, fiz parte de um projeto de “histórias de vida” em vídeo, com depoimentos voluntários de pessoas reais, comuns e aleatórias. Inspirado no documentário de Jorge Furtado, o projeto se chamava Esta não é a sua vida, buscando ressaltar que todas as vidas guardam alguma história, seja esta feliz, triste, interessante ou impressionante. Foram diversos depoimentos, com histórias surpreendentes que deixaram a certeza de que, em todos os trajetos e em todas as pessoas encontradas nesses percursos, há um universo que, na maioria das vezes, não conhecemos e que não é “nosso”.

Ao longo dessa trajetória, o interesse pelas narrativas biográficas só aumentou, e a certeza da necessidade de ouvir também. De ouvir, de olhar, de compreender. Sou movida por entender, mesmo que um pouco, a lógica por trás de atos que parecem simples e por conhecer histórias. São os encontros que viabilizam isso, são os encontros que resultam do processo. São os itinerários que se criam que dão à minha vida um pouco de poesia.

Depois dessas experiências, aprimorando o olhar, a inserção no programa de mestrado em Diversidade Cultural e Inclusão Social, na linha de pesquisa de Inclusão Social e Políticas Públicas, despertou a possibilidade de contar histórias como uma forma de contribuição social.

O ato de olhar, por si só, é um exercício de resistência. Não o mero ato de olhar algo, mas de tudo o que isso implica, num contexto em que o mais comum é desviar, seguir a vida. Esse exercício é diário e contínuo e, além disso, pressupõe uma vigilância, uma vez que é preciso resistir à cegueira, à banalização das cenas similares, que parecem se repetir. É a sensação de repetição dos momentos que torna tudo ordinário. E este é o perigo:

Porque não olhar é mais comum do que olhar. É a regra, não a exceção. Fantasiado de olhar, o não olhar ilude. Escraviza. É sempre uma opção pela exclusão, pela insensibilidade e pela indiferença. [...] Seres humanos têm a obrigação de olhar. Porque não ver é crime. Ou omissão. Ao domesticar o olhar, se assassina a vida. E a possibilidade de transformá-la. Ao banalizar a violência, a injustiça e o vilipêndio, o que se mata é a vontade. E a sua irmã, a indignação. Ao decidir olhar, o homem escolhe seu lado na História. Faz a sua opção pela inclusão, pela solidariedade e pelo reconhecimento do outro como igual. [...] O olhar humaniza. E o não olhar coisifica. [...] A única revolução possível, verdadeira, é a que se consuma pelo olhar (Brum, 2006, p. 16).

Para Simmel (1973), esse é um resultado da vida em metrópole, quando o sujeito acaba por se tornar blasé. A atitude blasé, para o autor, é o fenômeno psíquico mais característico da metrópole, resultado dos fatores que criam uma estrutura de impessoalidade na cidade. Além disso, a atitude blasé poderia ser colocada, usando os termos citados acima, como se fosse um não olhar, uma vez que se caracteriza em certa dormência de reação à vida na metrópole, em que a pessoa não mais se abala com as situações. Os cidadãos da metrópole, acostumados ao seu contexto, imersos na individualidade, se caracterizam assim. O blasé “consiste no embotamento do poder de discriminar” (Simmel, 1973, p. 16) e é resultado de um excesso de estímulos. Coloco aqui o ato de não se deixar afetar por algo, como um não olhar, no mesmo sentido em que Eliane Brum (2006), na citação acima, afirma que não olhar é mais comum do que olhar. Acredito que ela esteja se referindo não ao ato de olhar, por si só, mas, de certa forma, a nos tornarmos dormentes, inabaláveis, insensíveis àquilo que vemos.

Todos temos histórias, memórias, narrativas que se conectam a grupos, a uma cultura, a trajetos – e trajetórias – e também à cidade. Mais do que isso, para entender a lógica cultural, tanto quanto para entender a cidade em que vivemos, acredito, cada vez mais, na relevância e nas possibilidades que vêm dessas histórias. A memória é muito mais do que um simples ato de lembrar o que passou, é forma de “incluir” e valorizar aquilo que foi vivido e, ainda mais, aqueles que vieram antes. É forma de manter vivos os que já se foram. Não chegamos até aqui sozinhos, não viemos do nada, por isso é necessário que nos lembremos do esforço e dos trajetos dos que nos precederam, até para evitar cair em erros, opressões, desigualdades e desumanidades. A ancestralidade ensina muito, e a memória é a forma de fazê-la viva e presente na nossa realidade. As narrativas, as histórias e as memórias funcionam para rememorar, remontar o tempo vivido. Com o tempo, se remontam também a cidade e os territórios presentes nela.

A presente obra é resultado da minha dissertação de mestrado em Diversidade Cultural e Inclusão Social, apresentada em 2019 à Universidade FEEVALE. Aqui reúno histórias, por meio da etnografia audiovisual, daqueles que vivem em uma comunidade urbana em processo de resistência e luta pelo reconhecimento de seu território, localizado na cidade de Porto Alegre/RS. Escolhi esse tema ao perceber a relevância dessas comunidades em nosso contexto social, em especial no momento político atual. Além disso, ouvir histórias vem sendo um projeto pessoal meu, como pesquisadora, uma vez que acredito que todos temos histórias, de vida ou não, fascinantes e relevantes, que muitas vezes não são conhecidas nem pelas pessoas mais próximas.

Unindo essas questões, a escolha do tema se deu a partir do conhecimento do processo de manutenção de posse do Qui-

lombo Família Silva, com a visita ao Núcleo de Documentação e Memória da Seção Judiciária do Rio Grande do Sul – órgão que contemplava 14 Varas Federais até a criação do Tribunal Regional Federal da 4^a Região. Esse processo foi um marco não só para a comunidade quilombola da cidade de Porto Alegre, mas para quilombolas de todo o Brasil.

Depois das primeiras visitas à Justiça Federal, quando escolhi o processo de titulação do Quilombo Família Silva para análise, foram os itinerários que me levaram ao seguimento dado a este trabalho. Inicialmente, eu tinha a ideia de ouvir também as narrativas biográficas das pessoas do Quilombo Família Silva, devido ao simbolismo do caso, para fazer a ligação entre o reconhecimento da comunidade, como política afirmativa, e essas histórias de vida. No entanto, a partir de uma pesquisa sobre o tema, verifiquei que muito material foi feito sobre o local, havia inúmeras reportagens e vídeos gravados sobre seus habitantes, além do amplo registro e estudo sobre a família em trabalhos acadêmicos.

Essa visibilidade é compreensível, uma vez que o caso, emblemático, abriu caminhos para outras comunidades, deu força para outras lutas, trilhou uma rota difícil e conquistou a titulação como primeiro quilombo urbano do Brasil. Após as visitas à comunidade, compreendi que esta precisava do seu próprio tempo. A luta pela terra, a batalha diária pelos direitos, a vigilância constante para viver em paz também causam exaustão.

Ao mesmo tempo, ao longo dos trajetos da cidade e da pesquisa, outros encontros aconteceram. Com o andamento do trabalho, fui levada a participar quinzenalmente de um grupo do Serviço de Assessoria Jurídica Universitária da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, localizado na Faculdade de Direito. No grupo SEMEAR, núcleo de assessoria a Povos Indígenas e Comunidades Quilombolas, foi onde tive um primeiro contato

com o caso da Família Lemos. Desde então, comecei a frequentar, por consequência, as reuniões realizadas semanalmente pela Frente Quilombola do Rio Grande do Sul no Bar da Carla, local simbólico para o movimento negro em Porto Alegre, no bairro Cidade Baixa, nas proximidades da Praça Garibaldi. É um bar pequeno, escondido, que fica em uma rua que precede o agito do bairro por algumas quadras. Ele seria quase imperceptível se não fossem os encontros culturais e políticos do movimento negro da cidade (como os da Frente Quilombola, entre tantos outros). Esses movimentos são responsáveis por muito do percurso que fiz até aqui e muito do que pude coletar de informações, saberes, memórias, imagens, vídeos, livros, enfim, da pesquisa que consegui agrupar como um todo.

Mais uma vez, nessas ocasiões, fui colocada diante da situação da Família Lemos e do Quilombo dos Machado – que, com mais de 300 famílias, se encontra em processo judicial. Tudo isso aconteceu às vésperas da eleição presidencial que culminou na vitória de Jair Bolsonaro. Assim, da necessidade de apoio pela família, tanto quanto dos laços que foram criados ao longo desse período, surgiu a decisão de realizar a pesquisa de campo com os Lemos, chegando ao dia da tentativa de reintegração de posse da terra da comunidade. Criei vínculos, estabeleci relações e percebi a necessidade mútua de apoio nesse processo, na resistência do território, na pesquisa e na vida. A opção pelo estudo das narrativas da família se tornou um caminho “natural” dentro do processo de pesquisa.

Foi a partir da vivência, da união entre as leituras, do descobrimento de lugares urbanos de sociabilidade, do contato com o grupo jurídico e das experiências de observação participante que cheguei até aqui. Não sem ajuda, é importante dizer. Em cada um desses grupos, tive apoio de pessoas que foram fundamentais para

a elaboração do trabalho. Ademais, acredito que o aquilombamento e o movimento social atuaram também para dentro de mim.

Da mesma forma, o caso do Terreiro Casa Branca foi uma referência de reconhecimento de território negro na área de patrimônio cultural, caso que verifiquei por intermédio dos relatos de Gilberto Velho e de uma parte do processo (que já se encontra digitalizada), cedida pelo departamento de documentação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) no Rio de Janeiro. Infelizmente, o processo todo ainda não está disponível em vias digitais e há uma fila para digitalização de documentos conforme demandas do Ministério Público, portanto não foi possível acessá-lo por inteiro.

Os quilombos são parte viva da memória da cidade, tanto quanto seus habitantes o são da memória ancestral de um povo, e representam as inúmeras vítimas da escravidão. Muito mais do que isso, é importante destacar que os “antigos” passavam seus conhecimentos somente pela oralidade, por isso, acredito na ampla pertinência dos depoimentos, das histórias e narrativas (biográficas ou não) dos membros dessas famílias, para que se possa ter um registro da história de nossa cidade. Ressalto a importância de guardarmos essas narrativas, para perpetuar fazeres e tradições dos antepassados, presentes na memória dessas famílias, muitas vezes só transmitidos oralmente.

A cidade de Porto Alegre possui, atualmente, de acordo com a Prefeitura (Procempa, 2017), quatro Quilombos: Família Silva, no bairro Três Figueiras; Areal, no bairro Menino Deus; Alpes, no bairro Cascata (região do bairro Glória); e Família Fidélis, no bairro Cidade Baixa. Além dessas quatro citadas pelo site da prefeitura, há outras quatro comunidades que se encontram em processo de titulação no poder público: Flores, no Alto Petrópolis; Machado, no Sarandi; Família Lemos, na Avenida

Padre Cacique; e Família de Ouro, na Lomba do Pinheiro. Segundo o site de reportagens Sul 21, em matéria publicada em 20 de novembro de 2016, depois do reconhecimento da Família Silva como o primeiro Quilombo urbano do Brasil, outros seguiram o exemplo (Canofre, 2016).

Assim, são oito quilombos urbanos só na cidade de Porto Alegre, entre eles o Lemos, mencionado previamente e objeto deste estudo. Isso sem contar os territórios negros como um todo. Bairros que já foram e os que hoje são territórios negros, as terreiras, casas de batuque e os espaços de sociabilidade também são territórios dessa população. Importante dizer que território, como vou demonstrar ao longo do trabalho, é mais do que o chão onde se pisa, é a relação que se tem com o espaço, é o sentimento de pertencimento.

Como falei, os que vieram antes têm muito a ensinar, e são muitos os caminhos percorridos no Brasil, em que comunidades diferentes conquistaram o direito às suas terras. Dessa forma, lanço um olhar sobre alguns contextos, algumas conquistas, alguns caminhos. Com base no processo da Família Silva, do Areal e do Terreiro da Casa Branca, busquei ouvir e viver os caminhos tomados pela Família Lemos.

Por meio do convênio entre a Universidade Feevale e o Núcleo de Documentação e Memória da Justiça Federal do Rio Grande do Sul, tive a oportunidade de verificar um processo de manutenção de posse da área onde se localiza a comunidade da Família Silva. O local sofreu, no período, diversas tentativas de desapropriação, uma vez que a área está em um dos espaços imobiliários mais valorizados do município de Porto Alegre. Entre condomínios e casas de luxo, pequenas casas de madeira abrigam os moradores do local, que lá vivem há cerca de 70 anos. A origem do quilombo está ligada ao bairro Colônia Africana e

Bacia do Mont'Serrat, territórios antigos de Porto Alegre e importantes referências de territorialidade negra na cidade.

A Colônia Africana foi um dos territórios formados pela população negra na história de Porto Alegre. Considero que esse seja o território mais presente na memória coletiva da cidade, devido aos discursos recorrentes que mencionam sua existência, mas cabe ressaltar que não é o único, ainda que muitos dos moradores da capital tenham somente essa referência. Será mero acaso os fundadores da Família Silva – que, segundo dados da prefeitura (Porto Alegre, 2008), eram naturais das cidades de São Francisco de Paula e Cachoeira do Sul, interior do estado do Rio Grande do Sul – terem se instalado ali? Provavelmente, a família tenha se estabelecido no local justamente por já se tratar de uma comunidade negra que abrigava os desgarrados. O mesmo ocorre com os outros quilombos da cidade (e, imagino, de outros locais). É possível inferir que as comunidades que permanecem até hoje foram abrigadas, ocuparam ou reocuparam locais que historicamente serviriam como refúgio de negros. Como disse o Mestre Borel (2013), “é tudo terra de negão”.

Dentre tantos autores e conceitos agregados aqui, com os quais tive contato no período de pesquisa, penso que seja relevante ressaltar alguns. No que tange à territorialidade negra em Porto Alegre, a dissertação de Daniele Machado Vieira (2017) foi fundamental, uma vez que explora a fundo essa questão e os caminhos feitos pela população conforme o crescimento e as mudanças que aconteceram no contexto urbano. Os fluxos feitos pelo povo negro ficam visíveis nesse trabalho, e ainda que ela não aborde a parte da cidade que abordo aqui, o trabalho vem como base para esse mapa de territórios e fluxos que eu busquei montar.

Além disso, a dissertação de Olavo Ramalho Marques (2006), que mostra o caminho percorrido pelo quilombo do Are-

al, contribuiu imensamente nesse sentido, visto que apresenta relatos sobre o processo dessa comunidade, a relação com o território e as questões relevantes sobre o urbano e a memória.

Da mesma forma, o processo de reconhecimento do Terreiro Casa Branca como patrimônio histórico me trouxe pontos relevantes para pensar a territorialidade e esses mesmos processos, assim como o processo da Família Silva foi precursor das medidas para a titulação de terras quilombolas.

Passando por todos esses caminhos percorridos e com a vivência e as conversas com membros dos quilombos de Porto Alegre, compreendi que, ainda que tenham particularidades, os processos são muito parecidos, bem como as dificuldades que seguem naqueles que conquistaram a titulação. As estradas são as mesmas, ainda que com curvas específicas. As pedras jogadas partem do mesmo lugar, provenientes do preconceito racial que integra estruturalmente a nossa sociedade ainda nos dias de hoje. As inúmeras tentativas de desqualificação da causa quilombola sob essa perspectiva são visíveis e constantes. Por essas razões, acredito na relevância de olhar esse percurso dos que já foram, na união dessas comunidades, de um aquilombamento entre quilombos, casas de batuque e territórios negros como um todo para resistir a ataques racistas, territoriais e movidos por interesses imobiliários e financeiros.

A Família Lemos está apenas no início do longo caminho a ser percorrido. Localizada desde o início da década de 1960 na Av. Padre Cacique, 1250, quase em frente ao Estádio Beira-Rio, os habitantes da comunidade lutam há mais de 10 anos na Justiça com o Asilo Padre Cacique. Descendentes de escravizados e quilombolas, com família no Quilombo Maçambique, em Cançu, apenas recentemente os filhos de Jorge Alberto Rocha de Lemos e Délzia Gonçalves de Lemos, casal que estabeleceu residência no terreno vazio, reivindicaram seus direitos.

O processo de reconhecimento de comunidades quilombolas se inicia com um primeiro passo simbólico: o autorreconhecimento, que é um ato carregado de valorização de sua cultura e história, do prestígio aos antigos e suas lutas. A história da família é contada no Laudo Antropológico inicial, elaborado pelo Núcleo das Comunidades Indígenas e Minorias Étnicas (NUCI-ME-PR/RS), do Ministério Público Federal, em 5 de novembro de 2018 (Fernandes, 2018).

Academicamente, acredito na relevância da criação de pesquisas antropológicas e etnográficas com as famílias remanescentes de quilombos, uma vez que a escravidão foi uma realidade marcante por cerca de 400 anos em nossa sociedade. Além disso, persistiu mesmo após a implementação da Lei Áurea, que aconteceu em 13 de maio 1888, ainda que sob formas alternativas de opressão. Entre o fim da escravidão e a libertação efetiva de todos os escravizados, há um período que é difícil mensurar e a espera por uma reparação que nunca veio. Nas falas no Quilombo de Maçambique, é possível verificar que até pouco tempo atrás, lá “pra fora” (termo que se usa para definir as cidades do interior do estado) havia casos de negros em sistema de escravidão ou servidão. E quantos postos de trabalho em situação análoga à escravidão são descobertos anualmente?

É possível observar que a retirada da população negra das áreas centrais (e das nem tão centrais assim) e de áreas imobiliárias valorizadas é um exemplo disso (ainda que não seja o único ou um fator isolado) e contribui para que a população negra tenha ficado, em sua maioria (salvo casos de resistência, como os quilombos que falo neste trabalho), localizada na periferia da cidade. Esse processo é identificado em outras cidades do Brasil, como Rio de Janeiro e Pernambuco, por exemplo, não sendo uma exclusividade da cidade de Porto Alegre.

Por todos os motivos supracitados, reafirmo a pertinência de conhecer, compreender e expor as narrativas presentes nessas comunidades. Com esta pesquisa, procuro entender de que modo o processo de reconhecimento de outras comunidades pode ajudar a guiar os passos do reconhecimento da Família Lemos e como as narrativas dessas pessoas se entrelaçam nesse processo. Para tanto, realizo um estudo das memórias territoriais urbanas e etnobiográficas presentes na Família Lemos e sua importância para o processo de luta pelo reconhecimento cultural e étnico e pelo direito à territorialidade, buscando compreender o Quilombo Lemos no interior de uma rede de territórios negros da cidade. Assim, objetivo verificar de que maneira o reconhecimento das comunidades quilombolas já tituladas auxilia na legitimação do território étnico de Porto Alegre, ou seja, de que forma os caminhos percorridos por outros territórios podem contribuir nesse processo.

Considero que a certificação dos quilombos no contexto do espaço – urbano ou não – vem como forma de valorização da ancestralidade e da dívida social para com as populações negras. Além disso, esse reconhecimento atua como uma forma de validação da posse do território pelas comunidades negras. Esses territórios acabam por serem vistos pela comunidade como mais do que apenas um espaço cultural e ancestral, uma vez reconhecidos por lei, para que se continue transmitindo para as próximas gerações as tradições, os fazeres e os saberes familiares daqueles que fundaram essas comunidades.

O simples ato de construir uma família ou comunidade durante o período escravagista já era um ato de resistência, pois se considera que a formação de famílias negras não era estimulada na época. Segundo o professor Carlos Ubiratan Castro Araújo (JFRS, 2005, p. 2), presidente da Fundação Cultural Palmares

à época da titulação da Família Silva, “a escravidão era um projeto para indivíduos, e mesmo assim eles conseguiram manter a família como núcleo de resistência cultural. Em função dessa herança histórica, a formação da família seria um fato ainda mais importante”. Assim, com base nos caminhos percorridos e nas lembranças da família, construí esta pesquisa.

No primeiro capítulo, “A experiência à luz do método de investigação – procedimentos e técnicas”, apresento a estrutura metodológica que foi utilizada para a construção do trabalho, desde a pesquisa bibliográfica e documental até o método de investigação – antropológico e, conseqüentemente etnográfico –, com base na pesquisa de campo e observação participante.

No segundo capítulo, “Memória e territórios étnicos”, faço uma retomada de conceitos relevantes para o curso da pesquisa, dentre eles identidade, memória e territórios, e, em seguida, dos conceitos e processos de inclusão e exclusão, em específico no meio urbano.

No terceiro capítulo, intitulado “Quilombo: resistência, identidade e pertencimento”, retomo a conceituação de quilombo, que foi essencial para a compreensão do território estudado, e dos territórios negros enquanto patrimônio cultural. Por fim, faço uma retomada histórica dos territórios da cidade de Porto Alegre e dos fluxos e das forças que causaram seus deslocamentos, bem como aqueles que persistiram e resistiram até os dias de hoje, em diálogo com o Quilombo Lemos.

No quarto capítulo, “Família Lemos: passos que vêm de longe”, aprofundo a história da comunidade e trago um momento importante para a Família Lemos, que é a tentativa de reintegração de posse, que a comunidade tem hoje como um marco em sua história. Depois, conto os passos que trouxeram a família até aqui, sua ligação com o Quilombo de Maçambique, em Canguçu,

e as narrativas e memórias de seu aquilombamento. Não busco, porém, comprovar ou negar a comunidade enquanto quilombo-la, uma vez que essa certificação foi emitida pela Fundação Palmares – órgão competente para tal –, de acordo com a legislação, e realizada a partir do autorreconhecimento da comunidade. Procuro, portanto, apresentar as narrativas que embasaram esse aquilombamento, bem como o contexto em que ele ocorre, tanto quanto o caminho percorrido por esta comunidade e por outras.

Para finalizar, apresento as considerações finais e as referências que nortearam esta pesquisa.

Desejo contribuir de alguma forma para o entendimento dessas questões tão importantes, que são invisibilizadas pela sociedade e pelo poder público. Essa busca é, enfim, por atrair o olhar do leitor e sensibilizá-lo, para que juntos possamos pensar e modificar realidades em busca de um mundo melhor¹.

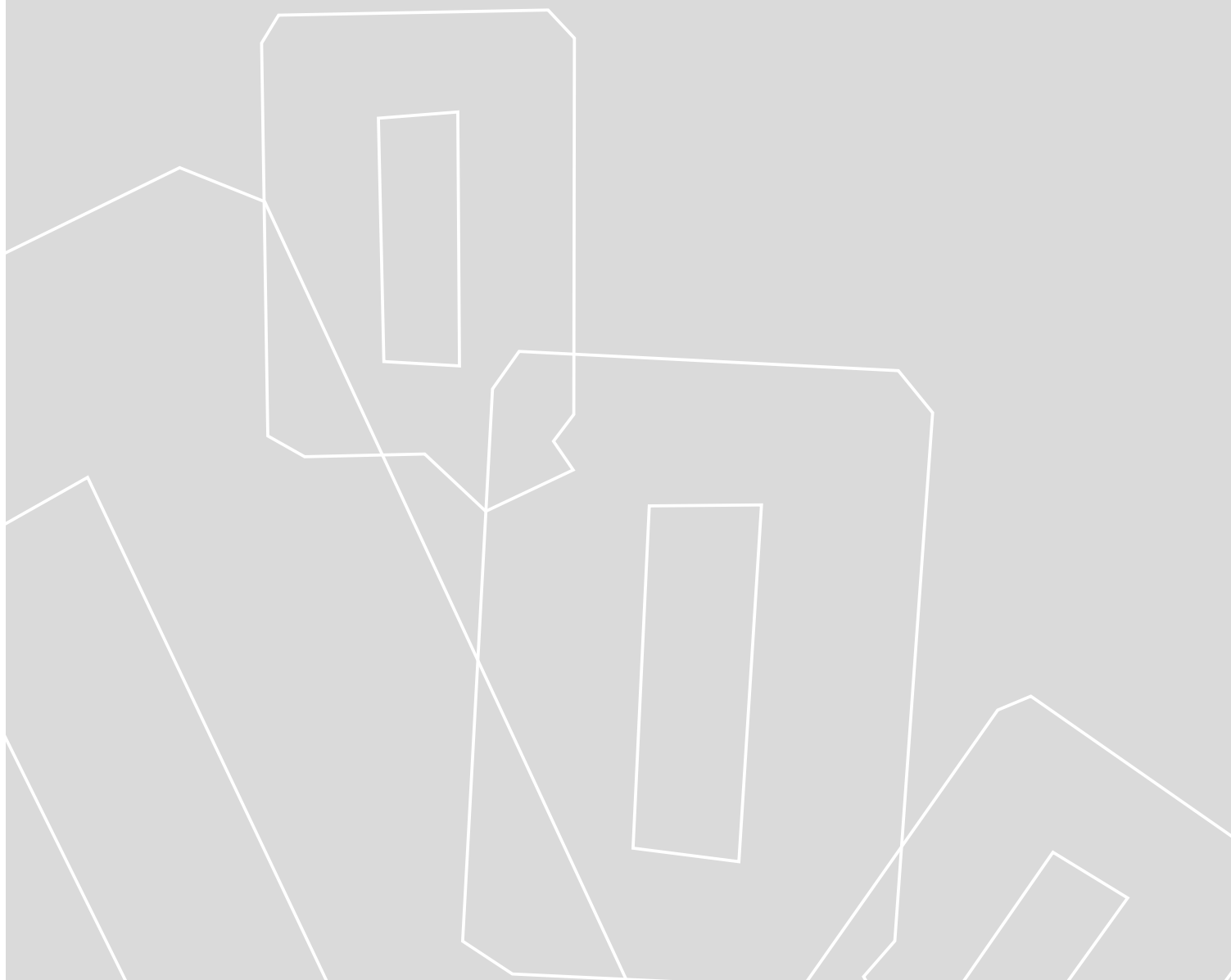
Boa leitura!

A autora

.....

¹ É importante salientar que os fatos são narrados sob a perspectiva da Família Lemos, sob o seu ponto de vista e fiel ao conteúdo obtido durante o meu acompanhamento (assembleias, convivência, entrevistas, processo judicial).

[Prefácio]



É inafastável, ao ter a honra de prefaciar a presente obra de Elisa, deixar de me referir ao momento traumático que nós, da capital gaúcha, do Estado do Rio Grande do Sul e do país, vivemos, ou melhor dizendo, morremos.

Em boletim divulgado pela Fundação Oswaldo Cruz (FIO-CRUZ) no dia de ontem, terça-feira, dia 16 de março de 2021, 24 estados e o Distrito Federal estão com taxas de ocupação de leitos de UTI voltados para pacientes com Covid-19 superando os 80% e 15 estados e unidades da federação com taxa superior a 90%. Segundo o coordenador do Observatório Covid-19 da FIO-CRUZ, “Nunca vivenciamos isso, [...] trata-se do maior colapso sanitário e hospitalar da história do Brasil”.

O país atingiu a triste marca, subnotificada, de mais de 282.000 óbitos por Covid-19 um ano após o primeiro óbito registrado em terras brasileiras; e o Rio Grande do Sul ultrapassou a marca dos 15.606 óbitos. Ontem, o Brasil atingiu a marca triste de 2.789 óbitos por dia, e o RS bateu o recorde mórbido de mais de 500 mortes.

Os hospitais da capital gaúcha e de sua região metropolitana estão com mais de 100% de ocupação nas UTIs, tanto no sistema público como privado, e centenas de pacientes em lista de espera, obrigando os esgotados profissionais da ponta do sistema de saúde a fazer a difícil escolha entre quem vive e quem morre.

É nesse contexto de estresse, angústia, luto e morte que esta importante obra, agora em forma de livro, apresenta a saga da família negra/quilombola, o Quilombo Lemos, que veio do interior na década de 1960, do Quilombo Maçambique, em Encruzilhada do Sul, para a capital. Mostra a reconstrução e reprodução desse espaço de liberdade comunitário bantu/africano na capital do estado, assentado nas bordas e nos arrabaldes em direção ao Sul desta e das grandes concentrações negras, como a Colônia Africana, Ilhota e o Areal da Baronesa, em “terras de ninguém”, áreas verdes, ou seja, da Fazenda Pública nos arredores de onde prestavam serviços.

A escolha do local para assentamento, pelos troncos Délzia e Jorge, mais do que escolhas fortuitas, revela as redes subterrâneas e profundas de uma longa história de africanos escravizados e seus descendentes que, a partir de seus referenciais próprios, reconstruíram as suas liberdades em terreno extremamente hostil.

A obra apresenta a luta de Sandro, Valéria, Sônia e Mara, filho e filhas do casal tronco, assim como de seus netos e netas e bisnetos e bisnetas, pelo seu espaço. O rompimento de décadas de uma paz quilombola se iniciou após a morte do casal, combinada com a valorização imobiliária do entorno e a ganância e apropriação do espaço pelo capital imobiliário. Essa situação mostra-se como um recorrente padrão histórico de expropriação e expulsão dos assentamentos originários quilombolas, desestruturando espaços societários e redes para as periferias distantes, obrigando seus moradores a uma permanente reinvenção e reconstrução do seu simbólico, de suas relações culturais, econômicas, religiosas e societárias.

A obra de Elisa, por intermédio das vozes dos descendentes de Dona Délzia e Seu Jorge, reverbera as vozes, digamos assim, de seus ancestrais na busca permanente pela liberdade. Na

narrativa e pesquisa da jovem autora, o leitor poderá vislumbrar uma Porto Alegre negra/africana/quilombola negada e segregada e sua importante contribuição, apesar da hostilidade das condições, para a cultura da capital.

Os leitores também terão a oportunidade de acompanhar a persistente luta dos descendentes de africanos escravizados em efetivar direitos conquistados e presentes na Constituição Federal de 1988, em especial o direito ao acesso à Terra e o direito de desfrutar dela de acordo com seus referenciais ancestrais, coletivos e comunitários. Do mesmo modo, poderá vislumbrar na narrativa de seus antagonistas as vozes dos escravocratas e de todos(as) que, de alguma forma, se beneficiaram, direta ou indiretamente, do tráfico Tumbeiro e de quase 400 anos de violência escravista.

De certa forma, a abordagem na pesquisa, agora obra, é pioneira nesse sentido, pois revela uma grande sensibilidade da autora, que acompanhou momentos cruciais dessa família até o pleito justo do Quilombo Lemos. Os outros sete territórios quilombolas em contexto urbano de Porto Alegre, assim como terreiros, escolas de samba, capoeiras e espaços de referência da cultura, movimento social negro, retomadas indígenas e movimentos sociais, formaram uma rede fundamental e decisiva para que no dia 7 de novembro de 2018 o Quilombo Lemos e suas famílias não fossem despejadas.

Essa rede tecida ao longo de séculos é revelada pela autora, que convoca o leitor a visitá-la, mostrando a saga do Quilombo Lemos, ou seja, nos leva, enquanto descendentes de africanos escravizados, a um mergulho profundo em nossas próprias histórias. Essa poderosa rede permitiu que não só o Quilombo derrotasse aquela primeira tentativa de despejo suprarreferida, mas também que atravessasse e atravesse a grave crise sanitária

agora recrudescida. No final do ano passado, auxiliou para que se revertesse, em meio a um surto de Covid-19 no Território, uma segunda tentativa de reintegração de posse e despejo por parte de seus opositores.

Por fim, a obra que se apresenta ao leitor permite que se entenda, objetivamente – a partir das vozes dos protagonistas, mediados pela sensibilidade da autora – o significado de quilombos e quilombamento para muito além de uma superficial abordagem estética, na medida em que demonstra os passos concretos, as estratégias complexas e sofisticadas cujo fundamento central é a ancestralidade negra/quilombola, passos que vêm de longe.

Porto Alegre, 17 de março de 2021.

Onir de Araujo

*Advogado e membro
da Frente Quilombola/RS*

[1]

**A EXPERIÊNCIA À
LUZ DO MÉTODO DE
INVESTIGAÇÃO –
PROCEDIMENTOS
E TÉCNICAS**



A pesquisa descritiva e interpretativa apresentada nesta obra utilizou a etnografia audiovisual, com base nos procedimentos indicados por Eckert e Rocha (2010), com pesquisa de campo e observação participante. Trata, em especial, “do estudo das imagens expresso nas narrativas dos habitantes das grandes cidades sobre seus territórios de vida em que constroem sentido de identidade em seus deslocamentos e pertencas” (Eckert; Rocha, 2010, p. 1). Com o uso de câmara, foram produzidos vídeos, áudios e fotografias para ajudar a narrar as histórias contadas e observadas ao longo da pesquisa.

Para isso, é de grande relevância a utilização do método etnográfico, cuja prática consiste em alguns passos, mas o que o define é um tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma descrição densa (Geertz, 1997). Boa parte do que é necessário para se ter a compreensão de determinado acontecimento, comportamento ou ritual está, na verdade, insinuado e subentendido, como um plano de fundo que vem antes mesmo da descrição e análise da “coisa em si”. Observar e interpretar seriam, assim, os dois marcos essenciais da pesquisa etnográfica.

Apesar de não ser a intenção realizar um amplo debate sobre o conceito de cultura, para fins de compreensão, considero aqui o conceito de cultura defendido por Geertz (1997, p. 24), que é essencialmente semiótico:

Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria de símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo ao qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade. [...] A famosa absorção antropológica com o exótico (para nós) [...] é, assim, praticamente como um artifício para deslocar o senso de familiaridade embotador com o qual o mistério da nossa própria habilidade em relacioná-los compreensivelmente uns aos outros se esconde de nós.

Mais do que avaliar se a cultura é um comportamento padrão, um estado mental ou ambos, a questão fundamental seria entender a importância dos comportamentos observados, quais os significados simbólicos por trás deles. Compreender a cultura de um povo, portanto “expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade” (Geertz, 1997, p. 24), ou seja, quanto mais se compreende a cultura de um grupo, mais ela parece tanto lógica quanto singular. Além disso, a cultura é definida como um “sistema simbólico que é uma criação acumulativa da mente humana” (Laraia, 1986). Ou, ainda, um “sistema de símbolos, organizados em diversos subsistemas” (Velho; Castro, 1978, p. 4).

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. Todavia, essa alternativa, uma doutrina numa cláusula, requer por si mesma uma explicação (Geertz, 1997, p. 15).

Em sua origem, a antropologia era centrada nos encontros com “um ‘outro’ distante, ‘exótico’, em geral localizado além-mar, demarcando as fronteiras da disciplina nascente em torno dos chamados ‘povos primitivos’” (Nunes, 2010, p. 188). Essa é uma característica que vem sendo alterada ao longo do tempo. No momento em que essas so-

iedades são ameaçadas de desaparecimento, é importante destacar que “Claude Lévi-Strauss já alertava para a emergência dos novos *desvios diferenciais* e para a condição permanente da antropologia como *ciência intersticial* devotada ao estudo da diversidade humana” (Nunes, 2010, p. 188), independentemente do contexto no qual se manifeste.

Essa concepção de Lévi-Strauss, formulada ainda na década de 1960, ganhou força ao longo do desenvolvimento da antropologia. Nesse contexto, Gilberto Velho (1978) se destaca com sua antropologia urbana, que traz a ideia de observar e compreender a lógica que existe nas diversas sociedades complexas, abraçando as especificidades nas diferenças culturais.

Nesse processo, a etnografia surgiu na antropologia como método de pesquisa, devido à necessidade de um método de investigação alinhado à vontade de explicar a vida humana, como destaca Nunes (2010, p. 190):

Até mesmo aqueles antropólogos que se mantiveram mais distantes da prática etnográfica – vistos mais como teóricos do que etnógrafos – não só a defenderam em várias circunstâncias como utilizaram o conjunto de informações dos etnógrafos para a construção de suas teorias. O “mito malinowskiano” do trabalho de campo espalhou-se e fixou os pilares de uma suposta identidade antropológica.

Segundo Geertz (1997, p. 86), “é necessário que os antropólogos vejam o mundo do ponto de vista dos nativos”, visto que a antropologia é, na verdade, uma interpretação daquilo que é observado e, de fato, uma interpretação de segunda (ou terceira) mão, uma vez que a interpretação primeira seria feita somente pelos “nativos”, pois esta é a “sua” cultura. O pesquisador faz isso, não impreterivelmente como sendo um deles, como demonstrou Malinowski, mas relacionando-se, buscando ver as experiências do outro usando como referência suas próprias referências – inclusive do “eu”. Ao longo desse processo, porém, é preciso considerar o outro – e sua cultura – por sua própria lógica, relatando suas subjetividades “sem recorrer a pretensas capacidades extraordi-

nárias para obliterar o próprio ego e para entender os sentimentos de outros seres humanos” (Geertz, 1997, p. 106).

O estudo de sociedades complexas e/ou heterogêneas se apresenta como um desafio, uma vez que elas possuem uma considerável diversificação interna, inclusive cultural (Velho, 1978). A sociedade complexa, para o autor, é ligada à divisão especializada e segmentadora do trabalho, enquanto a questão da heterogeneidade seria mais ligada à questão cultural, ambas conectadas. Assim, a essas sociedades associa-se o conceito de subculturas, que podem ser delimitadas por classe, etnia, religião etc. Essas “subculturas” não teriam tal nomenclatura por serem “menores” do que uma cultura “dominante”, mas, sim, por terem práticas diferentes, que se referem a grupos específicos, dentro de um contexto maior.

Ao longo do estudo dessas sociedades complexas, é preciso “identificar os diferentes códigos existentes e, ao mesmo tempo, procurar verificar até que ponto e como estão interligados e se formam”, pois isso constitui “uma totalidade que possa ser descrita e analisada” (Velho, 1978, p. 9). Da mesma forma, deve-se verificar em que situações acontece o predomínio de uma cultura sobre outra.

A análise, na verdade, visa escolher entre as estruturas de significação (ou códigos preestabelecidos) e colocar sua importância e lógica dentro do contexto observado. A etnografia é tida, portanto, como uma descrição densa, e o que é enfrentado pelo pesquisador é a variedade de estruturas complexas, sobrepostas ou emaranhadas.

Que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico [...] escrever seu diário. Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não como os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (Geertz, 1997, p. 20).

A etnografia vem como um resultado direto da vivência e da experiência do pesquisador em campo, mesmo que sua preparação aconteça “no universo de uma tradição teórico-disciplinar” (Nunes, 2010, p. 190). Por isso, ver, ouvir e sentir são partes vitais do processo, na tentativa de compreender as lógicas que direcionam uma cultura. A etnografia, nesse sentido, resulta da experiência do campo, junto com a preparação teórica que a precede (Nunes, 2010).

De acordo com Velho (1978), a ambiguidade na diferenciação das culturas pode ser um obstáculo. No estudo de subgrupos dentro da sociedade do antropólogo, esta surge por acreditarmos que todos, num mesmo contexto, fazem parte da cultura “dominante”. É preciso observar e compreender de que forma esses subgrupos se diferenciam e criam suas próprias lógicas e culturas. Por outro lado, ao estudar a sociedade complexa, ao invés do processo de transformar o exótico em familiar, o pesquisador faz o oposto, para observar questões que num primeiro momento parecem familiares, mas ao olhar mais de perto têm seu próprio motivo de ser. Em nossos dias, todos lidamos com situações e pessoas que estamos acostumados e não nos causam estranhamento ou reflexão, mas isso não pressupõe que tenhamos conhecimento de sua lógica.

Por já estar inserido em tal contexto sociocultural, a familiaridade do pesquisador poderia causar prejuízos à pesquisa, distorcendo sua visão, uma vez que conceitos são construídos com base em estereótipos, ao longo da vivência. Nesse sentido, o problema epistemológico da pesquisa se encontra “parcialmente ancorado”, visto que o observador é parte da mesma sociedade daqueles a quem vai observar, exigindo outro tipo de vigilância. O problema epistemológico, portanto, apenas se torna diferente, mas a vigilância, para garantir a análise, permanece necessária (Velho, 1978). Por outro lado:

a possibilidade de o antropólogo procurar decodificar a própria cultura em que está inserido, por mais que envolva riscos e dificuldades, parece ser uma etapa inevitável do desenvolvimento da pesquisa antropológica, em que o esforço de relativização chega a um ponto crucial (Velho, 1978, p. 1).

Por essa razão, realizar um exercício etnográfico em uma comunidade é jogar sobre ela um novo olhar e deixar-se surpreender ao ouvir as narrativas – biográficas ou não – daqueles que a fazem viva. Afinal de contas, narrar a cidade, “que somos nós e que está em nós, é uma narrativa que se transforma no jogo da memória de seus habitantes tanto quanto do etnógrafo que reinterpreta as interpretações dos habitantes que pesquisa em suas trajetórias” (Eckert; Rocha, 2010, p. 122). Assim, ressalto que a memória da cidade vive nas lembranças dos que ali habitam (ou habitaram, em outro tempo) e deixaram suas marcas na sua constituição.

Aqui, a pesquisa etnográfica foi realizada por intermédio da observação participante, tendo como base as técnicas da etnografia audiovisual, com a coleta em vídeo de depoimentos e momentos de sociabilidade da família previamente citada. Foram utilizados procedimentos de fotoetnografia, com o fim de registrar e criar uma narrativa a partir da imagem estática. Para complementar as memórias narradas ao longo do trabalho, busquei imagens de acervo pessoal dos membros da comunidade, além do tradicional diário de campo, quando foi necessário. A busca foi pela criação de um acervo de coleções de depoimentos da comunidade, de vídeos, de áudios, de sociabilidades e de momentos relevantes que possam contribuir, posteriormente, na construção do laudo antropológico dentro do processo de titulação da família.

A conversão dessas metodologias de pesquisa para o presente trabalho se mostra relevante à medida que

a prática etnográfica resiste como importante baluarte na definição das fronteiras do fazer antropológico, e tanto a construção da pesquisa quanto a produção dos textos – etnografias, diários, biografias e autobiografias, ensaios – constituem terrenos fecundos para a explicitação de diálogos interdisciplinares (Nunes, 2010, p. 191).

Assim, foi realizada uma coleta de dados não probabilística, com entrevistas com roteiro semiestruturado, com os integrantes da Família Lemos, para buscar as narrativas dos habitantes da comunidade,

bem como um pouco da história de vida daqueles que foram os primeiros no território, Jorge e Délzia de Lemos, pioneiros na comunidade, e seus antepassados, vindos de outros territórios. As histórias que são passadas de geração em geração contam muito sobre aqueles que não estão mais entre nós. É na tradição oral, na contação de histórias, que a memória deles se mantém viva.

A tecnologia foi utilizada para auxiliar a pesquisa etnográfica, por meio do registro de fotografias e vídeos. Diversos autores da área abordam o uso da tecnologia, especificamente em casos como o apresentado, uma vez que os registros de imagens e sons atuam como um somatório ao texto descritivo e analítico, não o substituindo. De acordo com Samain (1995), essa necessidade de mostrar, e não só descrever ou falar sobre algo, é comum da área antropológica.

O que Margaret Mead, dessa maneira, pressentia e intuía na época, é que chegava o momento onde não bastaria “falar e discursar” em torno do homem, apenas “descrevendo-o”. Haver-se-ia de “mostrá-lo”, “expô-lo”, “torná-lo visível” para melhor conhecê-lo, sendo a objetividade de tal empreendimento não mais ameaçada pelo “visor” da câmara do que pelo “caderno de campo” do antropólogo (Samain, 1995, p. 25).

A imagem e o som, porém, não devem ser usados apenas como suporte do texto, e sim como forma de complementar a história que está sendo contada e analisada nele. É necessário compreender qual a melhor maneira de utilizar esses recursos para obter um resultado satisfatório nesse sentido, tanto durante a captação de material quanto ao longo da edição, da diagramação e da montagem, seja de fotografias, áudios ou vídeos.

Em resumo: as fotografias de Malinowski funcionam; elas não são meros “suportes”, “excrecências” do texto que escreve. Não são, também, os “álisis” forjados em vista do texto que pretende escrever. Nas obras de Malinowski, as fotografias funcionam, ao contrário, como se fossem “pontos de partida”, “desencadeadoras”, “molas inspiradoras” do texto que, com elas, procura elaborar. Não vi

Malinowski sentado na sua mesa de trabalho, mas além daquilo que acabei de dizer, tenho esta convicção: Malinowski deve ter escrito muito pouco dos textos de suas três grandes monografias sem ter colocado sobre sua mesa, diante de seus olhos, um conjunto (importante) de desenhos e de fotografias (Samain, 1995, p. 42).

Deve-se ter em mente, além disso, que nenhum meio é neutro, uma vez que, por exemplo, “a caixa preta fotográfica não é um agente reprodutor neutro, mas uma máquina de efeitos deliberados. Ao mesmo modo que a língua é um problema de convenção e instrumento de análise e interpretação do real” (Dubois, 1992, p. 40-41). O vídeo, apesar de não ser possível inseri-lo na parte descritiva do trabalho, pode atuar da mesma forma como algo a somar-se a ela. Todos os suportes técnicos a serem utilizados no decorrer do desenvolvimento da pesquisa devem contar uma parte da história, entrelaçada durante a montagem, formando uma narrativa única e buscando não só dizer, mas mostrar aquilo que for verificado.

A câmera, em geral, não funciona para o pesquisador como um primeiro olhar, e sim como forma de registrar momentos relevantes do contato com a comunidade pesquisada. Isso só pode ser feito com planejamento e contato prévio ao do momento de gravação, além da observação e do estabelecimento de relação de confiança com as pessoas que venham a participar da pesquisa.

No caso do contato com a comunidade pesquisada², em alguns momentos, a câmera foi o primeiro olhar, inserida de forma a se tornar parte do contato com o grupo. Transforma-se, assim, não em qualquer câmera, nas mãos de qualquer pessoa totalmente externa ao grupo pesquisado, mas, sim, em um componente que faz parte de uma relação de confiança e intimidade criada com as pessoas. Aqui ela é tanto resultado da relação de confiança quanto parte dela.

.....

2 Os contatos foram feitos por mim e por parceiros de pesquisa, como Sérgio Valentim – antropólogo participante da Frente Quilombola e responsável por algumas das filmagens que utilizo.

Além disso, foi realizada uma etapa de pesquisa exploratória (Gil, 1999, p. 44), desenvolvida mediante técnicas de levantamento bibliográfico e documental. As técnicas de levantamento bibliográfico e documental são muito similares, seguindo ambas os mesmos passos e sendo diferenciadas pela natureza das fontes da pesquisa. No caso bibliográfico, se dão “a partir de material já elaborado” e, no caso documental, se valem de “materiais que não receberam ainda um tratamento analítico”, podendo ser de primeira mão (documentos sem tratamento analítico) ou de segunda mão (documentos que, de alguma forma, foram analisados) (Marconi, 1999). A pesquisa exploratória é realizada, segundo Gil (1999, p. 44), para permitir uma “visão geral, de tipo aproximativo, acerca de determinado fato”.

Dentro da pesquisa exploratória bibliográfica, avalei o que a etnografia audiovisual pode dizer sobre a cultura dos grupos humanos e sobre a forma de pesquisá-los. Ademais, a busca foi por entender por que as narrativas biográficas e as trajetórias sociais são relevantes para compreender essa cultura.

Para a análise documental, foi utilizado o processo n. 2005.71.00.020104-4 (JFRS, 2005), da Justiça Federal, que trata de uma ação de manutenção de posse da Comunidade Urbana Quilombola Família Silva, que se localiza no bairro Três Figueiras, em Porto Alegre-RS. Esta é “reconhecida como comunidade remanescente de quilombos, registrada no Livro de Cadastro Geral n. 001, registro n. 35, fls. 37, nos termos do Decreto n. 4.887/03, e o Título de Reconhecimento de Posse, emitido pelo INCRA” (JFRS, 2005). A comunidade ocupa uma área de aproximadamente 4.700m², ainda que a área reivindicada inicialmente ultrapassasse 6.000m². O local era uma fazenda antes da cidade avançar e, atualmente, fica numa das áreas imobiliárias mais valorizadas da cidade, entre condomínios de luxo. Por causa da especulação imobiliária foi que o Quilombo Silva sofreu, durante anos, pressão para sair do local, onde as gerações da família vivem há cerca de 70 anos.

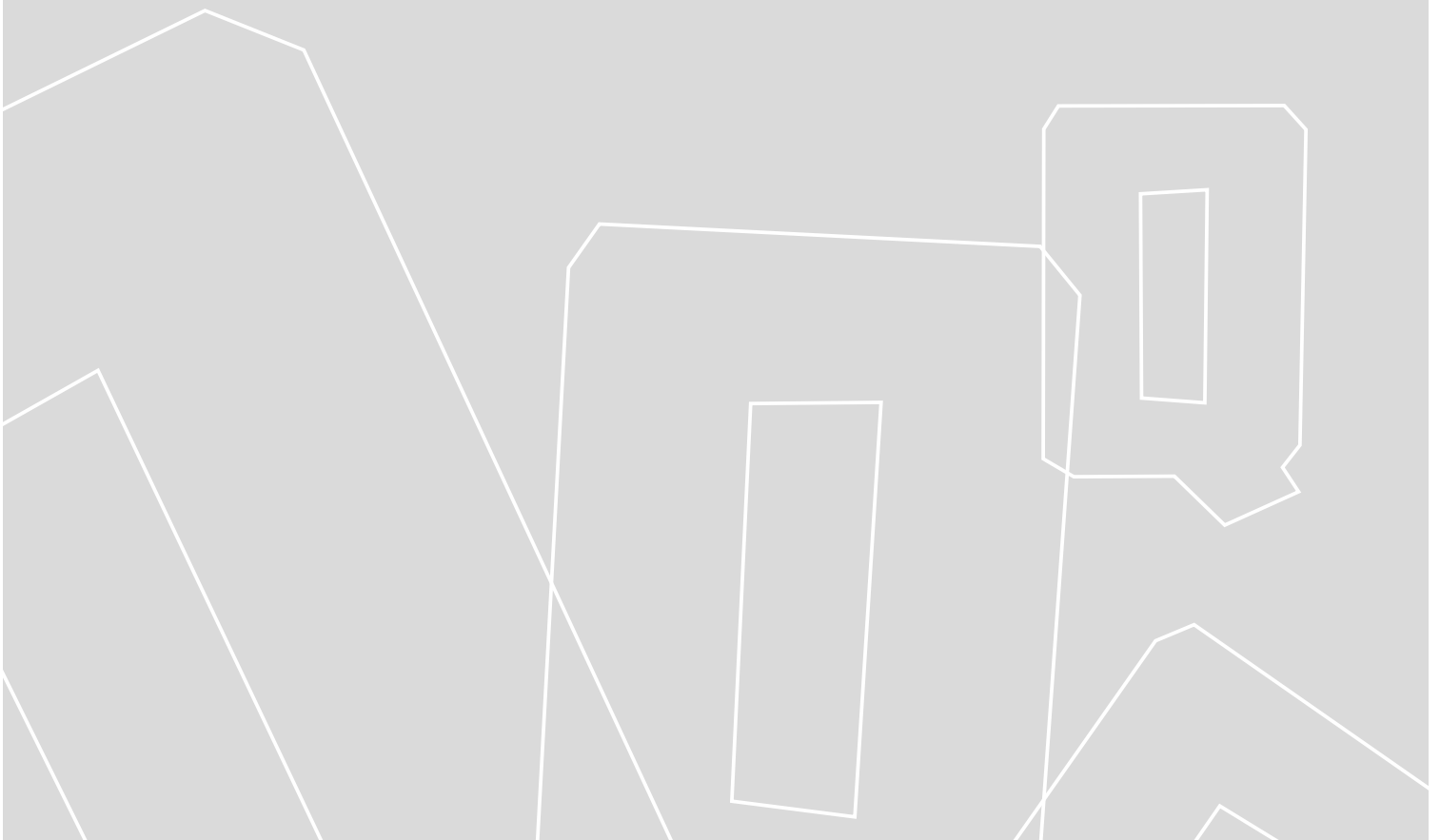
A pesquisa de campo foi realizada na comunidade urbana chamada Quilombo Lemos, que, conforme explicado, fica localizada à Avenida Padre Cacique, n. 1250, entre a Fase e a loja Panambra, e quase em frente ao Estádio Beira-Rio. Dentro da família, composta por quase 60 pessoas, selecionei (ou fui escolhida por) meus parceiros de pesquisa, que permeiam este trabalho, de acordo com a disponibilidade e a relação com a memória dentro do território e das lembranças passadas. Assim, filmei momentos de sociabilidade, em que diversas pessoas foram entrevistadas, além das entrevistas diretas com Sandro, Valéria, Sônia e Mara – filhos de Jorge e Délzia – e com o primo de Délzia, José Enir Ribeiro, que foi entrevistado no Quilombo de Maçambique. Estas são as vozes principais que figuram aqui.

Pelas memórias deles, aparecem as vozes de Délzia, Jorge e Anna Júlia, respectivamente mãe, pai e avó de Sandro, Valéria, Sônia e Mara. Anna Júlia também é referida como “mãe véia”, apelido pelo qual os familiares costumavam chamá-la.³

³ Criei grandes laços de amizade com a família, aos quais precisei constantemente sobrepor (para mim mesma) meu papel enquanto mediadora cultural. A vivência da reintegração de posse e a convivência com a comunidade, observando e compreendendo costumes, memórias e formas de construção coletiva, me impactaram e me ensinaram muito.

[2]

**Memória
e territórios
étnicos**



“As coisas mudam, mudam, porque há uma necessidade de mudança. Eu não posso viver preso num princípio anterior, ou seja, num passado. Eu tenho que desenvolver esses conhecimentos, eu tenho que viver essa vida, eu tô vivo, e essas coisas são esquecidas, então você morre que é a lei. Mas o morrer de morte natural é uma lei orgânica e fundamental, que vamos todos morrer. Pior é a morte em silêncio, aquela que eles vão completamente acabando com você, morrendo um pouco a cada dia, sem cada dia saber que vive”
(Mestre Borel, 2013).

Para refletir sobre os vínculos que existem entre memória coletiva e fenômenos urbanos, considera-se aqui a obra de Maffesoli (2007; 1996), para trazer a questão de imagens partilhadas. A definição de símbolo encontrada na obra de Durand (1993, p. 12), que cita Lalande, coloca-o como “qualquer signo concreto que evoca, através de uma relação natural, algo de ausente ou impossível de perceber”; e Jung (1977) conceitua o símbolo como a melhor imagem possível para algo relativamente desconhecido, que não seria possível designar de forma mais característica e clara. O símbolo, portanto, é uma “aparição, através do e no significante, do indizível” (Durand, 1993, p. 11), sendo assim uma representação que mostra um sentido “secreto”.

Não são apenas memórias daquilo que o grupo viveu, mas também da ancestralidade, da história de um tempo passado, que passa pela memória das práticas culturais, dos passos dados por aqueles que vieram antes, do sofrimento causado pelo sistema escravocrata e pelas

medidas de resistência, como o aquilombamento. Essas memórias se unem às memórias de vivências individuais e conjuntas do grupo e formam a memória coletiva da comunidade. É a recriação de uma história, um discurso de alteridade (Godói, 1999).

Dessa forma, podemos considerar que um dos meios de desvendar os mecanismos de dominação social, para que seja possível instaurar um debate e a superação dessa lógica, é por meio da memória. Funciona, portanto, como uma ferramenta de empoderamento social, que ajuda a legitimar a presença desses sujeitos e grupos nos mais diversos ambientes da cidade. Por outro lado, esse recurso pode ser usado como ferramenta de dominação, apagando pessoas e acontecimentos da memória coletiva, para reforçar um sistema opressor com determinados grupos. Afinal de contas, é da sabedoria popular que *uma mentira repetida mil vezes torna-se verdade*.

Conforme observam Nunes e Rocha (2009), a memória é utilizada como um recurso político, visto que atua em favor dos movimentos de afirmação identitária, e as ações afirmativas atuam tanto como um estímulo para as comunidades que precisam lutar pelos seus direitos como também como uma resposta da luta, além de um desafio que estimula a problematização da desigualdade étnica e racial,

da vida urbana no Brasil não apenas do ponto de vista social e material, mas, sobretudo, em relação às imagens e representações acerca desses cenários. Ao se inserirem no jogo da etnicização das paisagens urbanas, os negros estabelecem novos parâmetros para a discussão da democratização dos espaços da cidade e da equidade na formulação e implementação das políticas urbanas, sociais e culturais. [...] a memória emerge como um recurso político para os movimentos de afirmação identitária; é acionada [...] como uma “comprovação” do seu lugar na cidade e no desenrolar do tempo; configura-se como um modo de agenciar o acesso aos bens materiais, culturais e simbólicos da cidade (Nunes; Rocha, 2009, p. 3).

Não convém, nesta obra, separar memória e contexto urbano. Isso porque, ao estudar uma comunidade que resiste aos avanços da cidade,

da urbanização e da especulação imobiliária, são observados, ao mesmo tempo, os movimentos da cidade. Essa relação também pode ser considerada como intrínseca para a pesquisa antropológica, uma vez que tudo o que é visto é parte de um contexto, de uma inserção em um local, de uma vida em determinado tempo.

Segundo Eckert e Rocha (2005, p. 16), o costume de transmitir conhecimentos e tradições apenas pela oralidade carrega consigo um grande peso, no

[...] sentido do movimento intrínseco que constitui a palavra, na tradição de uma cultura oral, mesmo quando enunciada para letrados. [...] A palavra é o lugar de uma memória e, ao ser enunciada, gira, desdobra-se e não se exaure no que é dito: girando, a palavra se movimenta, ecoa no ouvinte fazendo-o cúmplice da coisa narrada. Sim, a palavra enunciada tem a força de se perpetuar no dom da escuta, ela retorna àqueles que dela se valem. A palavra enunciada, para sobreviver, precisa do ouvinte. Escutar a palavra enunciada desdobra-se, portanto, num compromisso oculto com ela, isto é, conservar coesa sua força de germinação, propagando-a no tempo.

Recuperar e registrar memórias de quem viveu em outras épocas na cidade são ações relevantes, pois essas memórias são referências da identidade do local. Ainda que tenha uma dimensão pessoal, a memória tem suas referências no contexto social, perceptível pela memória coletiva (Abreu, 2014). Essas memórias compartilhadas, coletivas, são socialmente construídas, criando um conjunto de lembranças com referência a questões contextuais, maiores do que o indivíduo (Halbachs, 1990 *apud* Abreu, 2014), como os locais de referência compartilhados pela coletividade, os territórios ou a cidade como um todo, por exemplo.

Os espaços não são construídos somente a partir das edificações, mas também quando se fala deles e como isso se dá, com a escolha em dar ênfase para alguns aspectos sobre outros (Vieira, 2017). Por isso, cabe ressaltar a importância de “apresentar e mostrar de forma afirmativa uma comunidade alegre, trabalhadora, atuante, organizada, solidária, participativa e com grande contribuição no cenário educa-

cional, histórico, social, esportivo, cultural e musical de Porto Alegre” (Santos *et al.*, 2010, p. 2).

O intuito desta obra é mostrar mais do que sofrimento, exclusão e luta, é revelar facetas culturais, identitárias, ancestrais e da relação de pertencimento com o território. O povo negro não é só a segregação, a desterritorialização e o período de trabalho escravo, não é só a opressão, o racismo estrutural e diário, ou a resistência, é também a sociabilidade, a articulação, a cultura e o protagonismo, tão presentes em suas memórias e práticas. Aqui, o protagonismo se faz presente por meio das memórias, da identidade étnica e das sociabilidades que transformam espaços em territórios negros.

O conceito de território vem no sentido de espaço de construção de identidade e singularidade, além da elaboração, por intermédio da memória e da ancestralidade, do repertório comum, de matriz africana (Rolnik, 1989). O território é mais do que apenas um lugar, ainda que se forme a partir dele, resultando de ações e apropriações espaciais. O lugar seria, portanto, o que vem antes do território, sendo que “qualquer projeto no espaço que é expresso por uma representação revela a imagem desejada de um território, local de relações” (Raffestin, 2011, p. 129).

Para que um espaço se configure enquanto território, são elencados alguns critérios: limites, intenções e objetivos referentes ao espaço, assim como as relações de poder. Ainda que a maioria das pessoas não tenha essa concepção do espaço enquanto instrumento de poder, é por meio dele que se constroem estratégias que podem ou não evidenciar que existe uma estratégia por trás (Vieira, 2017). O território é “o sentido expresso no qual um grupo se utiliza de definições próprias enquanto coletividade, e ele permeia diversos espaços, significações e identidades” (Ramos, 2015, p. 94).

A utilização do território aparece ainda segundo dois princípios: o da posse e o do vínculo, quando adquire sentidos relacionados à ancestralidade e memória coletiva (Haesbaert, 2008, *apud* Vieira, 2017). Esses são os territórios culturais, cheios de simbolismo e resultado das

experiências, que se contrapõem aos territórios estatais ou funcionais (Vieira, 2017). No caso das comunidades quilombolas, fica evidente o enquadramento enquanto uso do espaço como territórios culturais.

É neste sentido que Haesbaert nos chama a observar que, enquanto “espaço-tempo vivido”, o território é sempre múltiplo, “diverso e complexo”, o qual “desdobra-se ao longo de um continuum que vai da dominação político-econômica mais concreta e funcional à apropriação mais subjetiva e/ou cultural-simbólica” [...]. Porém, cabe ressaltar, que os extremos do continuum não se distinguem mecanicamente, pois entre eles movimentam-se uma multiplicidade de manifestações, que combinam de modos variantes, poderes, sujeitos e estratégias, no exercício das territorialidades (Rego, 2008, p. 10).

Assim, como todo o contexto social, o território existe enquanto campo de forças e disputas, ou seja, conflitos. Neste livro, o conflito é tratado segundo o pensamento de Simmel (1983), enquanto fator constituidor da relação social – e, aqui, do território, uma vez que o espaço seria antecedente a este e, portanto, mais próximo de uma “neutralidade”, sem a construção de significados que o território pressupõe. Ele é tido como um (re)agrupamento de forças:

O território não é o primeiro em relação à marca qualitativa, é a marca que faz o território. As funções num território não são primeiras, elas supõem antes uma expressividade que faz território. É bem nesse sentido que o território e as funções que nele se exercem são produtos da territorialização. A territorialização é o ato do ritmo tornado expressivo, ou dos componentes de meios tornados qualitativos. A marcação de um território é dimensional, mas não é uma medida, é um ritmo (Deleuze; Guattari, 2007, p. 122).

O território é, então, “sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma”, um conjunto de projetos que abrange “toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos” (Deleuze; Guattari, p. 323). Ele pode ser tanto um espaço quanto um sistema com dimensões subjetivas.

No caso do Quilombo Lemos, o território existe enquanto espaço físico e simbólico por meio das práticas e da ancestralidade, sendo caracterizado enquanto território étnico, visto que “a fronteira étnica é o resultado de um modo de organização das diferenças, em que danças, cantos, modos de trabalhar, de rezar, traços de fenótipos, entre outros, carregam um grupo para um limiar étnico de expressividade” (Anjos; Leitão, 2009, p. 16).

O território é, antes de tudo, “um espaço de convívio, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem à sua terra e, ao mesmo tempo, constrói sua identidade cultural” (Almeida, 2012, p. 250). É a forma de criação dessa identidade e seu enraizamento, constituindo, ao mesmo tempo, significado e significante, pois é:

um meio de subsistência, uma fonte de recursos, uma área geopoliticamente estratégica, como uma unidade político-administrativa etc.; porém, também paisagem, beleza natural, entorno ecológico, como objeto de apego afetivo, a terra natal, como lugar de inscrição de um passado histórico e de memória coletiva (Giménez, 2000, p. 94).

Assim como no caso dos Kalunga, ao qual se refere Almeida (2012), no Quilombo Lemos é o território que é responsável por garantir a especificidade do grupo, e sua permanência é a garantia da autonomia da família, tanto quanto sua identidade territorial e o desenvolvimento de sua identidade étnica. A territorialidade do grupo surge a partir do território, com investimento além de valores econômicos, pois considera-se a carga simbólica, cultural, afetiva, espiritual e étnica (Bonnemaison; Cambrezy, 1992, *apud* Almeida, 2012). É nesse aspecto que o território [quilombola] se aproxima do patrimônio cultural, pois é a referência identitária de determinado grupo (no caso, da Família Lemos) ou população.

A territorialidade aparece como uma consequência ao território. Ela não existe sozinha, mas pressupõe uma relação com o outro, por meio de sua relação com o espaço (a tornar-se território). É compreendida com base na perspectiva de Raffestin (2011), enquanto relação triangular que ocorre entre dois atores, mediada pelo território. Sack

(2011) traz a definição de território como estratégia, com relação aos objetivos de utilização do espaço, constituída pelo conjunto de ações relacionadas ao controle, influência ou impacto nas pessoas, relações e fenômenos, controlando o território.

Evidencia-se uma disputa não apenas pelo uso do território, mas também pelas representações sociais relacionadas a este. Popular ou erudito? Selvagem ou civilizado? Profano ou sagrado? Tais representações estão atreladas a ideias de civilidade – resquício da colonialidade – e à necessidade de diferenciação entre o civilizado e o não civilizado, entre o erudito e o popular. Reivindica-se a fragmentação e hierarquização do território, a fim de distinguir os territórios pertencentes a nós, “eruditos” dos territórios atribuídos a eles, “populares” (Vieira, 2017, p. 40).

A relação do discurso na tentativa de inibir uma prática, por meio de sua rejeição, que abrange também o uso do espaço a partir de elementos e representações simbólicas (a fim de gerar identificação ou distanciamento) (Vieira, 2017), pode ser verificada no discurso do Asilo Padre Cacique com referência ao Quilombo Lemos. Durante uma entrevista coletiva de 8 de novembro de 2018, o presidente da instituição reduziu o território a uma “ocupação afrodescendente” e fez um jogo de palavras com termos como “marginais” e “invasão”, visando desqualificar o autorreconhecimento da família enquanto comunidade quilombola.

O território étnico, ou melhor, negro, é mais do que um espaço habitado por população negra, é um espaço simbólico, ligado à ancestralidade e memória, relacionado às práticas e ao modo de ser e viver desse grupo, com todos os sentidos e significados que isso acarreta. É o espaço que ganha significado devido à presença desse grupo (Vieira, 2017).

O território negro pode ser definido conforme o conceito de Mundo Africano, em que Petrolina Beatriz Gonçalves e Silva (2010, p. 12) refere que “nossa identidade de negros, fecundada e recriada pela energia provinda dos Ancestrais, assegura nosso pertencimento ao Mundo Africano – espaço simbólico e físico habitado e significado por mulheres e homens negros do Continente e da Diáspora”.

O território negro é entendido, portanto, enquanto espaço simbólico, onde são impressos hábitos e relações e construídos laços entre as pessoas, assim como de pertencimento com o local e as instituições que ali estão – terreiros, quilombos etc., – e as práticas. Não é, necessariamente, um espaço exclusivo da população negra, mas onde esta é central.

Assim, território negro será aqui concebido enquanto espaço físico e simbólico, configurado a partir da funcionalidade (habitação, trabalho, lazer) e/ou da prática cultural (batuque, carnaval, religiosidade) exercida por mulheres e homens negros, cuja significação é construída a partir da presença negra e/ou das atividades desenvolvidas por estes (Vieira, 2017, p. 43).

Mais do que a noção como local de habitação, tomando como ponto de partida uma noção genérica, “é possível, a partir daí, identificá-lo com todos os lugares onde estão os negros” (Leite, 1991, p. 40). Sendo assim, o território negro, ainda que seja também o local de moradia, se expande para o terreiro, para o bar que é referência do movimento negro há mais de 20 anos (Bar da Carla), dentre tantos outros locais.

O território negro, mais do que a presença dessa população, pressupõe a construção de um projeto, da singularidade e diferenciação perante os demais espaços e o reconhecimento. Nesse sentido, a noção genérica de territórios negros considera que:

Ao se instalarem num espaço determinado, indivíduos e grupos, parentes ou não, [1] singularizam-se e elaboram uma experiência compartilhada, diferenciada das demais. Em ambos os casos, a [2] dimensão espacial compartilhada inclui uma base geográfica e um universo simbólico. Surgem no [3] contexto de alteridade mais amplo (Leite, 1991, p. 43).

Essa definição separa os territórios negros em dois tipos: os destinados à habitação, que são demarcados geograficamente, e os interacionais, que se constituem em locais de troca – relacionados ao comércio, lazer, à religião e política, por exemplo (Leite, 1991). Um quilombo pode se enquadrar em ambos. Os critérios para a identificação de um território são: uso, ocupação e permanência.

Reunião da Frente Quilombola no Bar da Carla
Fonte: Acervo da autora.



Fachada do Bar da Carla
Fonte: Acervo da autora.

Para romper uma noção de território negro enquanto exclusão histórica, Vieira (2017) propõe que ele seja concebido pelo viés de agenciamento, como local onde se constroem singularidades e um repertório comum, conforme as teorias de Rolnik (1989). É assim que compreendo aqui o quilombo enquanto território, como muito mais do que espaço de resistência e luta, de enfrentamento ao racismo e às tentativas de remoção, resquícios do tempo de sistema escravagista e de sofrimento; é o espaço de cultura e ancestralidade, alegria e vida, tradição e crescimento e, acima de tudo, pertencimento e identidade.

Mesmo nos períodos mais obscuros da história, em que a opressão se dava por meio da desumanização extrema, da animalização e objetificação dessa população, esta não se deixou resumir a isso. Até no confinamento das senzalas se configuraram territórios negros, pois a violência não era a única prática que estruturava o cotidiano. Foi “também no interior dessa arquitetura totalitária que floresceu e se desenvolveu um devir negro, afirmação de vontade de solidariedade e autopreservação que fundamentava a existência de uma comunidade africana em terras brasileiras” (Rolnik, 1989, p. 2). Esse espaço foi transformado em terreiro e tanto mais. Também a formação de comunidades, mesmo com as medidas de separação de familiares e pares identitários, ressignificou o período.

Ainda hoje há esforços nesse sentido, tanto pela permanência em seus territórios como pelo resgate da cultura negra, do protagonismo como povo, da representatividade e da autoestima. Assim, mais do que reproduzir a imagem de um negro excluído, é relevante virar o jogo, mostrando a unicidade das contribuições do povo negro para a atual sociedade (a construção das cidades, por exemplo). A história do povo negro tem dois lados: o da opressão e exclusão e o do protagonismo, cultura e resistência, desde os dias de escravidão até hoje. Cabe usar os espaços para mostrar que o primeiro não se sobressai e que, mesmo em tempos de silenciamento e apagamento, a memória e a identidade vêm como forma de trazer à tona a história não contada.

Que inclusão é esta?

As cidades possuem memória, ainda que não estejam presentes em suas representações as memórias de todos os grupos. Com as tentativas de apagamento de alguns grupos, muitas memórias acabam por desaparecer dentro do contexto das memórias coletivas, mas permanecem vivas dentro dessas comunidades urbanas pela tradição oral. Assim, a memória emerge como uma forma de inclusão. Ainda que a memória coletiva da cidade tenha apagado acontecimentos, locais, pessoas, a memória dos grupos oprimidos e silenciados vem como alternativa.

Além disso, a forma de tratar o território, na cidade, pode ser medida de inclusão e reparação histórica, ou pode ser usada como formas de excluir, esconder e remover as populações “indesejadas”. Com a abolição da escravatura, por exemplo, surgiram diversas instituições de confinamento. A relação entre falta de oportunidades, desigualdade e as práticas realizadas para instituir a ordem, a estética e a “higienização” da cidade está nas medidas realizadas para “incluir” ou “ajudar” os “abandonados”. Uma inclusão que exclui.

Nesse sentido, na contemporaneidade, é possível observar o crescimento exponencial do debate sobre as questões da diversidade cultural. A utilização do termo está em alta, seja no âmbito empresarial, como pode-se observar em inúmeras campanhas, seja no meio político, para, por exemplo, defender ou atacar a questão da aceitação da diversidade, ou ainda no contexto social, em discussões e reivindicações propostas por grupos diversos. São inúmeros exemplos possíveis de um debate que surge a todo o momento.

A luta por direitos, por parte de atores sociais, e a reivindicação de políticas afirmativas nesse sentido podem ser consideradas tanto como motivação quanto consequência desse processo. Isso porque, uma vez que ocorrem a busca e a conquista de direitos, a causa ganha visibilidade, e isso funciona como estímulo para outros grupos. A Família Silva, por exemplo, munida da titulação enquanto primeiro quilombo urbano do Brasil, traçou um caminho para que outras comunidades pudessem

agir da mesma forma e para que tirassem lição de seus aprendizados. Em Porto Alegre, outros territórios chegaram a visitar a comunidade para buscar ajuda nesse percurso.

É importante destacar que é o contato que coloca a questão da diversidade cultural em foco por transformar o diferente abstrato em diferente concreto, portanto, diverso (Sodré, 2006). Mais do que apenas o conhecimento da existência desses “outros”, acontece o reconhecimento daquele que é diferente, e ele se torna mais real para quem exerce tal comparação. Avaliando o sistema escravocrata, ou mesmo as situações de exclusão na cidade, eles são medidas viabilizadas sabendo que aquele outro existe, mas sem reconhecê-lo enquanto sujeito.

Somos todos diferentes uns dos outros. Somos diversos. Sempre fomos, sempre seremos. Então, qual o motivo do novo discurso da diversidade? Por que a diferença ainda causa tanta estranheza? Em que momento a pessoa se coloca acima da outra para se sentir no direito de validar uma aceitação da identidade alheia? Que tolerância é essa que tem limites tão claros (e cheios de intolerância)?

Sodré (2006, p. 6) divide os conceitos de diferença e diversidade, colocando a “distinção entre um universal concreto de toda realização humana (a diversidade) e um universal abstrato (a diferença), construção lógica da metafísica”. A diversidade só existe quando a diferença se torna real para quem a vê.

Há mais culturas do que raças humanas, e essas culturas não se diferem num mesmo plano, uma vez que são muito distintas entre si. Não nos cabe definir sociedades como “evoluídas” ou “primitivas”, uma vez que, mesmo no segundo caso, as sociedades “foram precedidas por outras formas, cujo conhecimento é praticamente impossível, mesmo de maneira indireta” (Lévi-Strauss, 1976, p. 2).

A ideia de que existem culturas mais evoluídas do que outras vem da tradição das teorias evolucionistas de cultura, que há muito foram refutadas com o surgimento de novas teorias, que incluem a questão do relativismo cultural (Laraia, 1986). A cultura é “um sistema simbólico que é uma criação acumulativa da mente humana”, ou ainda “um siste-

ma de símbolos e significados” que “compreende categorias ou unidades e regras sobre relações e modos de comportamento” (Laraia, 1986, p. 61-63).

Sodré (2006) expõe o ponto de vista de Baudie (1993), que afirma que, sob a ótica filosófica, o grande problema não seria a questão da diferença cultural, do óbvio ululante de que todos são diferentes uns dos outros, ou seja, da multiplicidade infinita do ser humano. Ao contrário do que se pensa, muitas vezes, o problema não está no outro, no excluído, mas está, justamente, no reconhecimento deste e do que ele reflete em cada indivíduo.

Essa validação atual da relevância da diversidade, que a coloca como um valor central da vida social, decorre da tomada de consciência, tanto quanto do reconhecimento de que questões políticas, culturais e econômicas estão, intrinsecamente, conectadas (Ribeiro, 2009). A fim de comparação, a análise de cada um desses fatores isolados seria como fazer um exame de um órgão do corpo humano sem levar em conta o local onde ele se insere – um sistema complexo de órgãos, co-dependentes –, ou seja, não fosse considerada a influência que outros sistemas têm sobre este. Tanto quanto cada parte do corpo humano, os fenômenos sociais se entrelaçam entre si, por isso cabe compreendê-los como tal.

A diversidade emerge da globalização contemporânea, uma vez que aflora a dimensão espacial. Para ele, a diversidade deve ser mais sentida do que entendida, passando para o nível do concreto. Ela emerge, assim, a partir do reconhecimento e da valorização de outras culturas (Sodré, 2006).

Mas a diversidade humana, em sua imediatez, sua eventual proximidade – desde os diferentes que saem de seus “guetos” clássicos até os imigrantes que transpõem aos magotes as fronteiras dos países mais ricos – é uma outra coisa. Para começar, presta-se mal ao conhecimento especulativo. Na realidade, constitui algo a que se recusa sistematicamente o reconhecimento. Muda o paradigma que orienta e legitima os problemas tecnocientíficos, mas permanece aquele que se caracteriza pela enorme resis-

tência ao diverso, ou seja, à multiplicidade das expressões identitárias, dos valores e dos percursos do sentido. É verdade que o culturalismo contemporâneo preocupa-se bastante com o múltiplo dos costumes, das crenças etc., mas de uma maneira apenas intelectualista [...] sem chegar ao núcleo do problema, que é a verdadeira compreensão (aproximação e aceitação) do diferente concreto (Sodré, 2006, p. 7).

Perceber a diversidade vai muito além do mero reconhecimento da existência da diferença, pois entra no campo dos valores, sendo esta uma forma de significar a aparência. Sodré (2006, p. 8) ressalta que “os preconceitos funcionam assim na prática: valem para qualquer outra forma diversa”. O senso comum opera a partir da comparação, e é assim que funciona o reconhecimento da diferença concreta, ou seja, da diversidade. Quando o sujeito que realiza a comparação se considera como superior ao comparado, por se considerar “detentor de uma verdade absoluta”, o outro é rebaixado, ocorrendo, dessa forma, a discriminação.

Novamente, busca-se aqui a relação com o sistema escravocrata. Não seria ele viável, justamente, por haver uma presunção de superioridade sobre o outro? Isso serve, do mesmo modo, para a questão do território no meio urbano, uma vez que aquele que demanda a remoção de uma população para uma área periférica parece sentir-se superior ao grupo removido ou com maior direito sobre determinada área.

Nesse sentido, é interessante abordar o conceito de tolerância, que à primeira vista pode parecer algo positivo, pois parece pressupor uma certa liberdade. No entanto, ao contrário disso, há uma noção de que “é preciso tolerar o diferente, por uma questão de solidariedade”, mas é preciso observar que o ato de tolerar “demonstra arrogância e certa superioridade daquele que tolera” (Schmidt; Stocker, 2009, p. 2-3). Para que um seja tolerado, é preciso que fique algo “de fora” dessa conta, ou seja, tolera-se somente tal comportamento – ou característica – até um limite. Tolerar é manter a distância, aceitar o comportamento alheio, desde que esse não cruze as fronteiras do que aquele que tolera coloca como limite, é solidário e até gentil, mas essa gentileza é apenas uma forma de manter o perigo a distância.

Para contextualizar, durante a vida de Jorge, e enquanto ele trabalhava para o Asilo Padre Cacique, jamais sua residência no terreno diagonal à instituição teria sido questionada. Quase imediatamente após sua morte, porém, a instituição se sentiu permitida a desocupar a família e tomar a posse do local, ainda que a comunidade tenha vivido na terra, que outrora era desocupada, por quase 60 anos.

O ato de tolerar é, portanto, nada mais do que um “verniz superficial” que esconde a discriminação. Assim, “o ato de tolerar parece ser o mais acertado, primeiro porque camufla o preconceito e, depois, porque denota certa superioridade daquele que tolera sobre aquele que é tolerado” (Schmidt; Stocker, 2009, p. 9). Assim, a tolerância “pode ser pregada e exercida sem medo, porque reafirma mais do que questiona a superioridade e o privilégio do tolerante: o outro, sendo diferente, perde o direito a um tratamento igual – com efeito, a inferioridade do outro é plenamente justificada pela diferença” (Bauman, 1999, p. 292).

Esse tipo de limite aparece quando se trata aqui das territorialidades na cidade de Porto Alegre. No período do sistema escravocrata e imediatamente após a abolição da escravatura, o negro era aceito na região central em função de trabalho e em locais específicos, com ocupação de espaços de acordo com a classe social (Vieira, 2017). É uma relação de tolerância, em que a presença é permitida somente até um limite. O mesmo ocorre quanto à localização dos territórios, que não podia interferir na região tida como “principal” da cidade, ou seja, era uma forma de não afetar a imagem pretendida de capital, rica e branca, ou cartão-postal.

Compreende-se que o conflito é intrínseco à relação social e, em algum nível, está presente em todas as suas manifestações, por meio do tensionamento de forças, sendo que “a sociedade, para alcançar uma determinada configuração, precisa de quantidades proporcionais de harmonia e desarmonia, de associação e competição, de tendências favoráveis e desfavoráveis” (Simmel, 1983, p. 124). Ainda que o antagonismo não seja produtor da socialização, ele é “elemento sociológico quase nunca ausente dela” (Simmel, 1983, p. 132). A tolerância seria uma expressão desse tipo de conflito ou, ainda, uma forma de encobrir

esse tensionamento. Não se reconhece, assim, o mérito da diversidade e da diferença do outro, apenas “libera-se” que ela exista, desde que não passe certos limites.

O diferente é sempre o outro? Simmel (1983) conceitua esse outro (diferente) como “o estrangeiro” e, com uma metáfora, o define como a pessoa que está de fora de algum grupo, unificando uma relação entre proximidade e distância, uma vez que “com o estrangeiro têm-se em comum apenas certas qualidades mais gerais, enquanto que a relação com pessoas organicamente mais ligadas baseia-se em diferenças específicas” (Simmel, 1983, p. 4). Essas características comuns não garantem a unificação entre pessoas pertencentes a qualquer grupo. O estranhamento do sujeito ocorre quando se valida mais a diferença do que a semelhança, seja genérica ou específica.

Mais do que iguais ou diferentes, os seres humanos são singulares em si mesmos, uma vez que “o que o pensamento especulativo costuma nos apresentar como ‘outridade’ (termo usado por Octavio Paz) não passa em geral de um fetiche de reserva, um fundo artificial de ressurreição de valores” (Sodré, 2006, p. 7).

Para Louro (2002), a percepção e a subversão das desigualdades só podem acontecer à medida que se está atento à forma como elas são produzidas e reproduzidas. Isso acontece com base em experiências individuais e coletivas, assim como em análises teóricas. Mais do que isso, a mudança de perspectivas e valores só ocorre a partir do pensamento crítico e da compreensão de que não somos superiores ao outro, fugindo do etnocentrismo – que coloca os valores de uma cultura acima dos valores de outra.

O reconhecimento da diversidade só acontece quando a diferença se torna concreta e real. Esse é o caso das comunidades quilombolas. O reconhecimento desses grupos, enquanto parte da sociedade brasileira, e de sua construção e sua história como um todo só é real mediante seu autorreconhecimento e a exposição dessas comunidades como grupos urbanos que têm direito à permanência em seus territórios e a realizar suas práticas culturais e religiosas.

Mais do que isso, o entendimento efetivo da diversidade cultural só é possível quando se considera a condição humana como singular. Da mesma forma, a verdade universal se posiciona como uma inimiga da diversidade, pois, ao colocar um valor ou cultura como maior, melhor ou mais evoluída do que outra(s), se abre espaço para que se questione a liberdade de ser. A tolerância surge, nesse contexto, como mais um obstáculo à aceitação, uma vez que, ao invés de eliminar a discriminação e promover o reconhecimento do diverso, “empurra para debaixo do tapete” os motivos para tal e promove um rebaixamento do outro. Novamente, é na crença de superioridade de uma cultura, raça, valor ou característica sobre outra que surge a justificativa para diminuir o valor de saberes e vivências do outro e restringi-lo.

Assumindo, ainda que com as ressalvas supracitadas, a utilização dos termos “inclusão” e “exclusão”, considero que a exclusão não é um processo novo, conforme coloca Bauman (2005), e sim um processo intrínseco ao modelo de desenvolvimento social que vem sendo implementado. A exclusão pode ser identificada na época das colonizações, por exemplo, quando pessoas eram enviadas a países como o Brasil, com promessas de enriquecimento e uma vida melhor. No entanto, especula-se que esse movimento se daria devido a um excedente populacional de suas regiões. Ao mesmo tempo, como será demonstrado nos capítulos seguintes, essas pessoas vieram para o Brasil com um objetivo muito específico: embranquecer o país e ocupar os locais que seriam destinados aos ex-escravizados, visando mantê-los num sistema de servidão.

Corroborando essas colocações, a obra de Martins (2012) reflete sobre o processo de colonização na formação da estrutura social do Brasil como ele é hoje. No mesmo sentido, Nogueira (1985) afirma que as relações entre grupos étnicos no período colonial foram definidas com base na diferença entre o branco e os “outros”, e apesar de terem ocorrido mudanças estruturais e políticas, essa dinâmica permaneceu. É possível considerar que se vive hoje um legado ou uma herança dessa dinâmica social, que parte do sistema escravocrata, ainda que muitas vezes isso aconteça de maneira subentendida.

Deve-se reconhecer que há grupos sociais mais vulneráveis a essa exclusão. Historicamente, a comunidade negra vem sofrendo esse processo. Um exemplo, tratando especificamente do contexto urbano, é a chamada “higienização” da cidade, a remoção das comunidades e famílias de grupos específicos do centro da cidade ou das áreas mais valorizadas para as periferias. Para demonstrar esse processo, serão utilizadas as obras de Vieira (2017), Marques (2006) e Pesavento (2004; 1999) ao longo dos próximos capítulos.

A cidade de Porto Alegre foi urbanizada ao custo das remoções das populações mais pobres, majoritariamente compostas pelo povo negro, que ocorreram de forma compulsória e conforme o avanço da urbanização e crescimento da cidade. Assim foi com os territórios do centro, do cinturão do centro e de todas as regiões que se seguiram. Com isso, se criaram bairros como Sarandi, Restinga e Lomba do Pinheiro, sendo que estes dois últimos receberam populações inteiras removidas de regiões como Ilhota, por exemplo. Ou seja, a reforma urbana do início do século XX atuou na redefinição de usos da área central da cidade, antes destinada às classes mais pobres (Abreu, 1992) – considerando aqui a questão da raça.

Campos (2005, p. 69) defende que no “processo de expansão urbana ocorrido nas freguesias rurais e periurbanas, sobretudo no período entre 1850 e 1888, a ocupação deu-se através dos quilombos”. É relevante acrescentar que esse processo continuou nos anos seguintes em Porto Alegre, quando a população negra era retirada de áreas e levada a desbravar a cidade que ainda não era parte da cidade. A questão da “higienização urbana” foi fundamental, tanto para o Rio de Janeiro quanto para a capital gaúcha, na construção capitalista de seu espaço urbano, justificando a necessidade de afastar da área central (e, logo após, das áreas próximas a esta, conforme a cidade avançava) a população negra.

O território quilombola no meio urbano é um exemplo. Localizados em um dos bairros mais valorizados de Porto Alegre, sob constantes ameaças de desapropriação da terra, o Quilombo Família Silva e o Quilombo Família Lemos buscam, em diferentes momentos, a posse le-

gal das terras onde vivem. A Família Silva, no ano de 2014, conquistou seu território e serviu como inspiração, pois após essa vitória, ou seja, o reconhecimento do primeiro quilombo urbano do Brasil, outras comunidades encontraram forças para buscar a posse da terra que é sua por direito. Nesse contexto está incluída a Família Lemos, que iniciou seu processo de reconhecimento no ano de 2018, em meio a uma batalha judicial em que o Asilo Padre Cacique clama a posse da terra.

O emergir dessas comunidades no contexto urbano das grandes cidades “escancara a inescapável presença das relações étnicas e raciais entre as populações urbanas, quase sempre atreladas à desigualdade estrutural de nossa sociedade racista” (Anjos *et al.*, 2008, p. 167). Isso desmonta também os “mitos da democracia racial e da mestiçagem harmônica em nossa sociedade nacional, conduzindo-nos necessariamente a repensar modelos universalistas e hegemônicos de sociedade” (Anjos *et al.*, 2008, p. 167). É, talvez, um dos grandes desconfortos causados pela afirmação identitária, a quebra da narrativa da democracia racial e o reconhecimento de que, na verdade, nunca houve uma reparação ao sistema escravista.

Bauman (2005) traz a dicotomia entre “eles e nós” como resultado do crescimento populacional, colocando-a como criadora dessa lógica de descarte humana. Se eles são o problema, basta se livrar deles que não haverá mais desemprego, por exemplo. É possível verificar essa lógica aplicada a vários momentos de crise ao longo da história, buscando eximir governantes de culpa, colocando-a sobre grupos de indivíduos. Novamente, pode-se relacionar a questão do racismo institucional com essa dicotomia colocada pelo autor.

Construir novas prisões, aumentar o número de delitos puníveis com a perda da liberdade, a política de “tolerância zero” e o estabelecimento de sentenças mais duras e mais longas podem ser medidas mais bem compreendidas como esforços para reconstruir a deficiente e vacilante indústria de remoção de lixo (Bauman, 2005, p. 110).

Essa medida pode ser amplamente verificada no documentário *A 13ª Emenda* (2016), no qual se avalia, ao longo da história, o proces-

so de “tolerância zero” criado desde o fim da escravidão nos Estados Unidos. Demonstram-se os problemas decorrentes de uma brecha na referida emenda da constituição americana que permite que pessoas encarceradas trabalhem gratuitamente para empresas. Ou seja, a escravidão no país não acabou, apenas mudou de forma, sendo vendida de maneira agradável para a população. Aqui, é possível verificar também a dicotomia entre “nós e eles”, uma vez que o foco do aprisionamento é primeiramente a população negra e, em um segundo momento, latina, isto é, os grupos que “interferem” na vida americana em sociedade.

Numa outra perspectiva, além da brasileira, o documentário mostra o grande foco no encarceramento da população negra em massa, colocando que a questão seria a permanência da escravidão nos Estados Unidos, de forma legal e socialmente aceita. Além disso, a criminalização dos movimentos sociais e da luta por direitos é fortemente demonstrada, assim como a criação de estereótipos a partir do entretenimento, que mostra o negro como criminoso e animalesco. Percebe-se assim a grande característica de desumanização da população negra no país para justificar essas medidas. Esse exemplo mostra que, ainda que tenham ocorrido diferenças no tratamento após o fim do sistema escravocrata entre países, a população negra precisou (e ainda precisa) lutar contra os sistemas de opressão.

Para o povo negro, no entanto, é possível verificar que essa questão é muito mais profunda. Mesmo após a abolição, não foram criadas no Brasil as condições socioeconômicas para que a população negra superasse o período da escravidão, como será visto nos próximos capítulos. Ainda que esta tenha sido abolida, perdurou por muitos anos e ainda hoje é possível encontrar situações análogas à escravidão no mercado de trabalho brasileiro (bem como em variados países ao redor do globo).

Uma das principais formas de exclusão, porém, está na desumanização, que dizem ser própria da contemporaneidade, mas é tão antiga a algumas populações. A exclusão é um grave sintoma de uma “transformação social que vem rapidamente fazendo de todos os seres humanos seres descartáveis, reduzidos à condição de coisa” (Martins, 2012, p. 20).

Durante o período colonial, o sistema escravocrata só foi possível devido à desumanização e objetificação de pessoas, animalizadas, passadas como herança entre gerações, vendidas, trocadas, sequestradas e colocadas em situações de tratamento extremamente cruéis, com castigos físicos e jornadas de trabalho que levavam até a morte. Mesmo após o fim oficial da escravatura, isso permaneceu enquanto prática, fazendo com que uma série de medidas e situações fossem aceitáveis no contexto social.

Nas entrevistas realizadas para esta pesquisa, muitas informações relevantes foram dadas sobre esse tema. Mara de Lemos conta que dois de seus tios morreram trabalhando na roça antes de completar 30 anos de idade:

“A minha mãe contava que os irmãos dela morreram jovens, dois com cerca de 25 anos. Eles trabalhavam na roça no inverno, com pneumonia. Um deles, minha mãe contava, morreu trabalhando. Hoje a gente já sofre discriminação por ser negro, mas antigamente mal tinha algo, um prato de comida.” (Entrevista realizada por Sérgio Valentim no Quilombo de Maçambique, Canguçu/RS, em outubro de 2018.)

A família relata que a mãe, enquanto criança, trabalhou em casa de família, sem salário ou direito a folga, apenas para que pudesse estar junto de sua mãe. Ainda hoje, há inúmeras situações em que o outro é tido como menos do que um ser humano, sendo tratado como objeto ou descarte, o que é claramente percebido em remoções de casas, territórios e comunidades inteiras que se relacionam à terra. Um exemplo é o caso da terreira da Vila Cruzeiro, que em 2019 brigava pelo direito de manter-se em seu local de execução do sagrado. Uma casa de religião de matriz africana é muito mais do que a edificação, é todo o “axé” que se fez ali e que não se pode transportar. Mesmo que com uma mudança de local, muito se leve junto, há rituais realizados numa terreira que não se pode remontar. Como o reconhecimento do Terreiro Casa Branca, é preciso reconhecer que a religião de matriz africana relaciona a sua experiência ao local onde está inserida.

Conforme citado anteriormente, no contexto da metrópole, esse processo de exclusão pode se dar de diversas formas, seja pelo desvio do olhar dos “excluídos”, seja pela “higienização” da cidade, com a remoção de pessoas de grupos específicos – negros, pobres etc. – das áreas urbanas mais disputadas pelo mercado imobiliário e “bem” frequentadas. Isso perpassa a desumanização e a tolerância, uma vez que aquelas vidas importam menos do que o desejo de elitizar o convívio. Tolera-se a existência de pretos e pobres, desde que não se precise vê-los, desde que eles não frequentem e não vivam perto dos locais determinados, desde que eles aceitem serem jogados nas periferias como objetos indesejados, mesmo que, muitas vezes, como no caso das famílias quilombolas, essas pessoas acabem por trabalhar nas casas de família em subempregos. Ou seja, pela porta de serviço, a classe média brasileira tolera que esses grupos entrem.

A instituição que clama pela posse do terreno do Quilombo Lemos, por exemplo, teve uma boa convivência, comprovada pela cessão do uso da água, enquanto havia uma ligação trabalhista com Jorge. Após a sua morte, começaram as investidas pela usucapião da terra, seguidas por tentativas de negociação com propostas em troca do terreno e das quatro casas, onde a família vive desde a década de 1960: segundo os relatos, em um destes momentos teria sido oferecida uma casa (em troca das 4 casas do terreno), que seria cedida enquanto Délzia fosse viva, sendo que os filhos teriam que devolvê-la quando de sua morte.

Sabe-se que a estruturação da sociedade brasileira atual se deve ao período colonial e que, até hoje, vive-se as consequências desse sistema, desde a forma de arranjo das cidades à maneira com que são compreendidas. O Brasil, que já era povoado pelos indígenas, foi ocupado pelos colonizadores a partir de seu “descobrimento” em 1500. Depois, com a vinda da família real, fugida dos franceses com a proteção dos ingleses, em 1808, iniciou-se o período imperial. O sistema colonial, que foi responsável por trazer os escravizados, em oposição ao que se pensa, não conseguiu manter uma unidade, pelo contrário, foi

caracterizado por acentuar a “fragmentação, as incomunicabilidades, a ausência de qualquer consciência nacional, mesmo que em esboço, ao final de três séculos de colonização” (Vainfas, 1999a, p. 3).

A colonização trouxe consigo a religião católica, utilizada como ferramenta de controle tanto dos povos “colonizados” quanto dos colonos que vieram para esta terra, ainda que o sincretismo e a prática religiosa clandestina tenham sido responsáveis pela sobrevivência das religiões de matriz africana, por exemplo (Vainfas, 1999a). Essa prática, que se beneficiava pelo medo que impunha pelo uso da religião, teve sucesso em muitos lugares do país, sendo responsável por uma tradição religiosa em diversas regiões. No Sul do país, por exemplo, existem as ruínas jesuítas, além de toda a penetração religiosa até os dias de hoje.

Considero, assim, a colonização em si enquanto processo civilizatório, portanto, com a vinda dos colonos para o Brasil, especificamente para a cidade de Porto Alegre, uma vez que é o foco primeiro deste trabalho, o processo de urbanização foi iniciado. Isso tudo aconteceu mediante conflitos, resistência e resiliência das populações colonizadas, com a reterritorialização e a recriação de suas culturas, mesmo que muitas vezes de maneira clandestina (Vainfas, 1999a). Já durante o período das Sesmarias, ainda que se considere o urbano enquanto região central, com suas edificações e atividade comercial, a cidade foi dividida e, dentro dessas estâncias, foi feita a urbanização.

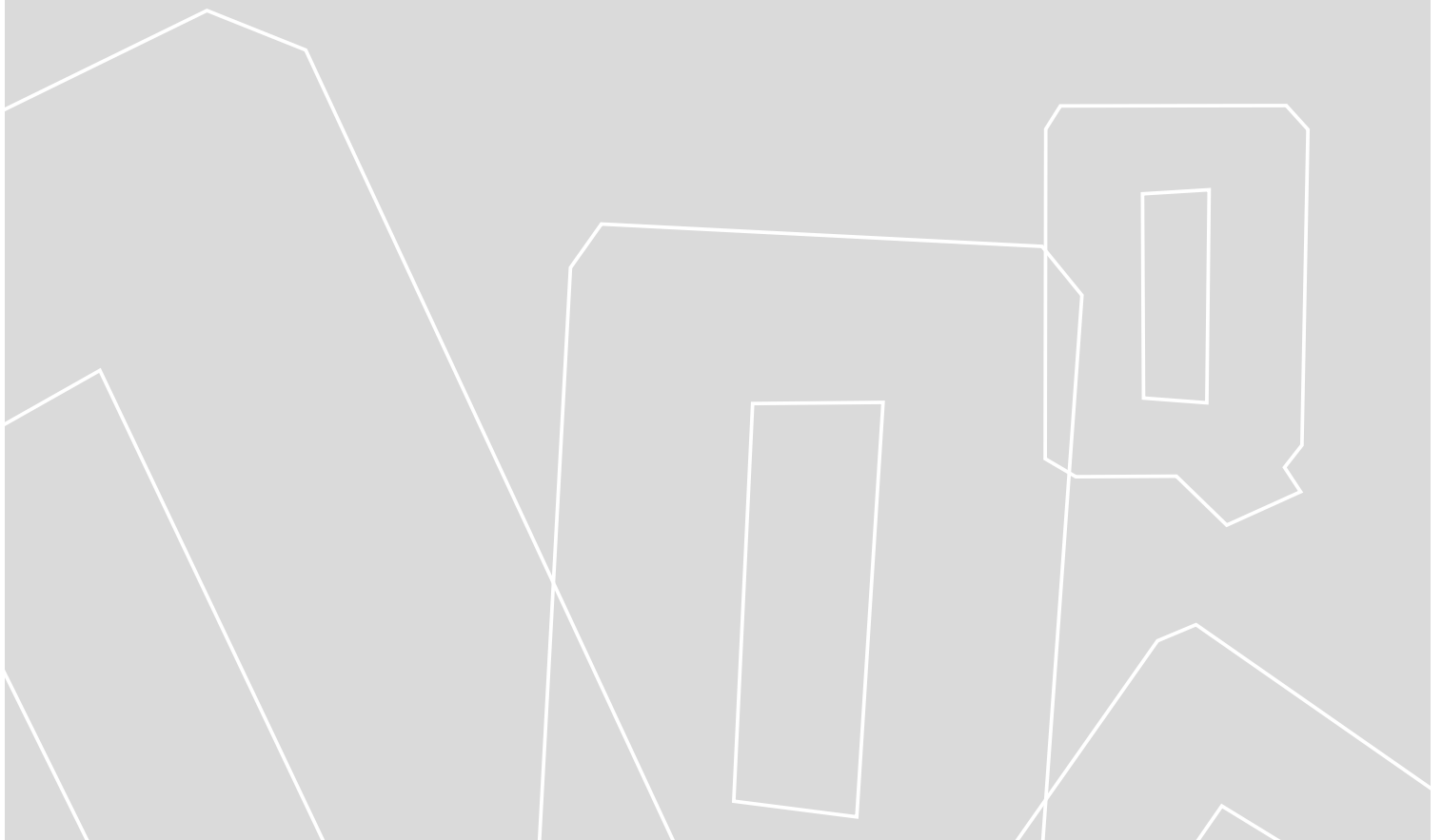
A população escravizada, que pode ter vindo com ou antes dos colonos – porque talvez tenha migrado ou fugido de outros países, por exemplo – construiu tijolo a tijolo a estrutura da cidade. Foi nas estâncias e nas comunidades de população negra, seja liberta ou fugida (ou ainda depois da abolição, como população livre), que se iniciou a urbanização das grandes cidades, sendo depois desterritorializada e empurrada para as periferias. Tanto essas populações quanto os fluxos que formaram a civilização urbana estão, como é possível observar, entrelaçados e, portanto, trabalhar a cidade enquanto fluxo fica evidente – como será demonstrado na abordagem dos territórios na cidade de Porto Alegre.

Como coloca Vainfas (1999a, p. 9), “os santos da Bahia seriam múltiplos, muito mais numerosos do que os mil santos da Igreja e mais do que podiam imaginar nossos primeiros jesuítas”. O Brasil, uma terra descrita como diabólica:

abrigaria todos os santos na fundação do Salvador. Santos católicos na intenção. Santos múltiplos nos resultados. Os santos da Bahia eram católicos, todos eles, mas as culturas envolvidas e revolvidas pela colonização eram várias. A pluralidade não tardaria a se insinuar, ainda em nosso primeiro século, para se acentuar nos vindouros, e não só na Bahia, mas em todo o Brasil: Brasil de todos os santos (Vainfas, 1999a, p. 9)

[3]

**Quilombo:
resistência,
identidade e
pertencimento**



No Brasil, os quilombos surgiram a partir do século XVI, no período colonial. A definição do termo “quilombo” foi criada para descrever uma situação específica, dessa época, em que escravizados fugidos formavam uma comunidade. Essa definição jurídica colocava 5 elementos para tal: local remoto, quantidade mínima de negros fugitivos, a fuga em si, um formato de moradia e a subsistência, conforme consta em documento do Rei de Portugal em resposta à consulta feita pelo Conselho Ultramarino, em 2 de dezembro de 1740 (Moura, 1987). Esse conceito não se aplica mais, pois a referência às comunidades de resistência nesse formato só faria sentido no contexto do sistema escravagista, remetendo ao período colonial (Almeida 2002).

O artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988 traz a expressão “remanescentes das comunidades dos quilombos”, que adquire um sentido não só de autorreferência, mas de ferramenta jurídica para assegurar a luta por direitos à “cidadania plena”. O referido artigo determina que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil, 1988).

A inclusão dessa categoria na Constituição só aconteceu após anos de luta, sendo decorrente de discussões que foram levantadas, nos anos 1930, pela Frente Negra Brasileira e, posteriormente, sufocadas pela ditadura Vargas. Essa questão

reaparece nos movimentos que antecederam ao golpe militar de 64 e emerge novamente da/na pressão social pós-ditadura militar, na fase da redemocratização e no bojo dos movimentos sociais das décadas de 70 e 80. Relançado por militares e intelectuais afrodescendentes, tornou-se pouco a pouco fato político, ao alcançar visibilidade e interagir com diversos setores progressistas que tinham voz e voto Assembleia Constituinte (Leite, 2002, p. 19).

A partir disso, aconteceu um grande movimento pelo mapeamento e reconhecimento dessas comunidades, que causou também a interação de um movimento interpretativo, com o apoio de pesquisas empíricas, com movimentos políticos e sociais para a aplicação dessa questão. Nesse momento o quilombo reapareceu, depois de não ser visto durante o período republicano (com o fim da escravidão, não haveria sentido existir o quilombo), como “sobrevivência”. Esse conceito precisa de contexto, uma vez que vem da visão do colonizador e não pressupõe autonomia das comunidades (Carvalho; Weimer, 2005). É preciso ter uma visão crítica sobre ele que permita que sejam realizadas as devidas adaptações. Sobre a questão da autonomia e do protagonismo:

“Um ponto fundamental do surgimento da Frente Quilombola, que é a necessária autonomia, política e organizativa nossa pra enfrentar. Porque se a gente entende que o racismo é uma questão estruturante na nossa sociedade e é ele que leva a gente a estar ameaçado de despejo [...] e dificuldade de ter acesso a essas coisas que levam ao bem viver. Se a gente tem esse entendimento, nós é que temos que ser os protagonistas.” (Onir Araújo, advogado da Frente Quilombola, em fala durante o II Seminário da Frente Quilombola, 31 de março de 2019.)

Beatriz Nascimento (2006, p. 119) faz uma ligação entre os quilombos surgidos como resistência ao período escravocrata e os quilombos africanos, instituições de luta e resistência. O termo “quilombo” englobava tanto a instituição como seus participantes, representando também o território, a casa sagrada que guardava o ritual de iniciação de seus indivíduos, os acampamentos de escravizados fugidos e as caravanas de comércio angolanas. Era uma instituição complexa que apresentava uma forma social que enfrentava as outras instituições locais.

Voltando ao caso brasileiro, o quilombo foi ressignificado ao longo dos anos, até se tornar o que é atualmente. Com essa ressignificação, o quilombo pôde persistir ao longo do tempo e passou “a ser sinônimo de povo negro, sinônimo de comportamento do negro e esperança para uma melhor sociedade. Passou a ser sede interior e exterior de todas as formas de resistência cultural” na busca pela valorização da ancestralidade negra (Nascimento, 2006, p. 124).

Cabe retomar o significado da palavra “quilombo”, que é um conceito “próprio dos africanos bantos que vem sendo modificado através dos séculos [...]. Quer dizer acampamento guerreiro na floresta” (Lopes, 1987, p. 27). Durante o sistema escravagista, ainda que se imagine o contrário, muito da resistência se dava além do embate, pois ocorria com muita negociação ou micropolítica. Seguir a própria religião ou continuar suas práticas culturais é uma forma de resistência nesses contextos de opressão e exclusão.

Os quilombos surgiram como locais para se exercer formas alternativas de convívio social, constituindo-se como espaços de resistência. Essa luta diária, além do confronto, é parte do conflito presente nas sociedades, como definido por Simmel (1983). O embate é apenas o desequilíbrio de forças desse sistema. Mesmo as fugas poderiam ser, na época, de rompimento ou reivindicatórias, sendo usadas como formas de pressão dos senhores para atendimento de demandas. As fugas de rompimento culminariam na criação dessas colônias clandestinas, como os quilombos. Estes, totalmente isolados, aparentemente, não eram os mais comuns, uma vez que sua função social estaria internalizada no contexto e política social. Ainda que alguns fossem combatidos, eles eram parte das dinâmicas sociais.

Onde houve escravidão houve resistência. E de vários tipos. Mesmo sob a ameaça do chicote, o escravo negociava espaços de autonomia com os senhores ou fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente. Houve, no entanto, um tipo de resistência que poderíamos caracterizar como a mais típica da escravidão – e de outras formas de trabalho for-

çado. Trata-se da fuga e formação de grupos de escravos fugidos. A fuga nem sempre levava à formação desses grupos, é importante lembrar. Ela podia ser individual ou até grupal, mas os escravos terminavam procurando se diluir no anonimato da massa escrava e de negros livres. A fuga que levava à formação de grupos de escravos fugidos, aos quais frequentemente se associavam outras personagens sociais, aconteceu nas Américas, onde vicejou a escravidão. Tinha nomes diferentes. No Brasil, esses grupos eram chamados, principalmente, de quilombos e mocambos, e seus membros, quilombolas, calhambolas ou mocambeiros (Reis; Gomes 1996, p. 9).

Ainda na época, tamanho, localização e forma dos quilombos poderiam ser variáveis, apesar de se colocar esse tipo de comunidade com localização remota, na definição citada inicialmente. Os quilombos poderiam ser pequenos ou grandes, periurbanos/suburbanos ou rurais, mas, de qualquer forma, eram uma representação de ameaça ao sistema, mesmo que tivessem uma relação simbólica com ele. Diversos quilombos se localizaram próximos a centros urbanos em cidades como Salvador, Pelotas, Recife e Porto Alegre, por exemplo (Carvalho; Weimer, 2005). Ainda que se tente um apagamento dessa história, há registros históricos dessas comunidades na capital gaúcha (e também no interior do estado), sendo que os escravizados fugidos eram um problema para a cidade (que era de fácil acesso e assim recebia muitas pessoas que buscavam abrigo) e se localizavam em morros que a cercavam e em ilhas do Guaíba (Maestri, 2000).

A localização estimada desses quilombos, dos quais não há muito registro, coincide (ao que não parece realmente uma coincidência) com a concentração de vilas populares (em sua maioria de população negra e pobre) – como a Lomba do Pinheiro, Restinga, Vila Cruzeiro e o Morro Santa Tereza, entre outras – e comunidades urbanas negras – Quilombo Lemos, Quilombo dos Alpes e Quilombo dos Machado, por exemplo – nessas partes mais elevadas de Porto Alegre. Cabe ressaltar que esta obra trata de temporalidades diferentes sobre as mesmas áreas geográficas, fazendo uma sobreposição de tempos. Há também as áreas de população negra que foram removidas, como será visto mais adiante.

Essas comunidades, enquanto as áreas não são identificadas como de interesse imobiliário (ou outros), são ignoradas tanto pelo poder público quanto pela sociedade. Seus moradores servem na prestação de serviço, como mão de obra barata – a exemplo da Família Silva, da Família Lemos e de tantas outras. Os Lemos se localizaram no terreno específico justamente pela proximidade ao trabalho de Jorge de Lemos, patriarca da família, e devido às dificuldades de mobilidade para sua casa. Além disso, os negros também se estabeleciam na cidade em cortiços, becos etc. durante o século XIX – como o Quilombo do Areal e a Ilhota. A especificação de forma de moradia e organização desses espaços não cabe tratar neste momento, ainda que sejam territórios negros de extrema importância para a história de Porto Alegre, conforme será abordado no próximo capítulo.

Na prática, com a participação na Frente Quilombola e as conversas com representantes dos então sete Quilombos Urbanos de Porto Alegre, é visível que essa luta segue árdua e exaustiva, pois o poder público, que deveria assegurar tais direitos, constantemente os negligencia. Essas comunidades urbanas precisam seguir reivindicando questões de direitos relacionados à cidadania plena, como educação.

Em certo encontro, acompanhando Lígia Silva, do Quilombo Família Silva, a uma visita ao Ministério Público, como forma de apoio, foi possível compreender as dificuldades que a comunidade segue enfrentando. A prefeitura tentou, por vezes, cobrar IPTU do Quilombo, sendo que ele é, pela legislação local, isento para a comunidade. Conseguiram, ainda, a cobrança de uma taxa de lixo, que estava suspensa por liminar. A taxa de lixo não é especificada na lei, mas como vem especificada no IPTU, acredita-se que não deveria ser cobrada. Com a queda dessa liminar, a família enfrenta agora um novo processo contra essa cobrança e deve acabar pagando, para evitar a inclusão em cadastros de devedores. Esse é apenas um exemplo das práticas atuais que o poder público segue tendo com essas comunidades mesmo após a titulação. O não pagar, nesse caso, traz consigo uma série de consequências e conflitos, não só com o poder público, mas também com os vizinhos e dentro da comunidade, por exemplo.

“Outra conquista que as comunidades quilombolas aqui de Porto Alegre conseguiram, os quilombos são isentos do pagamento do IPTU, aqui em Porto Alegre. Foi bondade? Não, nós ocupamos o INCRA, na época eram 4 comunidades. Fomos recebidos na escadaria da prefeitura, nem no gabinete do povo negro fomos recebidos. Daí em 2014 sai a legislação que isenta as comunidades quilombolas de Porto Alegre de pagamento de IPTU. Isso é privilégio? Não, isso é uma mínima medida reparatória e compensatória, porque boa parte do nosso povo foi expulso para a periferia de Porto Alegre.” (Onir Araújo, advogado da Frente Quilombola, em fala durante o II Seminário da Frente Quilombola, 31 de março de 2019.)

Existe uma reivindicação geral, constatada no II Seminário da Frente Quilombola, realizado no Quilombo Lemos nos dias 30 e 31 de março de 2019, que se refere à precarização dos serviços básicos, como o supracitado (incluindo educação pública, saúde etc.). As demandas entre os quilombos urbanos de Porto Alegre são todas muito parecidas, por isso, no evento em questão, definiu-se a criação de um grupo que busque essa pauta comum no poder público – como um aquilombamento entre quilombos. O evento foi um marco para a cidade e para o movimento negro, tendo reunido lideranças de todas essas comunidades, da Vila Mapa (localizada na Lomba do Pinheiro) e de lideranças relacionadas à religião de matriz africana.

“As coisas se relacionam. Essas experiências foram fatores centrais para que nós avançássemos no desafio de constituir um coletivo como a Frente Quilombola. [...] De lá pra cá, tivemos um acúmulo e experiências que nos permitiram estar presentes em lutas importantes de irmãos e irmãs, como no Quilombo dos Flores, quando o Marista Assunção avança para tirar o campinho do caveira onde o pessoal plantava, jogava... E eles iam tirar todo mundo, inclusive as casas. [...] Eles tomaram 2/3 do território, onde se plantava, pra fazer um estacionamento. E a peleia segue. E o que a Janja passou nos Alpes em 2008... Nós temos sangue de irmãos e irmãs nossos, que a gente tem que honrar. [se emociona e pede desculpas]. A gente se lembra disso. É bom ver a Janja fortalecida, o quilombo avançando.” (Onir Araújo, advogado da Frente Quilombola, em fala durante o II Seminário da Frente Quilombola, 31 de março de 2019.)

Ainda que diferentes, todos esses são territórios negros, como constata Daniele Machado Vieira (2017). No sentido das pautas comuns, há um encontro de objetivos e necessidades que acontece entre as comunidades quilombolas e esses outros territórios, que existe também com as comunidades indígenas e com a população de rua. São comunidades diferentes, mas que possuem alguma interseccionalidade de necessidades.

No contexto histórico, nem sempre os quilombos surgiram após rebeliões, pois muitos eram consequentes de práticas de resistência, reprodução de modos de vida e criação de territórios próprios (O'Dwyer, 1995). Como disse Mara Lemos, em uma das conversas para a pesquisa aqui apresentada, a família vivia muito no “seu mundo”, ainda que tivesse uma ótima relação de comunidade com a vizinhança e com a instituição que hoje ameaça sua existência. Na plantação de comida, na reprodução de tradições vindas “lá de fora” ou nessa relação com o mundo externo, que surgem nos relatos, identifico a relação da comunidade entre si, com o mundo, com a cidade e com o território.

É importante ressaltar que a maioria das terras localizadas no Sul do Brasil não são de antigos quilombos, no sentido tradicional do termo (Leite, 1996). Isso é resultado também da constante necessidade de realocação, do movimento que houve do povo negro do interior para a capital, dentre tantos outros fatores. Apesar disso, segundo Leite (1996), não se deve invalidar o uso do termo, uma vez que ele engloba um vasto número de ações para os grupos que o abraçam. Achille Mbembe (2019) ressalta que, em situações de crise, o ato de manter-se em movimento é questão de sobrevivência, pois parar é um risco. Nesse caso, ele se refere à história da África, mas esse pensamento é visível no modo de viver dos quilombolas durante a escravatura, visto que estar preparado para mover-se era, afinal de contas, além de questão de sobrevivência, uma luta pela liberdade.

As famílias quilombolas “compartilham experiências de vários tipos, como trajetórias comuns, situações de discriminação e superexploração, circunstâncias de desencontros e desarticulações grupais”

(Leite, 1996, p. 117). Essas experiências atuam na formação do quilombo e na elevação desse termo como identidade política. Mais do que somente o processo de confronto com o sistema escravagista, as comunidades contribuíram tanto “pelo histórico de negociação para a territorialização emancipatória quanto pela disposição de contraposição guerreira” (Anjos *et al.*, 2008, p. 176).

O surgimento da identidade histórica de uma comunidade “remanescente de quilombo”, atualmente, vem como resposta às situações de confronto com grupos que buscam formas de controlar o território, criando uma necessidade de resistência. É o contato entre etnias, dentro de uma estrutura de racismo, com tentativas de usurpar os territórios tradicionalmente ocupados, que cria a necessidade de retomada dessa identidade, bem como do vínculo com um passado de escravidão. A estrutura dos quilombos demonstra uma mudança não só nos conceitos, mas nas formas de (re)organização para continuar existindo sobre aquele território, sendo que somente com essas transformações lhes foi possível resistir (Carvalho; Weimer, 2005).

Por essa razão, é preciso “entender o que pode significar o valor de se fazer representar a si mesmo como membro de uma comunidade quilombola”. Da mesma forma, compreender “as terras de quilombo como signos positivos de vida organizada, que referem ao aspecto comunitário da ocupação, inclusive, pela importância do vínculo sócio-histórico das comunidades dos quilombos (Chagas, 2018).

Nesta direção de se visualizar as terras de quilombos em sua representatividade étnica e socioterritorial, o ponto de convergência alcançado diz respeito ao entendimento de que, quanto mais conhecemos a experiência histórica das comunidades quilombolas, mais aumentamos as chances de efetivação do reconhecimento territorial que lhes é devido (Chagas, 2018, p. 25).

Ao contrário do que a utilização de “remanescente” possa sugerir, com toda a sua referência aos resquícios do passado escravagista, essa significação “emerge como resposta atual diante de uma situação de

conflito e confronto com grupos sociais, econômicos e agências governamentais, que passam a implementar novas formas de controle político e administrativo sobre o território que ocupam e com os quais estão em franca oposição” (O’Dwyer, 1995, p. 121).

O termo vem acompanhado de uma identidade política relacionada às experiências das comunidades negras e ao histórico escravagista. Mais do que um passado que precisa ser lembrado, o quilombo se torna uma forma de exigir reconhecimento e reparação (Leite, 2000). De certa forma, é uma mudança de perspectiva do individual para o coletivo, um tensionamento do conceito de direito individual em favor do bem coletivo, constringendo o Estado jurídico moderno, consolidado sob a proteção do individualismo e da garantia desses direitos individuais. Essa individualização dificulta a busca por direitos, e o aquilombamento vem como possibilidade de solução e construção coletiva de pautas conjuntas.

Além disso:

O imaginário do quilombo, conectando-se às lutas cotidianas, fornece bases para a construção da autoestima, a conquista de uma identidade na diáspora [...]. Se, por um lado, para os próprios afrodescendentes trata-se de um processo de autoconhecimento, por outro, traduz-se em maior engajamento na luta pela inclusão social, pela igualdade social na diferença cultural (Leite, 2002, p. 23).

O conceito de quilombo aqui não é tratado especificamente em sua relação com o período escravocrata, uma vez que essas comunidades resistem até os dias de hoje e essa luta em muito difere daquela necessária neste período. Foi somente por causa dessa resistência e das mudanças que ocorreram, tanto nos quilombos como nas formas sociais de segregar, em termos espaciais, as comunidades negras, que se tornou aplicável o artigo 68 da Constituição Federal nos laudos antropológicos que se referem a comunidades quilombolas (Carvalho; Weimer, 2005). Isso ocorre mesmo que essas comunidades sejam remanescentes de quilombos e tenham, como é o caso da Família Lemos,

um histórico um tanto recente ligado à escravidão dentro da própria família; e que, mesmo após a abolição, a avó e a mãe de Sandro, Valéria, Mara e Sônia de Lemos tenham permanecido em sistemas de trabalho análogos à escravidão, com pouco ou nenhum pagamento, pouca ou nenhuma folga e trabalhando praticamente pelo alimento.

Evidenciando essa relação ancestral com o período escravagista, ainda que não seja o foco principal deste estudo, há a ligação, ainda nos dias de hoje, entre o Quilombo Família Lemos e o Quilombo de Maçambique, a comunidade de onde Délzia e a mãe vieram e onde parte da família continua vivendo. É possível verificar isso nas memórias de José Enir Ribeiro, primo de Délzia:

“A mãe contava que de onde a irmã dela morava em Porto Alegre, dava pra ver o Beira-Rio. [...] Aí teve uma excursão que nós fomos pra Gramado, eu sempre fui gremista, né?! Aí tinha uns que queriam ir no Olímpico, e os colorados, no Beira-Rio. Aí eu digo, (até comentei com a minha esposa, esses tempos) aqui pro lado, perto do Beira-Rio aqui, eu tenho uma tia, irmã da minha mãe. Falei, né, que a mãe sempre comentava. Que a irmã dela, que era a tia Julica [Anna Júlia] morava pertinho do Beira-Rio. Ainda comentei com os outros lá: aqui tem meu sangue, aqui pra esses lados aqui. [...] A mãe sempre dizia, tem a minha irmã que mora em Porto Alegre, tem a minha sobrinha [Délzia], tem os netos da minha irmã. E eu fui pro Beira-Rio já me lembrando disso.” (Entrevista realizada por Sérgio Valentim no Quilombo de Maçambique, Canguçu/RS, em outubro de 2018.)

Sigo a linha de pensamento que liga essas comunidades a uma ancestralidade, criadora de uma identidade cultural e política, que se relaciona diretamente à ideia de pertencimento ao território e à noção de territorialidade, como coloca Beatriz Nascimento (2006). A identidade étnica do grupo é tida como uma das características dessa organização social, surgindo como modo de situar diferenças entre a comunidade e “o outro” e sendo, essencialmente, uma forma de organização, em que o grupo elege os símbolos que o representam.

Não existe uma “cultura pura”, uma essência, como muitas vezes se tenta construir para os povos tradicionais, pois cada grupo étnico,

dentro desses povos, elege para si os símbolos que o representam e o mobilizam, que fazem sentido em suas trajetórias e memórias coletivas (Barth, 2000). O ser quilombola não é um ser mitológico, cristalizado no tempo, com uma identidade específica. A identidade das pessoas que fazem parte de uma comunidade quilombola depende das escolhas e dinâmicas do grupo em si. Além disso, é produzida em circunstâncias históricas, inter-raciais, políticas e econômicas específicas de cada grupo. O pertencimento a esses grupos étnicos é possível no reconhecimento e no autorreconhecimento.

Com base nos conceitos apresentados por Barth (2000), Roberto Cardoso de Oliveira (1976 *apud* Nunes, 2013) fortalece a ideia de que a identidade étnica é criada a partir do contato ou da “fricção” com a relação com o outro, dentro do conceito de fronteira étnica. A identidade contrastiva surge daí. Percebe-se, portanto, o conceito de quilombo como

forma de organização social referente a um determinado grupo étnico que adquire sentido para seus integrantes na medida em que os mesmos são constrangidos pela sociedade envolvente e têm a sua existência ameaçada em virtude da espoliação dos territórios tradicionalmente ocupados (Carvalho; Weimer, 2005, p. 17).

Essas comunidades aderem a esse processo de busca de suas origens e ancestralidade “para propor identidades afirmativas, que politicamente estão atreladas à busca de manutenção da diversidade cultural e das identidades específicas diante dos processos de globalização e heterogeneização cultural (Marques, 2006, p. 36).

Vale destacar que a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) criou um Grupo de Trabalho (GT), em 1994, visando suprir essa demanda de reavaliação da ideia de quilombo, bem como da elaboração de laudos antropológicos. Após esse momento, os antropólogos desse GT definiram em um documento os parâmetros para o trabalho de campo nesse sentido (O’Dwyer, 1995). Segundo esse documento:

o termo “quilombo” tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupo, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo “ressemantizado” para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. [...] Contemporaneamente, portanto, o termo “quilombo” não se refere a resíduo ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. [...] No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade (O’Dwyer, 2002, p. 18).

Os níveis de análise colocados por Carvalho e Weimer (2005) para o Quilombo Família Silva abrangem as esferas de micro, médio e macro. No primeiro nível, estão as interações sociais e os fatores de aceitação e rejeição de identidade étnica (como preconceito), que inclui as relações de microrrelações (família, vizinhança etc.). O segundo diz respeito à organização e mobilização étnica, em que há o agrupamento por proximidade, parentesco, entre outros. Por fim, estão as relações do grupo com o regime em que se insere.

Tanto na Família Silva quando na Família Lemos, a origem comum fica fácil de se definir, pois é estabelecida pelo parentesco, sendo esse o fator de agrupamento e que dá o contexto da territorialidade. Ambas as famílias são compostas majoritariamente por população negra, descendentes de escravizados, e essa é a origem que dá a base para a resistência de suas terras. As pessoas não negras se relacionam à família enquanto familiares, por meio de alianças, amigos e apoiadores da causa.

Essa metáfora de família, que norteia os dois grupos, é uma fonte primária da etnicidade. Aqui, é importante ressaltar, se utiliza a palavra “família” com sentido de “família ampla”, entendida por Minuchin e Fishman (1990) como uma estrutura familiar que em geral tem fronteiras indefinidas. Essa é uma configuração extensa de família que existe em contrapartida a um modelo nuclear, que vem como característica, em geral, de famílias em situação de vulnerabilidade social, de comunidades periféricas e do interior. Ocorre assim uma menor delimitação de fronteiras na família extensa, cujas repercussões individuais não serão tratadas aqui, uma vez que, no caso da Família Lemos, ainda que se trate de uma família extensa, há a criação de identidade individual de núcleos familiares devido à separação das casas dentro do território. Os termos “família ampla” e “família extensa” são colocados aqui como sinônimos, para caracterizar o formato familiar em que vários núcleos familiares compõem uma “grande” família vivendo no mesmo território.

Miriam Hartung (1996) apresenta o conceito de família extensa relacionado às comunidades quilombolas ao se referir à Família Fortunato, da cidade de Garopaba, em Santa Catarina. Ela contrapõe a família extensa à família conjugal, que aqui é apresentada como sinônimo de núcleo familiar. No caso estudado pela autora, identifiquei semelhanças com as comunidades locais, especificamente com a Família Lemos, objeto deste estudo, em especial quando ela traz a fala dos Fortunato dizendo que “aqui é tudo parente”.

Segundo Lévi-Strauss (1976), para que exista uma estrutura de parentesco, é necessário verificar nela estes tipos de relações humanas: consanguinidade ou aliança (afinidade). O parentesco não é um fenômeno estático, e esses tipos não possuem a mesma relevância em todas as culturas, mas fornece, em geral, o princípio que regula as relações sociais. O sistema de parentesco torna-se assim um sistema de linguagem, tomando sua forma própria de acordo com a cultura em que se apresenta, não sendo universal.

O princípio de família extensa como norteador dos arranjos residenciais é comum em comunidades quilombolas. Família extensa é

uma unidade composta por duas ou mais famílias nucleares (que, no caso, são ligadas por laços consanguíneos). O “arranjo residencial compreende diversas famílias nucleares e consanguíneas morando em um espaço comum, ou seja, o sítio” (Gusmão, 1996, p. 38), sendo que o elemento fundamental para ele é o parentesco.

Para Radcliffe-Brown (1924 *apud* Lévi-Strauss, 1976), há uma “família elementar”, composta pelo que se denomina aqui de núcleo familiar, e as relações secundárias, terciárias etc. a partir desta. Um “sistema de parentesco não consiste nos elos objetivos de filiação ou consanguinidade dados entre os indivíduos; só existe na consciência dos homens, é um sistema arbitrário de representações, não o desenvolvimento espontâneo de uma situação de fato” (Lévi-Strauss, 1976, p. 69). O parentesco se estabelece e se perpetua pelas modalidades de aliança. O que é elementar nessas relações não é propriamente a existência de núcleos, termos ou “famílias elementares”, independentemente da terminologia que se acredite mais apropriada, mas a relação entre estes.

As relações de apadrinhamento entre iguais ou com pessoas de outros grupos sociais se popularizaram no período pós-escravidão como forma de ampliar ou consolidar contatos, garantindo alguma segurança por intermédio da expansão dos laços de afetividade (Carvalho; Weimer, 2005). Além disso, durante o período escravocrata, as famílias eram frequentemente desmembradas, criando um sistema de apadrinhamento entre iguais e formando “famílias” sem laços sanguíneos. A escravidão era, afinal de contas, um projeto de indivíduos, não de famílias “formais”, por isso constituir um grupo como tal era um ato de resistência.

Cabe recuar no tempo para sublinhar que um dos atos ardis do regime escravagista foi a subtração da informação da etnia do escravizado, inclusive separando e dispersando geograficamente as pessoas com um mesmo pertencimento identitários, em diferentes localidades, com interesse de forçar que elas não pudessem exercer sua identidade (Chagas, 2018, p. 23).

É relevante destacar que a separação de famílias e a troca de sobrenome de crianças foram atos cruéis e ardilosos que tiveram consequências ainda piores do que a separação das etnias, visto que impossibilitaram o reencontro desses indivíduos com sua ancestralidade ou seus familiares, por exemplo. Isso era feito para demonstrar a posse do escravo ou “apadrinhado” (uma vez que, mesmo com o fim do sistema escravagista, a prática persistiu), assim como para garantir que essa pessoa (ainda que desumanizada sob a forma de escravizado) ficasse durante várias gerações na família e, ainda, eliminar o laço familiar e a possibilidade de que essas famílias voltassem a se reunir posteriormente.

Diferentemente do apadrinhamento que acontecia (e acontece) entre pares, com vistas à proteção da criança, o apadrinhamento nesse contexto era ferramenta de desumanização e escravização/servidão. Nesse processo de desumanização, em que as pessoas eram passadas como herança pelas famílias, os negros, índios e as mulheres eram colocados no campo da natureza, já o homem branco ocidental figurava no campo da cultura, da humanidade e da superioridade. É a desumanização de todo um povo e, portanto, a banalização de atos de extrema crueldade em sua direção que torna possível que uma classe dominante faça livremente tais práticas.

O ato de seguir no território, apesar das investidas pela saída da comunidade, é tido como ato de persistência, que reflete “a luta contra a exclusão social sofrida pelas pessoas que compõem o grupo, situação agravada pela sistemática expulsão das populações negras e pobres promovidas pela lógica do crescimento e urbanização da cidade” (Carvalho; Weimer, 2005). A categoria “negro” no Brasil (e em diversos outros lugares) vem cheia de estigma⁴, englobando a história dos africanos e seus descendentes, durante a escravidão, mas também representa a identidade social, o poder de resistência e persistência. Para as comunidades quilombolas, a autodefinição como remanescentes de quilombos visa ao reconhecimento de direitos enquanto cidadãos. Segundo o decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003:

.....

4 Sobre o tema, ver: Bernd (1984); Nascimento, E. (1981); Nascimento, A. (2002).

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

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

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, são levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental (Brasil, 2003).

A ministra Rosa Weber (2015), em voto emitido em seção do Supremo Tribunal Federal (STF), defende a autodefinição e coloca que esse critério não é arbitrário, sem fundamentação ou viciado. Isso porque, além de ser uma metodologia reconhecida pela antropologia, “estampa uma opção de política pública legitimada pela Carta da República, na medida em que visa à interrupção do processo de negação sistemática da própria identidade aos grupos marginalizados, este uma injustiça em si mesmo” (Weber, 2015, p. 33).

Dentro de uma perspectiva das sociedades complexas, compreendendo a cidade como fluxo, em contraste à proposta estática de uma paisagem urbana com data de fundação, que permanece nos mesmos moldes desde o colonialismo. Seja no espaço ou no tempo, a sociedade moderna é marcada por fluxos, “e são justamente os fluxos de discursos, acadêmicos e não acadêmicos, políticos e cotidianos, que vêm revelar, através da reflexividade de nossas populações, a face humana da globalização” (Hannerz, 1996 *apud* Marques, 2006, p. 38).

Na metrópole, a antropologia não coloca mais o outro como distante e exótico, pois “não há posição de exterioridade, assim como não há identidades estáveis nem localizações fixas. Há apenas deslocamentos e fluxos. A cidade é o contexto vivido com a pluralidade de

alteridades, com aquele que eu não conheço, mas que não é excluído” (Rocha; Eckert, 2006, p. 460).

A heterogeneidade da sociedade complexa moderno-contemporânea, manifestada dramaticamente nas grandes cidades e nas áreas metropolitanas, aponta para as dificuldades e as limitações de uma ação pública responsável pela defesa e pela proteção de um patrimônio cuja escolha e definição implica necessariamente arbítrio e, em algum nível, exercício do poder (Velho, 2006, p. 246).

Esse pensamento se enquadra no que esta obra traz referente aos territórios de comunidades tradicionais, no caso, quilombolas. A dificuldade da política pública no sentido de preservar as culturas e os modos de viver, ainda que sem barrar a urbanização que, de certa forma, parece até imparável, é algo a se refletir. Afinal, um dos problemas que afetam os bens patrimoniais, tanto quanto as comunidades, é a questão imobiliária, “essa pressão de ocupação do solo urbano, até certo ponto inevitável no desenvolvimento do capitalismo, é o centro das principais dificuldades e polêmicas na política de proteção e preservação cultural e ambiental” (Velho, 2006, p. 240-241). Trata-se não de culpabilizar empresas imobiliárias e inviabilizar seus empreendimentos, mas, sim, de limitar a influência que esses interesses têm dentro da cidade e o quanto eles mobilizam e excluem.

A cidade de Porto Alegre, por exemplo, não surgiu no mapa somente após a sua fundação, como se, na data, fosse magicamente ocupada, ignorando a população nativa que aqui vivia, ou seja, os povos originários indígenas que sofreram nas mãos dos colonizadores, sendo, posteriormente, expulsos, mortos e apagados da memória da cidade. Além disso, a população negra já se localizava na capital antes de sua data de fundação oficial, conforme registros encontrados por Daniele Machado Vieira (2017).

Foram essas populações que construíram a cidade, ocupando as terras, construindo os prédios coloniais que ainda hoje sobrevivem e urbanizando o espaço antes do “urbano” chegar oficialmente, antes de alguém o fundar.

Os quilombos, inicialmente, eram as comunidades formadas por escravizados fugitivos ou libertos, que se localizavam à margem (próximos) das cidades ou em locais mais afastados, em meio à vegetação, sempre prontos para uma fuga. Isso, muitas vezes, fez com que os espaços encontrados (quando, em momento de fuga, eram abandonados pelos quilombolas) fossem facilmente urbanizáveis. Assim, as comunidades negras “preparavam o terreno” para a urbanização que estava por vir, tornando esses espaços facilmente incorporáveis às cidades (Campos, 2005).

O quilombo, como espaço tradicionalmente de resistência, não implicava necessariamente a permanência num mesmo local, mas estabelecia, entre os presentes, uma relação. Essa flexibilidade quanto à fixação do local se dava, em grande parte, devido à necessidade de fuga iminente durante o sistema escravagista. Nesse período, os habitantes de quilombos estavam sempre preparados para a fuga, levando somente o necessário. Dessa maneira, muitas comunidades foram mudando de lugar, como nômades. Conforme eram descobertas pelas fontes de opressão da época ou engolidas pela urbanização das cidades, mudavam-se para outros locais. Esse é um dos motivos pelos quais não faz sentido, atualmente, a ideia de que seriam quilombos somente as comunidades estabelecidas na ocasião da abolição da escravidão – ou da formalização dessa abolição –, uma vez que é sabido que as tendências das frentes abolicionistas vinham há muito pressionando o Estado para tanto.

A concentração de escravizados nas metrópoles (no Rio de Janeiro, por exemplo, assim como em Porto Alegre) tornou possível a ocupação de áreas que até então se encontravam desabitadas. Devido a essa dinâmica quase nômade, mais por obrigação e reação do que por opção dos quilombos, foi ampliada a malha urbana das cidades (Campos, 2005).

Espaços estigmatizados dentro da cidade, ao longo dos séculos, configuraram sua resistência em razão da permanência – mesmo que, para tanto, precisassem mudar de local. Nesse segundo caso, a permanência vem mais no sentido de seguir existindo enquanto comuni-

dade do que de permanecer num mesmo lugar para sempre, com essa desterritorialização frequente e, muitas vezes, violenta. Tratando-se de uma ação de luta, o quilombo na época da escravidão era foco contínuo de confrontos com as forças da ordem, causando seu deslocamento frequente (Campos, 2005). Originalmente, os quilombos se encontravam por toda a América (Moura, 1987), tendo surgido com o sistema escravagista. Seu conceito tradicional define que um quilombo seria qualquer habitação de negros fugidos, desde que passando de cinco habitantes e em área despovoada.

Mais do que um sinônimo de resistência guerreira, esses espaços simbolizavam um esforço extremo para a sobrevivência dos grupos, com formas de vida e modos de organização próprios (Sodré, 1988). Eles vinham, além disso, como forma de manter viva a cultura negra, bem como a religião, por exemplo, que não podia ser praticada livremente enquanto o povo era mantido escravizado. A escala temporal desses territórios variava muito, podendo ser de um século, como o Quilombo dos Palmares, ou somente dias, como eram os casos de comunidades menores (Campos 2005).

O conceito de território está intimamente ligado ao pertencimento, não sendo necessariamente relacionado à posse, e sim à apropriação – mesmo porque a posse foi dificultada (e praticamente inviabilizada) durante longo período após a abolição. A territorialização é, assim, o ato de dado segmento social de apropriar-se de um espaço. A territorialidade, por outro lado, se refere à tomada de consciência do espaço de vida, seja por meio de representações, projetos ou imagens (Cara, 1994). A relação entre espaço e tempo seria fundamental para o desenvolvimento da territorialidade, no caso de uma territorialidade espacial.

Pensando a situação dos quilombos contemporâneos, além dessa característica nômade dos quilombos durante o período escravocrata, há as forças que ocasionaram mudanças de área: pressão do poder público e privado, aumento de impostos em áreas que se tornaram urbanizadas e valorizadas ao setor imobiliário, regras de estética e “higiene” das edificações, êxodo rural causado por dificuldades de romper

com a lógica escravocrata no campo etc. As comunidades urbanas que existem até hoje, com histórias de mais de 60 anos de permanência no local (como é o caso dos quilombos Lemos e Família Silva) ou ainda mais (Quilombo do Areal, por exemplo), são exemplos de resistência. O resistir, além do pertencer, é característica central do quilombo.

Por outro lado, é possível verificar que, mesmo após a abolição, o sistema de trabalho análogo à escravidão ou miseravelmente pago ainda permaneceu. Em diversos estudos, percebe-se que os ex-escravizados (assim como seus descendentes) continuaram sendo discriminados pela sociedade, que não se importava se eles eram nascidos no Brasil ou não, bem como o tom de sua pele negra. Ribeiro (1996) considera ainda que o movimento de alforria do campo pode ter sido responsável por gerar grandes injustiças sociais, devido à restrição que foi colocada ao acesso à terra.

Com a necessidade de seguir trabalhando nas mesmas fazendas, ainda por valores irrisórios, muitos negros acabaram por contentar-se com terrenos baldios, onde foram construídos quilombos e desenvolvido o plantio para subsistência. Além disso, a cada acampamento, enfrentavam a repressão dos fazendeiros e da política, que os expulsavam, obrigando uma migração para outra terra com o mesmo fim (Ribeiro, 1996). Essa exclusão dos homens negros livres do acesso à terra era essencial para que eles seguissem atuando como mão de obra reserva e barata, visto que o escravizado (ou ex-escravizado) seguia sendo a solução ideal para a exploração, já que a ele não era permitido a posse, apenas ser possuído (Cunha, 1986). Essa soma de fatores acabou por culminar na condição de miséria dessa população, o que causou queda na população negra.

A Lei de Terras, editada em 1850, que impedia que o negro escravizado tivesse posse de terras, continuou a ser praticada pelo Brasil, não permitindo que quilombos (rurais ou urbanos) fossem de seus ocupantes, uma vez que somente a população branca teria direito à propriedade. Segundo Mattos (1998, p. 328), “como se planejara desde a lei de terras, para os libertos, as alternativas eram empregar-se nas antigas propriedades escravistas, desde que não reunissem condições para a aquisição de pequenas propriedades”.

Essa lei fez com que negros fossem expulsos dos locais escolhidos para viver e tornou a apropriação de espaço um ato de resistência contra essa violência, contra esse racismo estrutural. Considerando uma temporalidade diferente, mesmo após o fim da escravidão, a segregação residencial e social de populações negras continuou por meio de outras medidas, que implicaram deslocamentos após expulsões, aumento de impostos e critérios estéticos e estruturais de moradias, implementadas pelo poder público. A partir disso, houve a realocação desses grupos, seja pelo próprio poder público ou por eles mesmos, dentro de terrenos vazios mais afastados do perímetro urbano (Carvalho; Weimer, 2005).

A antropóloga Miriam Chagas (2018) corrobora tal premissa, colocando que, durante o período colonial, as terras quilombolas eram fortemente combatidas pelo sistema escravagista. Ela coloca que foi criado um ataque à sua existência, que causou danos à integridade física e psicológica de quilombolas, assim como à sua identidade. Excluíram-se, assim, as possibilidades de que os ex-cativos pudessem ascender socialmente por meio do trabalho livre, uma vez que precisaram aceitar trabalhos mal remunerados em regime análogo à escravidão. Mesmo com o fim da escravidão, essas medidas de impedimento de posse de terra e de remoções mantiveram a característica de movimento às comunidades quilombolas.

Isso pode ser verificado nos depoimentos da Família Lemos, quando contam que a mãe, Délzia, de 8 anos, trabalhou com a “mãe véia” (Anna Júlia, a avó) numa casa de família. Esse trabalho de baixa remuneração e a busca por melhores condições de vida e trabalho foram as razões para a migração dela para a cidade – nas décadas de 1940 e 1950, se observa um grande movimento de migração de população negra para a capital –, para a vida nos quilombos urbanos, cortiços, becos e bairros de periferia. Délzia, ao mudar-se para a capital, casou-se com Jorge e iniciou a vida na Lomba do Pinheiro, onde ele vivia com seus pais, e depois no território que hoje é o Quilombo Família Lemos. É importante ressaltar que mesmo que essas comunidades tenham se constituído no território com a migração do campo para a cidade, a

existência e persistência por décadas no local e a formação singular e de identidade relacionada ao território têm grande importância para a comunidade negra como um todo.

Sodré (1988) avalia que, ainda que a difusão cultural tenha ganhado espaço, os direitos considerados como básicos foram ignorados, sempre baseando-se no discurso de igualdade. Durante o período imperial, e em parte do período republicano também, essas manifestações culturais étnicas só eram permitidas com autorização policial. Ocultar essa cultura viabilizava um pensamento modernista de homogeneização, que foi praticado nas moradias devido ao pensamento higienista das cidades, removendo populações negras das áreas centrais e mais valorizadas.

Essa homogeneidade civil (Cunha, 1986) e o esforço de reproduzir a Europa no Brasil (Sodré, 1988), ainda que de forma falha, criaram essa “ideologia do embranquecimento” (Burlamarque, 1837 *apud* Cunha, 1985), chegando ao mito da miscigenação. Diz-se como “mito”, uma vez que a miscigenação ocorreu de fato, mas não só não garantiu uma democracia racial como foi realizada para “embranquecer” a população. Entre as décadas de 1920 e 1930, o conceito de “cultura” de Gilberto Freyre foi amplamente difundido entre intelectuais brasileiros e, com isso, enfatizou-se a presença de diferentes identidades coletivas no país, valorizando a miscigenação como algo positivo, demonstrando que havia um “caráter flexível e democrático de suas relações sociais”. Assim, a “miscigenação das ‘raças’ branca, índia e negra deixava de ser considerada um problema médico e degenerativo a ser solucionado com o desejado processo de embranquecimento da população, como anteriormente proposto pela Escola de Recife no final do século XIX” (Guimarães, 2012, p. 301).

Houve uma busca por substituir os escravizados por trabalhadores brancos e livres (mão de obra europeia), ou seja, ao invés de empregar a força de trabalho que estava aqui, antes escravizada, colocou-se essa população à margem (ou a manteve escravizada, por meio do apadrinhamento ou do sistema de trabalho análogo à escravidão “por baixo dos panos” – ainda que fosse de conhecimento comum).

A facilitação da entrada de imigrantes foi, segundo Campos (2005), mais uma medida contra a população negra, uma vez que prejudicou consideravelmente o acesso dessa população às vagas de trabalho da indústria e do comércio. Foi, portanto, uma medida político-cultural, visando reforçar “a aparência branca da população” (Campos, 2005, p. 48). Além de ocuparem os postos de trabalho, os imigrantes acabaram por ocupar os “lugares dos negros na área central da cidade” (Campos, 2005, p. 70). Nessa época, surgiu o critério de “boa aparência” para vagas de trabalho, sendo que isso é um critério de exclusão do segmento populacional que fica fora do padrão desejado (tradicionalmente, a população negra).

Além disso, o impedimento da realização de tarefas urbanas atuou nesse sentido. Os libertos poderiam votar nas eleições primárias, por exemplo, mas não atuar como subdelegados ou serem eleitos, muito menos ingressar em ordens religiosas, ocupar cargo de alto funcionário do Estado etc. (Cunha, 1986).

A população negra, sendo um grupo que foi excluído também das oportunidades de trabalho, não tem o seu direito reconhecido, para se considerar incluída em relação a direitos mínimos, obtidos por outros grupos sociais. As instituições, assim, atuaram para reproduzir os valores responsáveis por manter grupos considerados subalternos em situação de precariedade de vida ao longo do século XX (e ainda hoje, observando as políticas e o racismo estrutural) (Campos, 2005).

Quando Estado e classe dominante acabam por impor o deslocamento compulsório e forçado da população de uma área da cidade, realocando-a em área periférica e distante, visam somente valorizar essa área. Essa decisão, portanto, é sempre política. Os quilombos estão presentes em território brasileiro desde o século XVI, permanecendo durante o sistema escravocrata e após seu fim. Apesar disso, diversas das cidades gaúchas, por exemplo, consideram que sua fundação seja europeia, ignorando que sua construção foi feita pela população negra, cuja memória tentou-se apagar ao longo dos anos. Dessa forma,

considerar o quilombo (espaço transmutado), o cortiço e a favela como formas espaciais de resistência ao poder constituído é restabelecer a lógica das classes populares, tornando os ocupantes desses espaços como sujeitos responsáveis pela história socioespacial das cidades (Campos, 2005, p. 66).

Essas comunidades mudavam de localização quando atacadas, mudando-se para áreas de acesso mais difícil. Esse movimento acabava por ampliar o território da cidade, facilitando a incorporação de territórios antigos, outrora ocupados por quilombos (Cunha, 1986), em um movimento contínuo de fluxo, ou seja, a urbanização da cidade passou pelos quilombos. Ignorar esse movimento e considerar somente o movimento das populações de elite são modos de apagar da história a população negra. É isso que ocorre, hoje, com a Família Lemos. O terreno limpo e cuidado por Jorge, onde ele construiu quatro casas, é cobiçado para urbanização e construção.

Associando-se a interesses de classes dominantes, o Estado definiu a utilização do solo urbano, excluindo parcelas da população, da classe mais pobre, majoritariamente negra. Esses grupos foram vítimas na questão da formação da identidade socioespacial, impedidos de “permanecer por longos períodos em uma parcela do solo urbano” (Campos, 2005, p. 77). Considerando essas medidas e a comprovada atuação do poder público nesse sentido, como exigir a permanência da população negra em um local desde a escravidão? Charlob (1996) e Campos (2005) demonstram que a cidade é fluxo não só de forma natural, mas, muitas vezes, por força do Estado também.

Existe um debate referente a um suposto “marco temporal” pressuposto, sob o qual só teriam direito à reivindicação das terras quilombolas (e indígenas) as comunidades que estivessem em ocupação das terras quando a Constituição de 1988 passou a vigorar. O contra-argumento se refere ao fato de que muitas comunidades foram expulsas de seus territórios originais antes da data. Essa medida foi julgada pelo STF no início de 2018 e rejeitada. Na mesma data, foram validados como constitucionais os ritos de demarcação de terras. Surpreende, no

entanto, que uma ação de inconstitucionalidade como tal tenha sido levada ao tribunal. Segundo o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), na data, 220 territórios quilombolas estavam titulados e outros 1,5 mil em processo de regularização, muitos há mais de uma década. Entre os pontos polêmicos questionados pela ação, estava a autodeclaração, que foi decidida como legítima. Essa foi mais uma tentativa de desmontar a política de reconhecimento quilombola. Nas palavras da prima de Sandro de Lemos:

“Quando a gente diz que é remanescente de um Quilombo, é porque nós somos a sétima geração [...] é porque a gente é um quilombo que saiu de dentro de quilombo, daí a gente entra na categoria de quilombos urbanos. Porque com as expansões territoriais, a gente veio se expandindo para as cidades”. (Katiúscia Ribeiro.)

Sendo o acesso à terra vetado para esse grupo, conforme dito anteriormente, a questão fundiária sempre foi colocada como uma questão policial e, mais, de cabo de guerra, em que a força do Estado, por meio de impostos e padrões de construção, por exemplo, forçou a saída da população negra das áreas mais valorizadas das cidades. No Rio de Janeiro, como em Porto Alegre, os cortiços foram uma forma de ocupação da população negra dentro da cidade, constituindo-se em quilombos urbanos (como é o caso do Quilombo do Areal, na capital gaúcha). No caso de Porto Alegre, cheia de territorializações, desterritorializações e reterritorializações, conforme será abordado a seguir, a desterritorialização vinha como estratégia de sobrevivência: “nem mesmo a concepção mais restritiva e colonial de quilombos deixaria de situar a fuga, o deslocamento, a desterritorialização no cerne dos processos da insurreição negra” (Anjos *et al.*, 2008, p. 175).

Essas comunidades quilombolas, que estão inseridas no meio urbano, estão num campo onde o contraste entre quilombolas e não quilombolas faz sentido, e isso acontece muito em razão do parentesco, reivindicando uma ancestralidade comum. Assim, as exhibições das “marcas étnicas acontecem em conjunturas nas quais faz sentido a gra-

mática do contraste, a qual distingue o espaço quilombola do resto da cidade na forma de uma oposição ‘nós’ versus ‘eles’, trazendo implícita uma história de resistência à estigmatização e ao racismo” (Anjos *et al.*, 2008, p. 168). Os moradores das comunidades respondem ao estigma com a “afirmação positiva da diferença étnica”, afirmando-se enquanto quilombolas. O reproduzir de práticas específicas e a forma como elas se integram a cada comunidade demonstram a especificidade do grupo.

É nesse sentido que as comunidades se colocam enquanto patrimônio histórico nacional, não só pelo modo de fazer e colocar-se no mundo, mas também por caracterizar-se enquanto memória viva “das possibilidades de pactos interétnicos na particularidade dos conflitos gerados pela escravidão no Brasil” (Anjos *et al.*, 2008, p. 176).

Territórios negros como patrimônio cultural

“Nossa Casa é humilde, não tem o esplendor das mansões luxuosas dos que nos querem tomar, mas aos olhos de todos os verdadeiros baianos, aos olhos do Brasil, possui uma riqueza inestimável. Aqui está a memória de um povo, aqui moram os Orixás que vieram da África em nosso amparo, em amparo de nossos ancestrais.

A pobre Casa Branca está cheia de sua glória”

(Antônio Agnelo Pereira, 1982, *apud* Hoshino, 2020, p. 24).

Essa discussão tem ainda outro viés. Os artigos 215 e 216 da Constituição Federal definem o enquadramento do patrimônio material e imaterial:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º **O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras**, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. [...]

Art. 216 **Constituem** patrimônio cultural brasileiro os **bens de natureza material e imaterial**, tomados

individualmente ou em conjunto, **portadores de referência à identidade**, à ação, à **memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira**, nos quais se incluem:

I – as formas de expressão;

II – os modos de criar, fazer e viver;

III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V – os **conjuntos urbanos** e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação. [...]

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos (Brasil, 1988, grifos meus).

No sentido da proteção à cultura popular e, conseqüentemente, da cultura material e imaterial dos segmentos que compõem o todo do “povo” brasileiro, as comunidades quilombolas se enquadram nesse conceito, uma vez que se constituem a partir das memórias coletivas das respectivas comunidades. Estas, conforme tratado anteriormente, conquistam a certificação, processo que tem início com a autodefinição étnica enquanto quilombolas, com base na identidade autorreconhecida e em contraste com “o outro”. Visa-se, então, tanto a visibilidade social quanto o reconhecimento público – prefeitura, Fundação Palmares, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

No caso das comunidades quilombolas, englobadas pelo conceito de comunidades tradicionais, a busca é pelo resgate de certo patrimônio histórico “não oficial”, resgatado pelos artigos da CF supracitados. Os artigos trazem o conceito de uma cultura que diz respeito aos meios de “criar, fazer e viver”, longe de conceitos exotizantes. Nesse caso, além dos quilombos, incluem-se outros territórios negros. Considerando-se

a definição de território enquanto espaço de pertencimento e de criação do simbólico, as casas de religião de matriz africana, ou terreiras, também podem ser consideradas enquanto patrimônio cultural.

Cabe ressaltar um ponto de vista relevante, lembrando que é necessária uma abordagem que inclua

a representação das figuras esquecidas da história e da cultura do Rio Grande, pois os 'índios' e os 'negros' ocupam um lugar interessante nas representações do passado, no imaginário coletivo, sendo marginalizados do ponto de vista da sua atuação no espaço geográfico e social (Cavignac, 2008, p. 2).

Para além da identidade étnica, há nesses grupos as representações simbólicas (e como poderia ser diferente?). Uma afirmação étnica é, antes de tudo, uma afirmação identitária advinda de uma vontade política que nem sempre está ligada à identidade individual, mas, sim, coletiva. A identidade étnica, no entanto, existe mesmo que fora de um grupo organizado. Mais do que isso, devido à integração social, as culturas se influenciam, e com as migrações (voluntárias e involuntárias), bem como com a separação de grupos identitários durante a escravidão, por exemplo, há alguns pontos culturais da memória que podem ter sofrido um apagamento. Por isso, não haver uma reivindicação nesse sentido não quer dizer que não possa acontecer a descoberta (ou redescoberta) de uma história e, assim, que se acione uma identidade (Cavignac, 2008).

Não seria, nesse sentido, a autodefinição uma redescoberta de história coletiva e de uma identidade coletiva? Trata-se, afinal de contas, de uma tomada de consciência a partir da busca de um passado recente, na memória do grupo, e da análise dos fatos vividos por esse grupo, ainda que não tenha sido pensado de forma crítica enquanto população. É a passagem de uma identidade étnica individual para uma coletiva, um grupo étnico, da dimensão subjetiva para a compartilhada. Assim, se dá a partir da recuperação da “versão da história contada pelos seus atores e descendentes, deixando um lugar privilegiado para a análise

de suas representações; registros narrativos de uma memória que foi preservada ao longo dos séculos de dominação” (Cavignac, 2008, p. 6). Esse foi, em parte, o processo da Família Lemos, ainda que se considere aqui que as memórias do grupo nunca foram esquecidas, apenas não foram analisadas por eles, enquanto identidade étnica.

O tempo passado parece se esconder nas entranhas da terra ou nas águas – lagoas, poços, túneis, fontes etc. Essa pesquisa pode ser estendida aos monumentos históricos ou aos sítios arqueológicos: marcos da memória e sinais de resistência de uma história que não foi escrita nem considerada digna de interesse pelos estudiosos (Cavignac, 2008, p. 14).

Para compreender esse tema, é preciso pensar na ética, derivando da reflexividade, que pressupõe que os habitantes estejam representados na política de patrimônio cultural, dentro das sociedades complexas. Além disso, no contexto atual, a promoção da identidade por meio de projetos culturais patrimoniais não pode ocorrer senão “marcados pela tensão do reconhecimento das alteridades, dos direitos humanos tanto quanto da trajetória e liberdade individual” (Rocha; Eckert, 2006, p. 464).

As questões patrimoniais são responsáveis ainda por criar desdobramentos sobre princípios éticos do direito à diferença, dos direitos humanos e da cidadania. A preservação da “matéria no tempo, o patrimônio, não pode estar descolado do trabalho de gerar sentido aos diferentes grupos sociais da dialética da duração dos lugares depositários da memória coletiva” (Rocha; Eckert, 2006, p. 461). Além disso:

a confiança dos habitantes em sua cidade depende da “circularidade dos sentidos” (Bakhtin, 1993), produzidos nas diferentes ações destrutivas e criativas (Nietzsche, *apud* Harvey, 1992), que transformam ou preservam os espaços que eles almejam, de lugares de referência identitária em que possam produzir formas interativas de viver uma trajetória coletiva e de narrativas intra e intergeracionais, em que reside a importância da informação democrática (Rocha; Eckert, 2006, p. 463).

A política de patrimônio imaterial permitiu, segundo Gonçalves (2012), que se patrimonialize basicamente qualquer coisa, como lugares, objetos, práticas e, inclusive, “pessoas”, conforme um programa da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), visando à proteção de indivíduos que controlem alguns saberes tradicionais. O autor conta que, inicialmente, a política de patrimônio cultural vinha de uma visão modernista que, embora preservasse o passado, estaria sempre objetivando o futuro e a criação de uma identidade nacional. Assim, entende-se que a patrimonialização ocorreu muito com um viés político, conforme a visão de sociedade e a imagem que se esperava passar. Nas últimas décadas, porém, “patrimônios associados a grupos sociais, a grupos étnicos, a grupos profissionais, grupos religiosos, a movimentos sociais vêm sendo reivindicados, estabelecidos e reconhecidos” (Gonçalves, 2012, p. 64), sem que para isso haja relação de uma identidade nacional em primeiro lugar.

Segundo a Unesco (2005, p. 35):

O patrimônio cultural e natural faz parte dos bens inestimáveis e insubstituíveis não só de cada país, mas de toda a humanidade. A perda, por degradação ou desaparecimento, de qualquer desses bens eminentemente preciosos constitui um empobrecimento do patrimônio de todos os povos do mundo. Pode-se reconhecer, com base nas respectivas qualidades notáveis, “um valor universal excepcional” a certos elementos do referido patrimônio que, por essa razão, merecem ser muito especialmente protegidos contra os perigos cada vez maiores que os ameaçam.

Mais do que bens, como fala essa definição, o patrimônio cultural se dá também por meio de práticas e identidades. O papel das políticas de patrimônio deve ser o de controlar o processo de transformação histórico e buscar a recuperação do que se encontra em ameaça de perda. Não estariam os saberes das comunidades tradicionais, bem como seus territórios e suas identidades, inseridos nisso? As políticas de patrimônio atuais, com o reconhecimento de patrimônios materiais e imateriais após as reivindicações da população negra, constroem a narrativa ofi-

cial e hegemônica, a história oficial, cheia de silenciamentos. Essa narrativa sustentou essas mesmas políticas nas décadas anteriores, a partir de uma lógica de patrimônio modernista e focada na criação de uma identidade nacional e amplamente comprometida com esse discurso.

Desde 1991, no Nordeste de Goiás, vive a primeira comunidade quilombola localizada em um sítio que foi considerado patrimônio cultural, os Kalunga. Essa é a maior área brasileira de comunidade quilombola, tornando-se um marco e um território único. A autodefinição do grupo é intimamente ligada à sua relação com “a terra, o território, a ancestralidade, as tradições e as práticas culturais” (Almeida, 2012).

Em 2012, havia 3.000 comunidades quilombolas, sendo 1.826 certificadas, num total de cerca de 2.2 milhões de pessoas. Somente em 2009, 30 decretos foram assinados pelo então presidente da República. Há, na comunidade Kalunga, o reforço da territorialidade por meio das práticas culturais, por isso esse quilombo se configura como um “geosímbolo”, ou seja, “um lugar, um itinerário, um acidente geográfico, que por razões políticas, religiosas, históricas ou culturais possui aos olhos de certos grupos sociais ou povos uma dimensão simbólica que alimenta e conforta sua identidade” (Bonnemaison, 1981 *apud* Almeida, 2012, p. 249). Diante dessa reflexão, fica a questão: não estariam todos os quilombos enquadrados nesse mesmo critério, tendo em vista a relação essencial entre território e identidade?

Em 1984, aconteceu o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, também chamado de Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação, localizado em Salvador, na Bahia. Até então, os tombamentos tinham, basicamente, uma ligação à cultura europeia. Um fato político por si só, o tombamento de um templo da cultura nagô causou a ampliação dos debates sobre preservação de bens patrimoniais. Não se pretende aqui entrar em detalhes sobre o reconhecimento desse patrimônio, mas é possível afirmar que os

limites físicos desses monumentos vivos que são os terreiros de candomblé ultrapassam muito o seu território de confinamento para se projetar e permear a sociedade

como um todo, mantendo-se, porém, o Ilê Axé como o lugar privilegiado da expressão sistemática dessa cultura (Dourado, 2011, p. 9).

É um monumento vivo e, como tal, dinâmico. Isso porque, mais do que um bem material, como território, prédios e objetos, se trata de um bem imaterial, cheio de práticas e saberes únicos. O tombamento aqui do território trata de buscar a preservação das práticas culturais presentes no local. Como nos processos de reconhecimento quilombo-la, este está permeado de racismo e especulação imobiliária, que ameaçava a remoção da comunidade religiosa de seu local sagrado. Nesse sentido “visível e invisível são como duas metades de uma cabaça (igba nla mejl), antes unidas, depois separadas pela violação de um tabu – segundo um mito de origem. Orum e ayê, embora diferentes, interpenetram-se, coexistem” (Sodré, 1988, p. 53).

O tombamento do terreiro Casa Branca foi cheio de dificuldades e teve uma longa espera. Por se tratar do primeiro desse tipo, além de ser um bem de caráter dinâmico, diferente da maioria dos patrimônios até então, foram realizadas diversas reuniões, bem como um laudo antropológico foi elaborado por Gilberto Velho (Dourado, 2011). O entendimento do conhecimento ligado a uma estrutura inerte contradiz o caráter dinâmico do candomblé e parece problemático que a análise de uma cultura de origem africana seja feita com base em preceitos europeus (IPHAN, 1986). Quando se pensa que, até esse momento, o estatuto de tombamento era aplicado a edificações de tradição portuguesa, principalmente em prédios coloniais, e a construções do Império e da Primeira República, esse caso se torna ainda mais emblemático. O terreiro Casa Branca, com uma tradição de um século e meio, participa ativamente da simbologia e dos imaginários do candomblé, tanto quanto de cultos de religiões de matriz africana como um todo.

Como relator, Gilberto Velho (2006, p. 238) coloca cultura como “fenômeno abrangente que inclui todas as manifestações materiais e imateriais, expressas em crenças, valores, visões de mundo existentes em uma sociedade”. Ele afirma que

no momento em que existe uma preocupação em reconhecer a importância das manifestações culturais das camadas populares, há que se reconhecer o candomblé como um sistema religioso fundamental à constituição da identidade de significativas parcelas da sociedade brasileira (Velho, 2006, p. 238).

Além disso, o autor destaca que o terreiro estava em pleno exercício de suas funções, por isso seu tombamento deveria servir como uma garantia de sua continuidade enquanto espaço sagrado. Diante disso, ele recomenda que se busque uma forma de adequação para fenômenos sociais que se encontram em processo permanente de mudança (não são todos?).

Durante todo o processo do Terreiro Casa Branca (Ilê Axê Iyá Nassô Oká) se ressalta a importância de as políticas de preservação de patrimônio serem aplicadas de forma a não endurecer o processo do terreiro e a preservarem uma de suas características essenciais, que é sua mutabilidade. Enquadrado na política de preservação de patrimônio material, esse bem específico é também, e principalmente, um bem de cultura imaterial, uma vez que o “valor” maior de um terreiro está em sua tradição, em sua cultura oral, inclusive em seu axé. A estrutura, nesse caso, vem como bem complementar a esse axé, portanto, mais do que apenas um espaço, é território de construção de significados e sociabilidades.

No dia 13 de junho de 2019, o Bembé do Mercado se tornou também patrimônio cultural. Trata-se de uma festa de matriz africana que ocorre no dia 13 de maio, desde 1889, em Santo Amaro da Purificação, na Bahia. A então presidente do IPHAN, Kátia Bogéa, afirma que “a celebração compreende uma multiplicidade de sentidos, a ser entendida e vivida de várias maneiras, sendo capaz de se integrar às histórias de vida de seus agentes entre si, na cidade e para fora dela, e por isso considerada uma celebração única” (*apud* Hermes, 2019). A tradição já era reconhecida pelo patrimônio histórico estadual desde 2012, sendo considerada o maior candomblé de rua do mundo, com a união de cerca de 40 terreiros (Hermes, 2019).

Tentar imortalizar uma cultura e uma estrutura é, realmente, um esforço sem fim. Afinal de contas, tanto os bens relacionados ao candomblé quanto os tipos de bens tombados estão sujeitos à ação do tempo e sofrem, mesmo que lentamente, as ações de suas mutações. Sua imutabilidade é não só um pressuposto abstrato como um tanto utópico. O tombamento de monumentos naturais incorre sobre a mesma questão, uma vez que seu dinamismo é inegável. Entender a cidade, os monumentos e a cultura como fluxo, sob a força do tempo, pode dificultar a lógica da preservação, mas se aproxima um tanto mais da realidade. O que é material e o que é imaterial são coisas ligadas, inseparáveis, por isso isolar um desses fatores pode fazer sentido no mundo teórico, mas dificilmente fará na vida real. Essa questão pode ser ampliada para todos os tipos de bens patrimoniais (Dourado, 2011). Com o tombamento do terreiro Casa Branca, há o reconhecimento da religião de matriz africana enquanto marco cultural e território negro, além de sua importância não só para o povo negro, mas para a história brasileira como um todo.

Diante desse contexto, é relevante destacar que a política de patrimônio não pode se limitar ao reconhecimento das edificações, mas, sim, deve ser ampliada ao reconhecimento do valor das memórias coletivas, da alteridade, possibilitando aos habitantes da cidade, tanto quanto “aos seus visitantes e passantes, sonhar a cidade, poetizar, mitificar, fabular, para instaurar a liberdade remitificante de ver, na tensão entre passado e presente, a possibilidade de participar de forma efetiva do projeto de humanização no trajeto da humanidade” (Eckert; Rocha, 2005, p. 467). Mais do que isso, a política do patrimônio deve reconhecer as alteridades, valorizar as memórias coletivas dos que fizeram as cidades como as temos hoje, dos que participaram de sua história e criaram, junto com a cidade, seus sentidos e identidades, fazendo assim esse tensionamento, esse contraponto entre passado e presente, para permitir um futuro onde todos possam viver e sonhar.

Porto Alegre: território negro de trajetos e deslocamentos

O reconhecimento dos quilombos como espaços da cidade é um passo para essa legitimação, uma vez que ajuda na preservação de costumes e da ancestralidade e na valorização das memórias da comunidade. Além disso, é fruto de empoderamento do grupo, visto que parte, necessariamente, do autorreconhecimento da comunidade como quilombola. Manter as tradições e as memórias vivas, mesmo em local de especulação imobiliária e sob recorrentes ameaças de perder a posse da terra, é de grande valor não só para esse grupo, mas para a metrópole como um todo – mesmo que algumas pessoas não reconheçam esse valor – e para a comunidade quilombola presente em todo o território nacional.

Ao acionarem o recurso da memória, os negros começam a desvendar os mecanismos de dominação que estimularam os “esquecimentos” e “lembranças” da sua “história coletiva”, sejam estes vistos sob a perspectiva nacional, regional ou local. Dessa maneira, abrem brechas para a ampliação do debate sobre a democratização da cidade, o direito e o acesso aos seus bens culturais e simbólicos (Nunes; Rocha, 2009, p. 25).

Nunes e Rocha (2009) defendem a tese de que as narrativas étnicas produzidas pelas populações negras e indígenas, na sociedade brasileira contemporânea, em virtude das ações afirmativas, provocam mudanças nos jogos da memória e nas disputas de poder pelos espaços da cidade. “A patrimonialização de áreas de remanescentes de quilombos, bem como daquelas destinadas às populações indígenas, tem conduzido diversos grupos urbanos a uma mobilização crescente pelo reconhecimento de territórios marcados por seus traços étnicos [...]” (Nunes; Rocha, 2009, p. 2).

Já que a totalidade da memória da cidade não é possível de ser recuperada, o que é possível fazer é recuperar memórias coletivas de grupos silenciados. Essa é uma tarefa tanto necessária quanto urgente, uma vez que

É através da recuperação das memórias coletivas que sobraram do passado (estejam elas materializadas no espaço ou em documentos), e da preocupação constante em registrar as memórias coletivas que ainda não estão vivas no cotidiano atual da cidade (muitas das quais certamente fadadas ao desaparecimento) que poderemos resgatar muito do passado, eternizar o presente e garantir às gerações futuras um lastro de memória importante para a sua identidade (Abreu, 2014b, p. 40).

É importante referir que a memória tem um caráter seletivo e subjetivo, por isso deve ser amparada por um resgate histórico, ainda que este não tenha caráter definitivo ou neutro. Além disso, o resgate histórico de um lugar só é possível por meio da investigação geográfica e histórica (Abreu, 2014b), ou seja, não basta a contextualização física do espaço, é preciso a localização no tempo. A essas investigações, cabe somar a recuperação de narrativas, que guardam a memória esquecida e a história apagada dos lugares. Amparar as lembranças com documentos é o que dá respaldo para essas histórias.

Conforme dito anteriormente, ainda que a fundação de Porto Alegre seja marcada a partir do surgimento das sesmarias, com a vinda dos açorianos, antes disso a terra já era ocupada por indígenas, que foram expulsos, seja pelas doenças trazidas pelos europeus ou pela violência empregada por eles. Assim, inicialmente, a cidade é dividida em três sesmarias – Jerônimo de Ornelas, Sebastião Francisco Chaves e Dionísio Rodrigues Mendes –, localizadas respectivamente ao norte, entre a Ponte de Pedra e o atual bairro Assunção (Ponta do Dionísio, na época) e na porção mais meridional do município.

Entender a cidade como fluxo parece a melhor forma de compreender o processo de ocupação e urbanização de Porto Alegre, uma vez que o mito fundacional só funciona a partir do apagamento dos povos originários. Além disso, é somente pelo fluxo que a urbanização da cidade ao longo dos anos pode ser explicada. Na cidade, “não há identidades estáveis nem localizações fixas. Há apenas deslocamentos e fluxos” (Rocha; Eckert, 2006, p. 460).

Esse “mito de fundação”, tão presente na memória coletiva dos moradores da cidade e amplamente reconhecido pelos que são de fora, elegeu açorianos e estancieiros como os sujeitos dessa história. Essa narrativa da colonização lusitana é assim sustentada, apagando a existência de outros grupos no processo de constituição da sociedade porto-alegrense, bem como da construção da cidade (Monteiro, 2006). Sendo que a

Produção historiográfica, que ao elaborar as experiências urbanas e a memória coletiva sobre o passado, minimizou, excluiu ou silenciou muitos “outros” sujeitos, como os ameríndios (guarani ou de outras etnias que viviam na região antes da chegada de portugueses e espanhóis), negros (africanos e afro-brasileiros, trabalhadores escravizados ou libertos) e imigrantes que chegaram, principalmente, entre a metade do século XIX e os anos 1930 (alemães, italianos, espanhóis, poloneses, russos e sírio-libaneses entre outros) (Monteiro, 2006, p. 134).



Mapa de Porto Alegre com a divisão de sesmarias | Fonte: Azevedo (2016).

Ademais, muito se fala sobre o bairro Colônia Africana como principal território negro da cidade de Porto Alegre, mas, ao se fazer isso, são esquecidos os outros territórios que eram presentes na mesma época que ele e os territórios que vieram antes e o processo de realocação das pessoas entre eles. Para compreender o meio urbano e a territorialidade como se tem em Porto Alegre atualmente, é preciso localizar, no tempo e espaço, as populações negras e os processos de sua remoção, que foram responsáveis pelos fluxos de realocação delas. Essa minimização da ocupação negra da cidade reduz a sua relevância no contexto de criação do espaço urbano como um todo.

Em relação ao Quilombo Lemos, esse processo fica evidente, uma vez que Anna Júlia e Délzia (respectivamente avó e mãe de Sandro de Lemos e suas irmãs), originárias do Quilombo de Maçambique, foram residentes em uma fazenda de seus empregadores, depois mudaram-se para a cidade e acabaram na capital, num momento histórico marcado pelo êxodo rural, em especial da população negra.

Sandro: *“É daí que vem toda a história, que minha avó trabalhou pra família Falcão, pro Roberto Falcão, que indicou meu pai pra trabalhar no Asilo Padre Cacique, onde eles moravam fora, bem afastado, naquela época só tinha bonde até a Igreja Menino Deus, meu pai tinha que caminhar a pé. E lá, também, onde eles moravam na Lomba do Pinheiro também ele descia e tinha que caminhar bastante, então era muito tempo caminhando, chegava cansado em casa. Por isso que ele foi para aquela área. Que não tinha Fase, não tinha Beira-Rio. Ali ele constituiu família com a minha mãe, plantou, teve criação de galinha, de porco, enquanto vivo”. (Entrevista realizada por Sérgio Valentim com Sandro Gonçalves de Lemos, Quilombo de Maçambique, Canguçu/RS – outubro de 2018.)*

Sônia: *“Ela [Délzia] veio [para Porto Alegre] já moça, e ela trabalhava junto, nas casas com a minha vó [Anna Júlia]. Daí ela conheceu o pai. E o pai trabalhava lá nas olarias. E era lá no interior da Lomba do Pinheiro”. (Entrevista realizada em 6 de junho de 2018.)*

A busca por melhores oportunidades e a quebra de relações de exploração de mão de obra seriam os grandes responsáveis por isso. Esse movimento é observado também na Família Silva, por exemplo, con-

forme a documentação analisada e os depoimentos colhidos em função do laudo antropológico emitido durante seu processo de titulação, amplamente referenciados no presente trabalho.

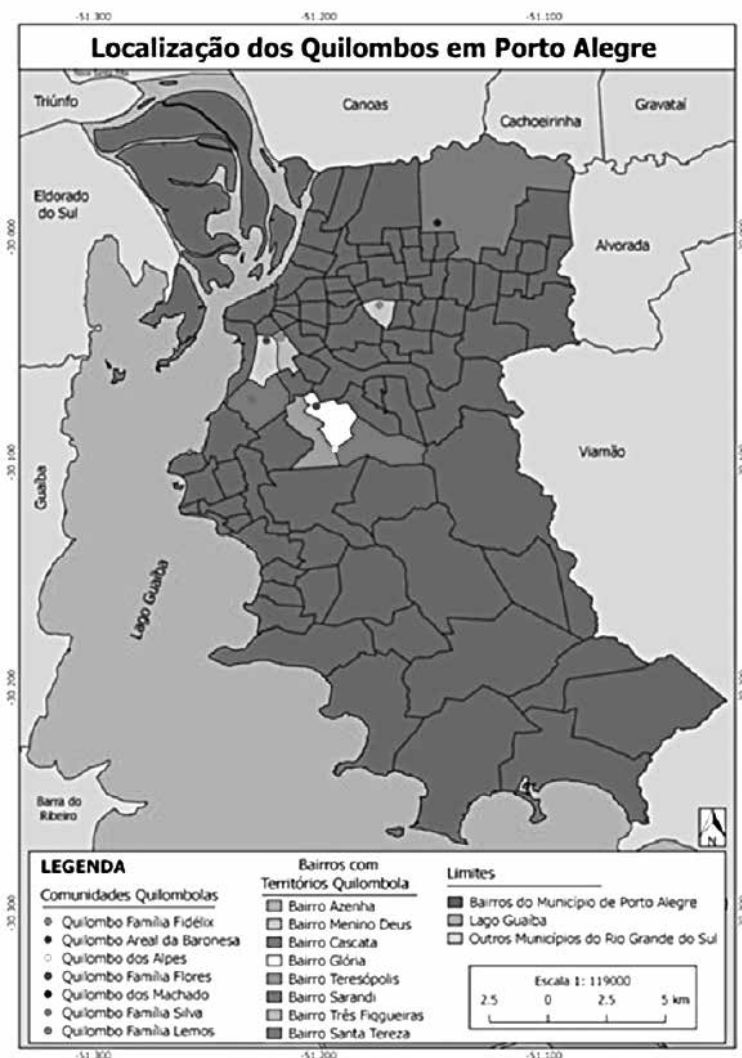
Ainda que no período inicial já houvesse as sesmarias ocupando as partes mais distantes do que é hoje o centro da cidade, foi nessa região que potencializou-se, inicialmente, a urbanização de Porto Alegre. Como cidade portuária, de fácil acesso, tendo sua localização no caminho para o litoral e o interior do estado, Porto Alegre foi facilmente transformada em centro comercial e, depois, em capital do estado. Foram essas características que fizeram com que a cidade recebesse muitos escravizados de além-mar, após seu sequestro em África ou para fins de comercialização. A questão territorial da cidade dá assunto para muitas obras, porém, aqui, pretende-se apenas rememorar um pouco da história das remoções do povo negro realizadas conforme a urbanização e valorização imobiliária ocorriam no local.

Muitas são as pesquisas sobre os territórios negros em Porto Alegre, mas, em geral, elas são focadas em um território específico, sem contextualizar o fluxo e a convergência destes no espaço urbano. A dissertação de Daniele Machado Vieira (2017) faz esse percurso, focando nos territórios negros em quatro momentos históricos – 1772-1890 (período colonial), 1897-1923 (a modernidade urbana), 1924-1937 (remodelação do centro) e 1941-1970 (urbanização do eixo sul) –, no entanto, não contempla o momento atual, com os oito quilombos urbanos localizados na cidade ou as casas de batuque/terreiras, importantes também para localizar essa população.

À época do trabalho de Vieira (2017), eram quatro territórios reconhecidos: Família Silva, Alpes, Fidélix e Areal, sendo que desde então foram certificados mais quatro quilombos. A localização desses territórios é, respectivamente: bairro Três Figueiras, divisa entre Teresópolis e Cascata, Azenha, Menino Deus e Lomba do Pinheiro. Verificando somente essa distribuição, é possível perceber que a população negra ocupou parte significativa da cidade. Além destes, há os seguintes quilombos: Flores, Machado e Lemos, localizados nos bairros Glória, Sa-

randi e Santa Tereza, conforme mostra a figura a seguir, elaborada pelo Núcleo de Estudos em Geografia e Ambiente (NEGA) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Depois disso, mais um quilombo foi certificado pela Fundação Palmares, o Quilombo Família de Ouro, que fica no bairro Lomba do Pinheiro.

A divisão utilizada por Daniele Machado Vieira (2017) tem maior foco em dois momentos históricos: colonial e república. Isso porque o período imperial ofereceu poucas mudanças na forma de estruturação da cidade de Porto Alegre, sendo que a implementação mais agressiva de mudanças na cidade começou no período republicano. Ainda assim, o período colonial é relevante, uma vez que nesse período os territórios foram ocupados pelos imigrantes, com o processo de expulsão (e genocídio) da população indígena que vivia em Porto Alegre.



Mapa de Porto Alegre com os 7 quilombos urbanos
Fonte: Núcleo de Estudos em Geografia e Ambiente (NEGA)/UFRGS.

Elaboração: NEGA (Núcleo de Estudos em Geografia e Ambiente)/UFRGS



No mapa exposto, percebe-se que apesar de dois dos territórios estarem em localização distante dos demais – Silva e Machado, que se localizam na proximidade de dois territórios negros que existem em épocas diferentes da cidade (Colônia Africana e bairro Sarandi) –, os outros cinco territórios se encontram um tanto próximos, sendo que, em comparação com o mapa das sesmarias, todos estes estariam dentro da Sesmaria de Sebastião Chaves. Os quilombos Lemos, Flores e Alpes ainda compartilham uma posição geográfica de encosta ou alta de morros, locais que eram de difícil acesso e, por isso, funcionavam bem como esconderijos de escravizados fugidos durante o período colonial ou eram terras de pouco interesse por parte do mercado imobiliário durante o período de “urbanização” da cidade, “sobrando” para a população mais pobre.

No fim do século XIX, após a assinatura da abolição da escravatura – ainda que se saiba que antes disso já havia diversos movimentos e iniciativas nesse sentido –, instaurou-se um novo cenário no Rio Grande do Sul, com novas estratégias de subordinação da população negra. Em 1890, os jornais porto-alegrenses repercutiam campanhas contra a população negra, caracterizada por termos pejorativos, visando ao “saneamento moral”. Em 1886, foi criada uma divisão policial para observar os indesejados do meio urbano, tornando a “cidade civilizada e, sobretudo, branca” (Lemões, 2008, p. 342).

Nesse período, as representações sociais foram responsáveis por criar (ou validar) um imaginário social que ligava o aspecto étnico à pobreza. Sandra Pesavento (2004) verifica que registros policiais publicados em jornais nessa época mostram os registrados com termos pejorativos, como “vadios”, “criminosos”, “imorais” e “vagabundos”, sendo a maioria enquadrada no seguinte padrão: negro, sexo masculino, analfabeto, solteiro e sem definição profissional.

As mesmas ocorrências evidenciaram que a indicação da cor servia para relacionar raça e crime: “negro”, “crioulo”, “mulato” eram termos que precediam a identificação nominal dos “infratores”. Eram termos que pareciam aglutinar e potencializar, no imaginário social sul-brasileiro,

o avesso dos planos de uma elite ilustrada e cientificista, que promoveria, anos depois, uma verdadeira cruzada contra vidas e condutas indesejáveis no espaço urbano (Lemões, 2018, p. 342).

Nessa época, começaram a surgir na cidade de Porto Alegre instituições de confinamento, ou seja, locais para “esconder” parcelas da população “indesejadas” no meio urbano. A “higienização” da cidade começou muito antes da remoção das populações de áreas valorizadas, pois iniciou com a reclusão de pessoas nesses locais.

Em 1874, foi inaugurado o Hospital Psiquiátrico São Pedro, para abrigar o comportamento desviante dos chamados “loucos”. Em seguida, em 1898, inaugurou-se o Asilo de Mendicidade (atual Asilo Padre Cacique), com o apoio de Dom Pedro II e da elite local, para receber pessoas em situação de mendicância, que pudessem receber um acolhimento por intermédio da filantropia e assim passar por uma recuperação. E as crianças abandonadas pela família eram abrigadas pela Escola Santa Thereza, por exemplo.

Essas são algumas das instituições com esse fim. Cabe ressaltar a existência de outras, como o Asilo São Joaquim e o Asilo Santa Leopoldina. É curiosa a criação de locais para tirar da vista aqueles que maculavam a imagem de uma cidade de elite branca. Aqueles que não podiam ser enquadrados nesses critérios de “isolamento” foram associados às zonas de perigo da cidade e receberam medidas de “higienização da cidade”, por meio de remoções e políticas públicas que inviabilizassem a vida em certas regiões, conforme será demonstrado a seguir.

Daniele Machado Vieira (2017) divide a presença dos territórios negros na cidade de Porto Alegre em quatro períodos: colonial, de 1772 a 1890; modernidade urbana, de 1897 a 1923; remodelação do Centro, de 1924 a 1937; e urbanização do eixo sul, de 1941 a 1970 (período em que a Família Lemos chegou a Porto Alegre, assim como a Família Silva). Sugere-se aqui a contextualização do período atual. Além disso, pretende-se evidenciar os fluxos da população negra na cidade por meio dos mapas criados por Daniele, ampliando-os para inclusão de regiões que ficaram de fora dentro do recorte feito por ela.

As sesmarias mostradas anteriormente surgiram em 1740. Em 1772, houve a demarcação da área e criação das primeiras ruas, por isso é considerada por muitos a “fundação” da cidade, visivelmente ignorando povos originários (e mesmo as sesmarias) como primeiros habitantes do local. Ademais, há registro de população negra na cidade na época. Em 1773, Porto Alegre tornou-se capital, recebendo o caráter de vila em 1808, com a vinda da família real, e cidade, em 1822.

Ainda que dividida até seu extremo sul, era no centro que ficava o núcleo urbano principal da cidade – naturalmente, uma vez que esse era de acesso mais fácil e foi ali que se concentrou a instalação da infraestrutura. O primeiro período (1772-1890) caracteriza-se pela infraestrutura precária e pela definição do espaço urbano, muitas ruas de chão batido, muitos becos e vielas. Nesse período, ainda vigorava o sistema escravagista, e a criação de territórios negros acontecia, principalmente, na clandestinidade. Em 1780, 1/3 da população registrada em Porto Alegre era negra; em 1814, esse número subiu para quase a metade; e em 1858, novamente 1/3 (Piccolo, 1991).

A Abolição (1888) e a instauração da República (1889) mudaram, além da política, as relações de trabalho e relações sociais. A partir disso, reorganizou-se o espaço urbano, que se tornou mais complexo após essas mudanças estruturais. É nesse contexto que inaugurou, em 1898, o Asilo de Mendicidade. Essa construção, iniciada com o fim da Guerra Farrroupilha, ocorreu durante o período escravagista, o que pressupõe a presença do povo negro não só como mão de obra, mas, provavelmente, abrigando-se nos arredores.

Observando o contexto político-social, fica fácil compreender a quais pessoas ele seria destinado e com qual objetivo, ainda mais pelo desejo de modernidade que se instaurava na cidade de Porto Alegre. Nessa época, ocorreu a formação de territórios negros icônicos até os dias de hoje. A população negra, que até então ocupava o centro da cidade ou vivia em reclusão nas fazendas, passou a ocupar o entorno da área central, “formando uma espécie de ‘arco negro’ ao redor do Centro” (Vieira, 2017, p. 52). Assim surgiram o Areal da Baronesa e a Colônia Africana, mas é fácil observar a presença de povo negro em outros locais.

Buscou-se de todas as formas abandonar os símbolos do período da monarquia, com a mudança de nomes de ruas e praças, por exemplo. Tudo que lembrasse o período colonial era indesejado, inclusive a população negra. Esse é o contexto da fase que procurou tornar Porto Alegre um “cartão de visitas”, embelezando e aburguesando-a (ou aristocratizando-a). Primeiro, foram implementados serviços básicos – na zona urbana e, portanto, central. Em seguida, buscou-se a remodelação do Centro. Entre o que devia ser superado “estavam os modos de vida, hábitos e costumes populares, como o jogo, as tabernas, as habitações coletivas, que não condiziam com a nova ideologia urbana” (Vieira, 2017, p. 66).

Nas falas de Mestre Borel (2013):

“Era tanto batuqueiro que já não sei. [...] É um círculo. Ilhota, Areal. Esse núcleo de negros, essa senzala abrangia tudo isso. Pegava ilhota todinha, Areal da Baronesa todinho, pegava a cidade baixa toda, até a borges, porque ali era zona de meretriz e daí depois tinha o riacho também, não passava nada.”

Elite, imprensa e poder público se uniram em uma campanha de “saneamento moral”, em que hábitos e pessoas deveriam ser “saneadas”. Cortiços e becos passaram a ser vistos como espaços de criminalidade e degradação, epidemias e vagabundagem etc. Ao mesmo tempo, com o fim do regime escravocrata, os empregados em tempo integral (pelo menos no meio urbano) estavam mais escassos, por isso acabar com essa forma de moradia resolveria também esse “problema”. Não tendo onde morar por um valor possível de ser pago, obviamente a criadagem se via obrigada a morar em casa de “senhores” novamente (Kersting, 1998). Dessa forma, houve aumento de taxaçaõ dessas formas habitacionais, que “chegou a 50% em 1922, enquanto as demais edificações continuavam a pagar 10%”, visando acabar com esses locais (Vieira, 2017, p. 67). No entanto, essas medidas vinham desde 1892:

“Sobre o imposto de cortiços, devo patentear aos senhores Conselheiros que ele não preenche os fins para que

foi decretado, isto é, promover a extinção dessas moradias; agrava somente o estado de pobreza com aumento do aluguel imposto pelos respectivos proprietários. Prefiro, pois, dispensar o imposto e decretar brevemente a proibição de habitar-se em casas que não preencham as condições de higiene. Desse modo ficará mais acautelada a saúde do pobre e do rico e resultará a exterminação dos cortiços” (Kersting, 1998, p. 123).

Kersting (1998) cita um pronunciamento feito no Conselho Municipal que traz à tona tanto a função da alta de impostos quanto das medidas higienistas, que buscam eliminar moradas coletivas da área central, mas, mais do que eliminar, essa política conseguiu apenas deslocar essas moradias. Assim, os cortiços migraram do Centro (1º distrito) para o 2º (Cidade Baixa) e 3º (Colônia Africana) distritos, próximos ao Centro, mas fora da zona de sobretaxação.

Se a legislação, de uma parte, estimula a melhoria das habitações, de outra, afasta o proletário do centro da cidade, onde a tributação torna-se mais alta. Assim, se o governo municipal obriga o capitalista a remodelar ou construir prédios novos no centro, dificulta, sob o pretexto de higiene, a permanência de cortiços, estalagens e porões na área que será servida pela rede de esgotos. Trata-se de um momento importante do processo de privatização da ocupação do solo, sob os auspícios do Poder Público (Bakos, 1996, p. 131).

Sobre isso, Olavo Ramalho Marques (2006) traz o conceito de destruição criativa, com base em Durand (1993), enquanto morte, mas também recomeço e de como essa mesma ideia de renascimento é trazida por um canteiro de obras, conforme Halbwachs (1990). Nesse contexto, é pertinente questionar: quem são os excluídos desse processo de renascimento? Quantos precisam ser removidos para que ele aconteça? Ainda hoje, a mesma situação acontece em obras pela cidade e em tentativas de remoção de famílias, comunidades, população de rua e quilombos: atualmente, o Quilombo Família Lemos e o Quilombo Machado vivem o processo de reconhecimento e o concomitante risco de remoção.

O desaparecimento desses fragmentos que remetem a sociabilidades arcaicas (Eckert; Rocha, 2010) passa por esse processo de destruição criativa, na tentativa de aceleração do tempo e de aniquilação do espaço por ele (Harvey, 1989 *apud* Marques, 2006). A tentativa de transformar esta terra em europeia vigora até os dias de hoje, com os mitos de fundação das cidades a partir da chegada dos imigrantes e da construção de comunidades “tradicionais”, “no caso das reformas urbanas, não nos afastamos desse processo – a busca de implantação da cidade moderna nos trópicos implica em instaurar novas regras de vida coletiva no Brasil e novos arranjos sociais” (Marques, 2006, p. 141). Para que isso fosse viabilizado, houve a remoção de populações pobres “não detentoras das fontes de poder social (apenas a violência?) para regiões periféricas, [o que] indica uma busca de homogeneização do espaço, escamoteando-se as contradições, racionalizando e esquadrihando o seu uso” (Marques, 2006, p. 141).

Esses processos de “industrialização, modernização e urbanização expressam muitos mitos cíclicos e operatórios do Ocidente Cristão: acelerar a história e domesticar o tempo” (Eckert; Rocha, 2000, p. 11). Eles são vistos na política de patrimônio cultural, com a valorização de prédios como igrejas e quartéis, que mostram bem o sistema de valores e a ideia de permanência. Diferentemente deles, as regiões periféricas ou ocultadas são vistas como transitórias (Damatta, 1997).

DaMatta remete-se aos escritos de Gilberto Freyre, nos quais os pares “casa-grande & senzala” e “sobrados & muros” não são apenas formas específicas de habitação, mas domínios através dos quais a sociedade brasileira se perpetua [...]. Gilberto Freyre (2000), aliás, tratando da subordinação dos negros, na sociedade brasileira, vem dizer que o antagonismo entre estes e os brancos, como escravos e senhores, se intensificou na passagem do primeiro esquema de organização ao segundo, em termos de uma paisagem social que se alterava. Na cidade, cortiços e sobrados convivem lado a lado, porém não há comunicação entre eles. Forjam-se novas distâncias sociais e novas relações de poder, aumenta a cisão entre as duas esferas (Marques, 2006, p. 142).

O trecho citado acima remete facilmente para a estrutura do Quilombo Lemos, que fica junto ao Asilo Padre Cacique e formou-se a partir da relação de trabalho de Jorge na instituição, mas novas distâncias sociais e relações de poder deram início ao processo pela posse da terra e as tentativas de remoção da família.

No Brasil, preconceito étnico/racial e de classe se confundem, baseado no papel decisivo de europeus numa estrutura colonial de dominação social, política e econômica, definindo as relações por meio da diferença entre brancos e não brancos (em especial, negros e indígenas) (Nogueira, 1985), com ênfase para o acesso à terra (Marques, 2006).

As políticas públicas, dessa forma, empurram progressivamente, conforme o crescimento urbano, as populações mais pobres e negras para a periferia, novamente desbravando a cidade que ainda não é cidade e sofrendo com as remoções conforme o processo de urbanização avança sobre elas. Esse é também um processo de apagamento das memórias e dos tempos, partindo da noção de temporalidade colocada por Harvey (1989). Assim,

podemos então pensar nas ações higienistas, a que vim me referindo, como criadoras de novos ritmos de ocupação do espaço urbano, novas sociabilidades e formas de vida social, que, entretanto, incapazes de exterminar com tudo que fosse sinal de desordem, vieram conviver com as antigas feições (Marques, 2006, p. 143).

O Quilombo do Areal, comunidade localizada na Avenida Luís Guaranha, por exemplo – tanto quanto os quilombos Família Silva, Família Lemos e outros territórios que sobrevivem e resistem, permanecendo em seus locais de referência apesar das investidas que ocorrem para que sejam removidos – pode ser compreendida, portanto, “como resquício do Areal da Baronesa – uma rede de vizinhança onde duram imagens antigas; um território que demarca espaços de diferença e identidade em relação ao ambiente em que se situa (Marques, 2006, p. 143). Nesse contexto:

o que está em jogo é um imaginário urbano que, de certo modo, ultrapassa os vários atores sociais, lhes serve de banho matricial. O espaço urbano será salpicado de uma multiplicidade de pequenos lugares de referência, desses pequenos “pontos altos” de uso tribal. Às vezes, um deles torna-se emblemático, torna-se uma estrela de primeira grandeza (Maffesoli, 1996, p. 278).

Isso ocorre devido à resistência de comunidades urbanas e de territórios nesse processo.

Nesse momento histórico, com o Regulamento Geral de Construções e outras proposições, o poder público, ao mesmo tempo, produz um novo padrão de construção para certas regiões da cidade, promovendo o banimento de cortiços e moradias coletivas (inicialmente, do Centro). Juntamente com as medidas de higiene e, concomitantemente, com o aumento de impostos, surgiu a questão estética, quando foi proibida a construção de casas de madeira e de prédios que não tinham frente de terreno no primeiro distrito (Bakos, 1996). Enquanto isso, descontos de impostos eram concedidos a prédios que tivessem mais de quatro andares (Vieira, 2017).

Novamente, a expansão da área urbana, dessa vez até a Rua Mariante, causou o aumento de impostos na região e atuou como força motriz dos deslocamentos para a periferia – que, nesse caso, deslocou uma parte da Colônia Africana (Kersting, 1998). Pela união dessas medidas, a gestão de José Montauray foi responsável pelo que muitos consideram a primeira periferação da cidade, com a tentativa de implantar o Plano Geral de Melhoramentos (1914), causando assim “intenso deslocamento do Centro para os arraiais, parte deles localizados no entorno imediato” (Vieira, 2017, p. 70).

Essas medidas seguiram na gestão de seus sucessores (Otávio Rocha e Alberto Bins), por meio das normativas de construções, das taxações mais pesadas para construções de madeira e que não se enquadrassem nos padrões, assim como do estímulo à verticalização da cidade e da abertura das grandes vias da cidade. As “grandes obras de remodelação urbana (anos 1920/1930) iniciadas na gestão de Otá-

vio Rocha completam a desfiguração do Centro como a antiga cidade colonial e terminam de deslocar a população pobre e negra que ainda residia neste espaço” (Vieira, 2017, p. 72). Com isso, desapareceram territórios, como o Beco do Poço (Koehler, 2015). Em 1927, 81 prédios já haviam sido demolidos (Franco, 2006).

Depois disso, veio a canalização do Arroio Dilúvio, em 1940, que impactou profundamente territórios como Areal da Baronesa e Ilhota, uma vez que isso viabilizou a urbanização desses espaços, causando especulação imobiliária e aumento nos aluguéis. Por causa da falta de recursos, o impacto chegou em 1970. Os moradores que sofriam com a falta de estrutura foram, com o surgimento dela, removidos para uma nova área sem infraestrutura: a Restinga (chamado de projeto Renascença) (Vieira, 2017), bairro que ainda é composto majoritariamente pela população negra.

Realizado entre 1950 e 1970, o aterro da Praia de Belas, que era um dos limites da cidade, veio como projeto de um bairro residencial modernista (Vieira, 2017) e alterou totalmente a dinâmica dos moradores locais, que foram afastados da orla. Esse processo deu início à especulação imobiliária da região, que culmina nos dias atuais. As obras da Copa do Mundo de 2014, a construção do Barra Shopping Sul e a reforma do Estádio Beira-Rio, para citar as mais recentes, também tiveram grande contribuição nisso.

Os principais territórios negros reconhecidos, lembrados pelas memórias e pela história, do período colonial (1800-1900) se localizavam no entorno do Centro: Areal da Baronesa, Ilhota, Colônia Africana e Bacia do Mont’Serrat (Vieira, 2017). Antes disso, porém, havia os mercados do Centro: “é na Rua da Praia, próximo ao cais, que fica o mercado. Nele vendem-se laranjas, amendoim, carne seca, molhos de lenha e de hortaliças, principalmente couve. Como no Rio de Janeiro, os vendedores são negros” (Saint-Hilaire, 1974 *apud* Vieira, 2017).

Em 1841/1842, foi construído o primeiro prédio do Mercado Público, na Praça Paraíso (Praça XV de Novembro), em frente ao Beco do Rosário (atual Av. Otávio Rocha). Também ali os vendedores eram,

praticamente, negros e negras (Vieira, 2017). Havia, além disso, os comerciantes itinerantes, denominados “minas”:

Hoje já não se encontram em nossas ruas as “minas” ou os “minas”, estes interessantes tipos africanos [...] Entregavam-se, então, a sua quitanda e atravessavam as ruas da cidade, com colares e pulseiras de miçanga e tabuleiros rasos de frutas ou caixas envidraçadas de doces à cabeça. [...] Pela manhã, iam sentar-se no mercado. [...] as “minas” é que andavam de casa em casa fornecendo à freguesia. Muitas, porém, não perambulavam. Expunham os seus tabuleiros às portas das suas casas (Porto Alegre, 1994, p. 100).

Além de ser ponto de chegada de população negra, o mercado se constituiu como ponto de vivência. Há ainda o “Bará do Mercado”, conforme descrito por Mestre Borel nos documentários *Mestre Borel: a ancestralidade negra em Porto Alegre* (realizado em 2010) e *A tradição do Bará do Mercado* (realizado em 2008). Referência de religiosidade negra, a história do Bará do Mercado é composta por mitos e memórias. Sua presença ali é fruto de discussões, quando alguns dizem que foi Príncipe Custódio (Franchi, 2016) que o “assentou” no local e outros afirmam que ele foi trazido por escravizados. O mais relevante, porém, é a constatação do Mercado Público como território negro ainda nos dias de hoje. O Bará do Mercado, enquanto símbolo e marco religioso, localizado no centro da edificação, segue sendo reverenciado pelo povo da religião de matriz africana (Franchi, 2016).

É importante ressaltar que esses territórios foram os primeiros a serem reconhecidos como territórios negros na cidade, apesar de a população negra ocupar há muito tempo estes e outros espaços. Nos mapas apresentados nas próximas figuras, tenta-se demonstrar essa ocupação do centro da cidade e de seus arredores, por meio das sociabilidades citadas por Vieira (2017). A autora localiza, em um mapa de 1861, os territórios centrais, ainda que no texto inclua outros. Esse mapa foi sobreposto ao de 1888, que mostra a cidade de forma mais completa – incluindo os prédios construídos do Asilo Santa Thereza e do Asilo de Mendicidade.

Ainda que o centro ocupe a atenção, sendo considerado o princípio da urbanização da cidade, havia muito mais do que isso. A cidade já estava expandida, e as sociabilidades estavam colocadas, ainda que numa camada não analisada normalmente pela perspectiva histórica. As sesmarias ocuparam a cidade como um todo, e a urbanização ocorreu da mesma forma, por mais que a urbanização central receba maior valorização enquanto “precursora”, justamente por vir das camadas mais abonadas da sociedade.

A população negra tinha uma rede, que com as expulsões apenas foi acionada. Essa população não foi somente reativa nesses processos, uma vez que participou ativamente da urbanização – ela, sim, como precursora. Isso faz parte do mito fundacional, que coloca o urbano quando chegam as grandes edificações, separando as estâncias enquanto rural, como se não fossem parte da urbanização.



Fonte: Adaptado de Vieira (2017) e IHGRGS (2005).

No site da Prefeitura de Porto Alegre, um circuito do ônibus de turismo aponta “territórios negros” da cidade. Esse percurso inclui, segundo a Procempa (2019), regiões que são conhecidas como territórios de ocupação e constituição afro-brasileira. O trajeto passa pelos Largos Glênio Peres [Largo Zumbi dos Palmares] e da Forca (Praça Brigadeiro Sampaio), o Pelourinho (Igreja Nossa Senhora das Dores), o Mercado Público, o Campo da Redenção (Parque Farroupilha), a Colônia Africana (bairros Bom Fim e Rio Branco), a Ilhota (perto do Centro Municipal de Cultura e da Avenida Érico Veríssimo), o Quilombo do Areal da Baronesa (Travessa Luís Guaranha) e termina no Largo Zumbi dos Palmares. O percurso é citado aqui apenas como fins de demonstrar tanto a validação de alguns territórios por parte do poder público quanto a sua limitação em trazer todos os territórios que existem. Obviamente, um roteiro de ônibus não conseguiria contemplar a totalidade dos territórios que existem na cidade, ou mesmo todos aqueles que são aqui citados, mas o questionamento se refere mais ao sentido de a administração municipal não trazer essas referências para a população.

Nesse mapas, é possível observar, em duas temporalidades, os territórios durante o período colonial, de 1800 a 1900, conforme divididos em:

Mercados – 1. Praça da Alfândega; 2. Praça Paraíso; 3. Mercado Público;

Religiosidades – a. Igreja do Rosário (na Rua Vigário José Inácio); b. Beco do Poço (Avenida Borges de Medeiros); c. Beco do Jacques (Rua 24 de maio); d. Beco do Firme/Mãe Rita (Rua Avaí com João Pessoa); e. Batuques da Várzea (Avenida Osvaldo Aranha, em frente à Capela Bom Fim); f. Beco da Marcela (Rua da Floresta, atual Cristóvão Colombo, com Avenida Ramiro Barcelos);

Ruas do Espaço Central – 1. Beco do Poço (Avenida Borges de Medeiros); 2. Rua do Rosário (Rua Vigário José Inácio); 3. Rua Santa Catarina (Rua Dr. Flores); 4. Rua do Arvoredo (Rua Cel. Fernando Machado);

Bordas do Centro – 5. Beco do Jacques (Rua 24 de Maio); 6. Beco do Firme (Rua Avaí); 7. Várzea (Parque Farroupilha ou Parque da Redenção);

Ruas do entorno – não estão demarcadas: Rua da Floresta (Avenida Cristóvão Colombo); Azenha.

Assim, colocando os três momentos históricos de deslocamentos e territórios, fica a divisão apresentada nos mapas a seguir. Não foi possível inserir todos os territórios atuais no mapa, devido à sua abrangência.

Para essa primeira demonstração, foi escolhido o mapa de 1888, pois ele mostra bem a Ilhota e os territórios pioneiros. As linhas demonstram o fluxo dos deslocamentos, que primeiro ocorreu oficialmente criando o “cinturão negro” (Lemões, 2018), uma primeira periferia ao que era a malha urbana. Depois, com a urbanização formal dessa região, novamente há o “empurramento” das populações para as margens, criando assim bairros e territórios. Esse deslocamento, impulsionado pelas políticas públicas, ocorreu de forma gradual e não linear, fazendo com que territórios “avançassem” para longe do centro e de outras áreas que foram se tornando urbanizadas e valorizadas.

Quando Délzia chegou a Porto Alegre, na década de 1950, e na época de seu casamento com Jorge, na década de 1960, já não havia muita possibilidade de instalação na área central. Assim, Délzia foi morar onde a família do marido fixava residência, na parte mais distante da Lomba do Pinheiro, e depois, por motivos de trabalho, infraestrutura e deslocamentos, houve o desbravamento da terra onde hoje se localiza o Quilombo Lemos.

No segundo momento, localizam-se nos mapas a Praça Garibaldi, referência dos movimentos carnavalescos da época – e assim também um território –, e a ampliação da ilhota logo após a canalização do Arroio Dilúvio. Nesse mapa, são visíveis a Colônia Africana e o Areal da Baronesa. A Bacia do Mont’Serrat está separada devido à data considerada de sua criação, pois, inclusive pela proximidade com a Colônia Africana, ela pode ser consequência de deslocamentos realizados pelo povo que habitava ali ou nas redondezas.

É interessante verificar que alguns desses territórios tradicionais perduram, ainda que modificados. Junto à Praça Garibaldi, nas proximidades da antiga Ilhota, se localiza hoje o Bar da Carla, território negro reconhecido pela população e pelas comunidades, que recebe semanalmente as reuniões da Frente Quilombola, além de eventos de samba, capoeira e slam – competições de poesia lidas ou improvisadas que acontecem geralmente entre jovens periféricos são uma tendência na cidade de Porto Alegre (Slam Chamego, Slam do Trago etc.) e em outras. A resistência acontece também na forma de reocupação, de transição, de ressignificação de espaços ocupados numa época distante e até modificados geograficamente.

A Ilhota, imortalizada pela tradição carnavalesca e religiosa na cidade, era circundada pelo Arroio Dilúvio e ligada ao entorno por uma ponte de madeira. Era localizada ao sul da Praça Garibaldi, entre a atual Av. Érico Veríssimo (Rua Arlindo) e Getúlio Vargas (Rua 13 de maio), com limite sul na Rua 17 de junho, próxima ao que viria ser a Avenida Ipiranga, após a canalização do arroio. O território surgiu em 1905 e se modificou ao longo dos anos, pelas inundações e mudanças urbanas. De lavadeiras à família de Lupicínio Rodrigues, a região era marcada pelo senso de comunidade e apoio mútuo (Vieira, 2017).

Em 1946, 333 prédios foram listados para serem derrubados para a canalização do arroio, urbanização e saneamento da região, destes, 62 na Rua Ilhota e 15 na Travessa Bahia (Franco, 2006). Com a canalização, houve primeiro a expansão do território e depois a sua remoção, sendo que muitos de seus moradores foram levados para a Restinga – escolhida para receber populações que foram removidas de vários pontos da cidade.

O Areal da Baronesa foi um território que resistiu e existe até os dias de hoje, sob a nomenclatura de Quilombo do Areal, ainda que com área reduzida. Seus limites eram: Av. Praia de Belas, Av. Getúlio Vargas (Rua 13 de maio), Riachinho (Arroio Dilúvio), Rua 28 de setembro (que viria a se tornar a Avenida Ipiranga) e a Ponte de Pedra (Vieira, 2017). Dentro dessa região, estavam: ruas Barão e Baronesa do Gravataí, Mi-

guel Teixeira, Cel. André Belo, praça Cônego Marcelino e travessas menores (Franco, 2006). Remanescente de uma chácara da Baronesa do Gravataí, o Areal da Baronesa registra a presença de moradores negros desde 1870, mesmo antes de seu loteamento ou da abolição (oficial) da escravatura (Vieira, 2017). Carnaval, religiosidade, tradição cultural e passado escravocrata de um povo que em época de festividades andava quilômetros pela cidade levando seu cortejo.

A Colônia Africana é, até os dias de hoje, um dos territórios negros mais conhecidos (e reconhecidos), talvez por suas dimensões, pelo tempo de existência ou pela localização no que viria a ser um dos bairros valorizados da cidade (o bairro Rio Branco). O território esteve presente na cidade, mais ou menos, de 1885 a 1940. Na borda das grandes edificações da Av. Independência, em 1890 já havia registros da presença do território com esse nome na imprensa.

Há ainda divergências sobre seu tamanho, sendo que num primeiro momento se coloca o território como da Av. Mariante até a Rua Ramiro Barcelos e da Rua Cabral até a Av. Protásio Alves, mas num segundo momento isso é ampliado, e ela abrange desde a Av. Cel. Lucas de Oliveira (não da Av. Mariante) e da Rua Castro Alves (não da Rua Cabral). Sua localização vai do bairro Bom Fim ao bairro Rio Branco, quase até o bairro Mont’Serrat, indicando que, por este se tratar de um bairro mais distante do centro, a comunidade pode ter realizado deslocamentos ou ampliado seu território.

Apesar das divergências, diz-se ainda que ela chegaria ao Morro do IPA (Instituto Porto Alegre). Ali também se fazia carnaval, na “sociedade de pretos da Rua Esperança” ou Salão do Ruy. A religiosidade de matriz africana se fazia, uma vez que “as Casas de Nação sempre existiram na Colônia Africana e nos outros lugares todos onde viviam os pretos” (Santos *et al.*, 2010, p. 16). Assim, na pedreira no alto da Rua Cabral, Morro da Piedade, próximo de Mãe Chininha, fazia-se religião, pedia-se questões de amor e fazia-se também piqueniques com comidas e danças tradicionais.

A Bacia do Mont'Serrat, que ficava entre as ruas “Anita Garibaldi e Eudoro Berlink, a Mariland e a Arthur Rocha” (Franco, 2006, p. 279), indica, mais uma vez, deslocamentos presentes na cidade desde 1910. Daniele Machado Vieira (2017, p. 147) complementa, explicando que “a Bacia do Mont'Serrat tem como limites aproximados, no sentido norte-sul, da Av. Plínio Brasil Milano até a Rua Pedro Ivo (já na parte alta do bairro, nas bordas da Bacia); na direção leste-oeste, da Rua Pedro Chaves Barcelos até a Rua Mariland”. Zona de “batuque forte”, sua área oficial se aproxima da área que hoje é o bairro de mesmo nome (o segundo nome, pelo menos).

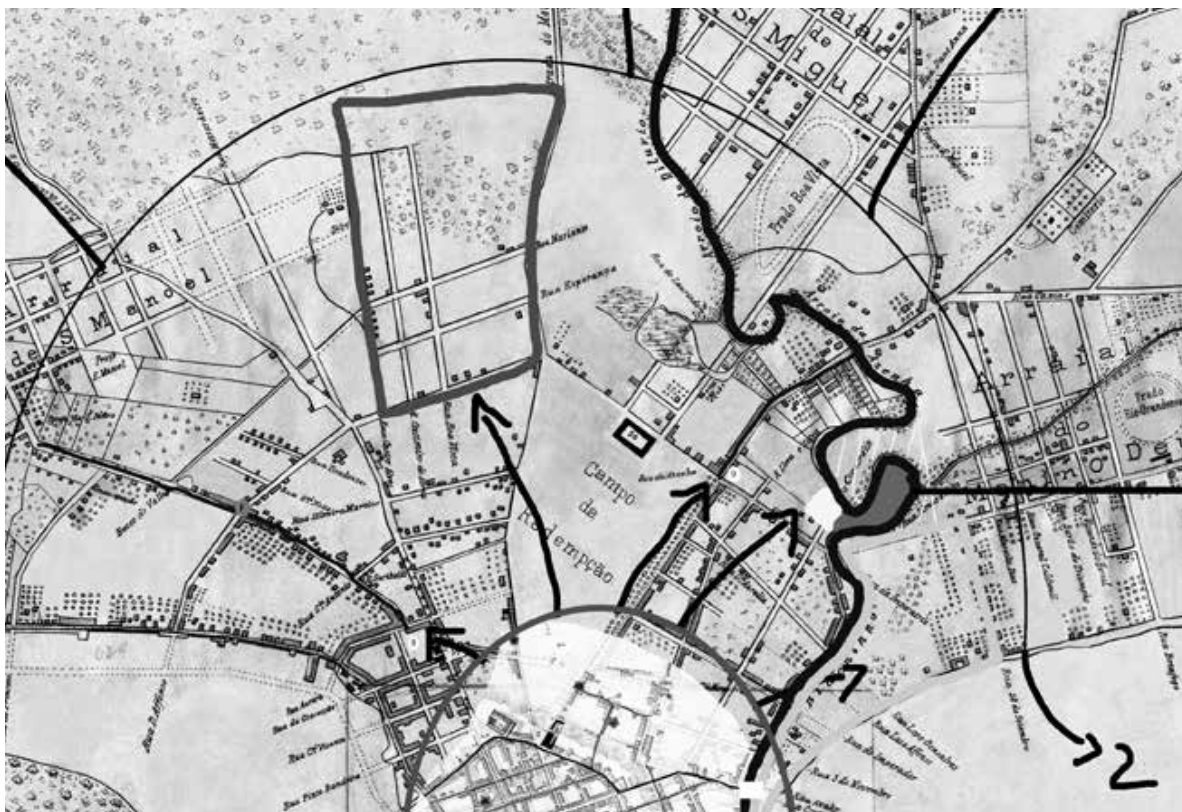
Vieira (2017) relata a existência de remanescentes dessa época, apesar da elitização do bairro. Assim como os outros territórios, a Bacia segue a tradição de ter lavadeiras, pelo menos nas primeiras gerações. O bairro contava com bicas de água – algumas que ainda persistem no local. Mãe Laudelina, filha de santo de Joãozinho do Bará, referências da religiosidade de matriz africana, teve sua casa no local. O bairro era reconhecido por uma grande quantidade de casas de religião, mas, com as transformações no bairro, a religião de matriz africana começou a ser (mais) estigmatizada.

Os mapas e essa breve retomada sobre esses territórios e seus deslocamentos demonstram como a cidade de Porto Alegre se formou de fluxos e trajetos ao longo dos anos de seu processo de urbanização. É possível verificar a afirmação de Mestre Borel de que a cidade é, realmente, “*terra de negão*”. Da mesma forma, foi possível perceber que a política urbana, com seu poder de incluir e excluir, fez isso durante todos esses anos por meio de medidas que empurraram, sempre, a população mais pobre para as suas margens e para a precariedade. Esses deslocamentos, porém, não aconteceram por acaso, o fluxo das territorializações e desterritorializações seguiram movimentos orientados pelas relações com a terra e as pessoas que ali estavam.



Momento 1 - Centro

Fonte: A autora (2021), com base em Vieira (2017).

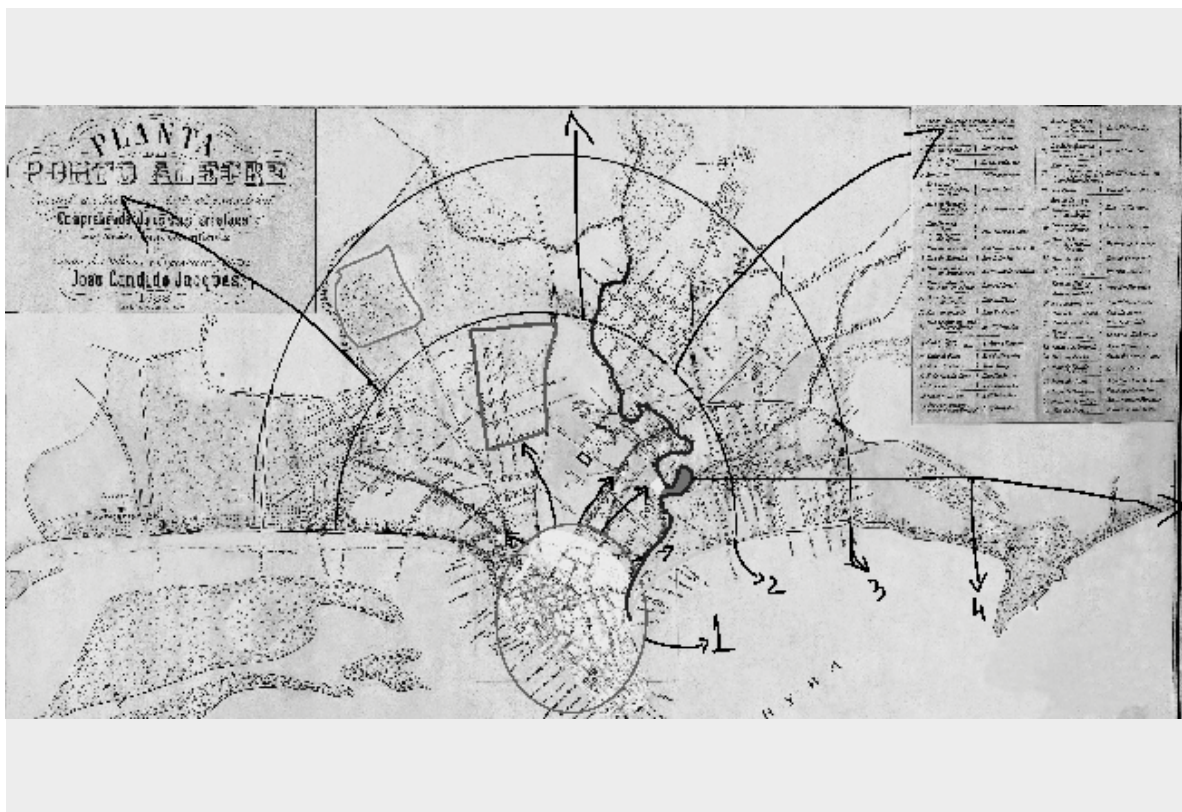


Momento 2 - Cinturão do Centro

Fonte: A autora (2021), com base em Vieira (2017).



Momento 3 - Expansão e deslocamentos
 Fonte: A autora (2021), com base em Vieira (2017).



Momento 5 - Periferização
 Fonte: A autora (2021), com base em Vieira (2017).

Kersting (1998) acrescenta que a Colônia Africana era terra também de refugiados, acolhidos pelos libertos, e que recebeu parte da população expulsa do centro da cidade, visto que essa área ainda não era urbanizada e, por isso, não atraía interesses. Ele afirma que, conforme a cidade foi avançando sobre esse território, ocorreu o deslocamento gradual e conseqüente formação da Bacia do Mont'Serrat, ainda que ambos tenham coexistido por um bom período.

Em 1952, com o aumento de residências precárias – chamadas de “malocas” –, a prefeitura realizou um estudo que apontou que a migração do campo para a capital tinha como principal motivo a busca por oportunidades de trabalho melhores para 83% dos entrevistados. A precariedade geral da vida, os salários baixos e as condições de trabalho insatisfatórias seriam alguns dos fatores responsáveis por isso (*Relatório da Cidade de Porto Alegre, 1952 apud* Carvalho; Weimer, 2005). Além disso, incluem-se a vontade de começar do zero e de sair da região onde os antepassados foram outrora vítimas de um sistema exploratório, ou seja, para longe desse estigma. Isso pode ser compreendido nas memórias da Família Lemos.

Os fluxos seguiram, e com o processo de deslocamento da população negra das regiões mais valorizadas, surgiu um território negro que parece ter relação com a Colônia Africana, na região da Praça da Encol, incluindo esta e seus arredores (que hoje é o bairro Bela Vista), chamado de Chácara. “*Era uma vila de bom tamanho. Ela começava no início da Nilópolis e ia até a Embratel e fechava na Carlos Trein, ela ia até lá em cima do Mont'Serrat*”, segundo depoimento de Ari Martins Júnior (Quevedo; Rios, 2002, p. 114).

Há identificação de outro território no bairro que hoje é tido como Petrópolis, que se formou com a saída dos moradores do bairro Rio Branco (Colônia Africana) – juntamente com outros fatores que trouxeram novos habitantes à cidade. Com relação a isso, Quevedo e Rios (2002, p. 113) afirmam que, a partir de 1920, “os moradores da parte baixa do Petrópolis – Av. Lavras, Alegrete, Ijuí e Bagé – formavam uma comunidade também humilde, cuja maioria era constituída por

descendentes de africanos, entendendo-se até que muitos chegaram ali vindos da Colônia Africana”, de onde precisaram sair.

Nesse local havia grande foco de religiosidade de matriz africana, na parte “baixa” do bairro. Carvalho e Weimer (2005) afirmam que há relação entre essas duas regiões como sendo um território só. Além disso, ao avaliar a geografia da cidade, constata-se que Colônia Africana, Bacia do Mont’Serrat e Chácara/Petrópolis seriam separados apenas por um morro (o morro do IPA, citado previamente como limite da Colônia Africana). Havia sociabilidade entre essas comunidades, sendo que seus moradores cruzavam o morro para confraternizar. Quanto a esse território, a Família Silva, instalada no bairro Três Figueiras desde 1940, teria relação de solidariedade com seus habitantes, com relações de compadrio.

Num relatório de 1952, são apontadas várias “vilas”, dentre as quais se identificam: duas no Caminho do Meio (Protásio Alves) – onde ficava a Chácara –, duas no Partenon e no bairro Menino Deus, onde se localiza parte do Areal da Baronesa e era local da Ilhota, além do “Morro do Menino Deus” e muitas mais, que podem ser relacionadas à Vila Cruzeiro, por exemplo – indicando várias vilas no caminho para a Zona Sul, bairro Teresópolis e Cristal. Outra parte que é reconhecida como “repleta de malocas” era “a zona litorânea, que se estendia desde o centro da cidade, à altura da Rua Conceição, até a região de Navegantes, onde se destacava a vila Dona Teodora” (Carvalho; Weimer, 2005, p. 99).

A partir desse relatório, foram desapropriados terrenos, sendo que o da Estrada Remião teria dado origem ao bairro que hoje é a Lomba do Pinheiro, para que fossem deslocadas as populações “indesejadas”. Diversas “vilas” são citadas nesse documento, como, por exemplo, Doca das Frutas, Vila Caiu do Céu, Vila Santa Luzia (próxima à Av. Oscar Pereira) e Rua Santana. Esta última, desde o século XIX, era tida como território negro, nas proximidades da Av. Ipiranga (antiga Rua 28 de setembro) (Sanhudo, 1975). É perceptível que vários territórios são estigmatizados enquanto vilas por serem compostos, principalmente, por população negra. Nessa medida, fica difícil entender a relevância

histórica de todos esses que não são propriamente identificados de acordo com sua territorialidade (numa relação entre origem, identidade e pertencimento).

Observo a proximidade desses territórios, uma vez que o Areal da Baronesa ia até a Rua 28 de setembro e também a Ilhota ficava próxima a esta, ambos a poucas quadras da Avenida João Pessoa/Avenida da Azenha (sendo que com a canalização do Riachinho/Arroio Dilúvio, a Ilhota estendeu-se até essa rua, ainda que por um curto período), Oscar Pereira e Santana. Todas essas também são próximas à Várzea (Parque da Redenção/Parque Farroupilha), outro território negro. É possível ver a relação entre essas localidades tidas como território negro e faz sentido pensar que, ainda que fossem comunidades diversas, era uma grande região de população negra em meio à cidade.

Michele Farias Sommer (2005) cita outro território, o da Rua Cabo Rocha (atual Rua Prof. Freitas e Castro), localizado nas proximidades da Rua Arlindo, da Ilhota até a Rua Santana, corroborando o a pesquisa de Sanhudo (1975). Há também a “esquina do Zaire”, atual esquina Democrática, marcada por uma territorialidade mais efêmera, comum nos anos 1970, que se caracteriza pelas “manifestações estéticas e as maneiras de expressar gestos sociais e indumentárias” (Sommer, 2005, p. 106). Mestre Borel (2013) cita também a Cabo Rocha, e o limite do Areal, junto à Av. Borges de Medeiros:

“Quando estavam ainda fazendo o viaduto da Av. Borges, naquela parte que já pegava ali da Borges, já era Areal da Baronesa, já era Cidade Baixa, como a gente chamava. A Cabo Rocha ia até a Azenha, tinha dois nomes – Rua São João ia só até a azenha. Depois, Rua São Suci até o Hospital Ernesto.”

Segundo ele, o Areal da Baronesa seguia até a Av. Borges de Medeiros, até o local onde hoje fica o Cinema Capitólio, onde tudo era água. Depois o escape era pela Rua João Alfredo, onde ficava a ponte de madeira, até a Praça Garibaldi e, por fim, dobrava-se à direita, onde fica a Av. Getúlio Vargas (antiga Rua 13 de maio) (Mestre..., 2010).

Carvalho e Weimer (2005) trazem um estudo, realizado por segmentação de décadas, no sentido de identificar as “vilas” e ocupações irregulares na cidade de Porto Alegre (tratadas sob uma série de denominações cheias de estigma).

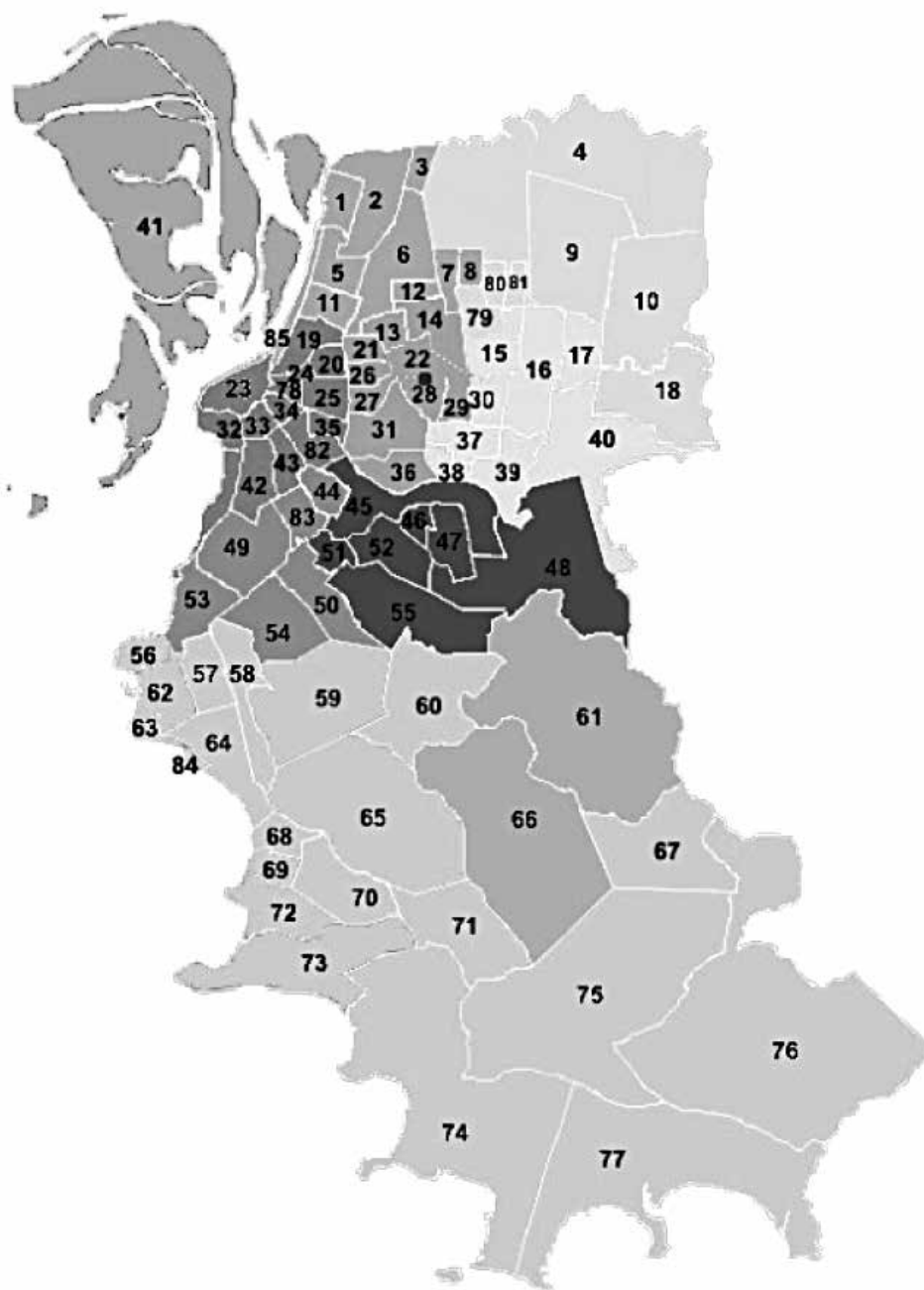
É interessante observar que quase todas as “vilas” estão inseridas em pleno perímetro urbano, com exceção apenas da localizada na estrada de Canoas (que aliás fica no extremo da grande Avenida Farrapos), e a que se encontra no Cristal (Rua Chico Pedro). O maior número e as principais se encontram em bairros populosos e algumas se localizam em pleno coração da cidade (Cais do Porto, atrás da Viação Férrea; “Fomo do Lixo”, Rua São Luiz; **a Ilhota**; e outras). Houve até duas dessas “vilas” que se localizaram em ruas principais, no fim da Av. Borges de Medeiros e na Av. Bento Gonçalves, **mas dali foram pouco tempo depois removidas pela Prefeitura**. Quase todas junto ou muito próximo às linhas de transporte coletivo; e apenas três se localizaram próximo aos bairros industriais de São João e Navegantes (Medeiros, 1951, p. 16, grifos nossos).

É interessante observar que os bairros São João e Navegantes continuam sendo redutos da população mais pobre, população negra e de “vilas”. Chamada de 4º Distrito, a região passa atualmente por um processo de revitalização, que vem acompanhada da remoção de população de rua e “vilas”, para a construção de empreendimentos relacionados à inovação e cultura, com bares, estúdios fotográficos, entre outros.

Durante toda a história da cidade, os territórios negros foram estigmatizados e apontados enquanto locais de baixa higiene, criminalidade etc. Essas nomenclaturas são enriquecidas pelos locais de exclusão. Estes foram criados a partir das medidas já citadas, que viabilizaram deslocar, com ou sem a necessidade de uso de força física, as comunidades urbanas para zonas que circundavam o centro, sempre afastando-as conforme a urbanização avançava. Assim, “fora do centro e ao sul do Caminho do Meio [Av. Protásio Alves], localizava-se o 2º distrito da cidade, compreendendo as áreas do Campo da Várzea [Parque Farroupilha/Redenção], Cidade Baixa, Azenha, Menino Deus e Praia de Belas”

(Pesavento, 1999, p. 11). Nesse segundo distrito é que ficavam o Areal da Baronesa e a Ilhota – sendo que o Areal permanece –, sobrepondo temporalidades, onde instalou-se Jorge de Lemos, patriarca da Família Lemos, que também se mantém no local até os dias de hoje.

Carvalho e Weimer (2005) elaboraram o mapa com base nos censos realizados em macrorregiões elencadas de acordo com a tendência de deslocamentos observadas – que não segue as regiões do Orçamento Participativo (em curso na época) – considerando as “vilas de malocas”.

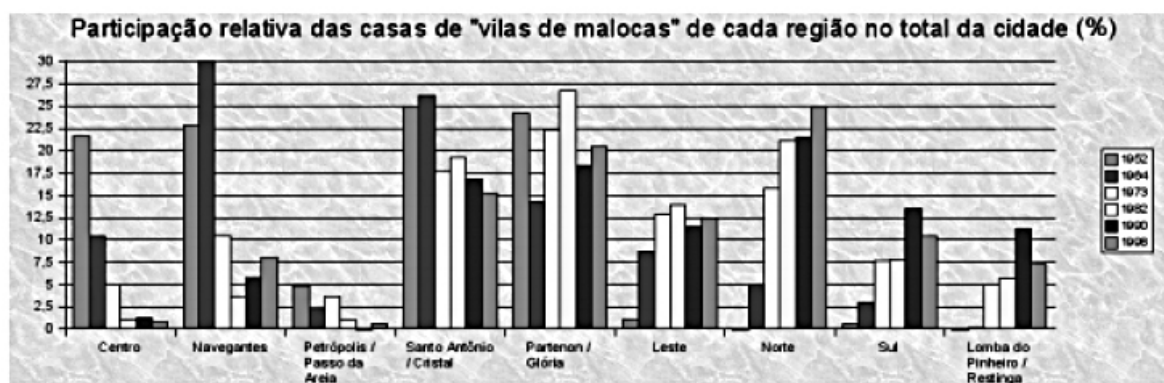


Mapa das “vilas de malocas” | Fonte: Carvalho; Weimer (2005).

1. Farrapos	23. Centro	45. Partenon	67. não cadastrado
2. Humaitá	24. Independência	46. Vila João Pessoa	68. Espírito Santo
3. Anchieta	25. Rio Branco	47. São José	69. Guarujá
4. não cadastrado	26. Mont' Serrat	48. Agronomia	70. Hípica
5. Navegantes	27. Bela Vista	49. Santa Teresa	71. Chapéu do Sol
6. São João	28. Três Figueiras	50. Teresópolis	72. Serraria
7. Jardim São Pedro	29. Chácara das Pedras	51. Glória	73. Ponta Grossa
8. Jardim Floresta	30. Vila Jardim	52. Cel. Aparício Borges	74. Belém Novo
9. Sarandi	31. Petrópolis	53. Cristal	75. Lageado
10. Rubem Berta	32. Praia de Belas	54. Nonoai	76. não cadastrado
11. São Geraldo	33. Cidade Baixa	55. Cascata	77. Lami
12. Santa Maria Goretti	34. Farroupilha	56. Vila Assunção	78. Bom Fim
13. Higienópolis	35. Santa Cecília	57. Camaquã	79. Cristo Redentor
14. Passo da Areia	36. Jardim Botânico	58. Cavalhada	80. Jardim Lindóia
15. Vila Ipiranga	37. Bom Jesus	59. Vila Nova	81. São Sebastião
16. Jardim Itu - Sabará	38. Jardim do Salso	60. Belém Velho	82. Santana
17. Passo das Pedras	39. Jardim Carvalho	61. Lomba do Pinheiro	83. Medianeira
18. Mario Quintana	40. Protásio Alves	62. Tristeza	84. Pedra Redonda
19. Floresta	41. Arquipelago	63. Vila Conceição	85. Marçílio Dias
20. Moinhos de Vento	42. Menino Deus	64. Ipanema	
21. Auxiliadora	43. Azenha	65. Aberta Morros	
22. Boa Vista	44. Santo Antônio	66. Restinga	

Divisão de bairros da figura anterior | Fonte: Carvalho; Weimer (2005).

Região	1952		1964		1973		1982		1990		1998	
	Casas	%	Casas	%	Casas	%	Casas	%	Casas	%	Casas	%
Centro	994	21,6%	1409	10,4%	1006	5,0%	382	1,0%	1156	1,3%	668	0,9%
Navegantes	1052	22,8%	4077	30,0%	2099	10,4%	1399	3,7%	5290	5,8%	5876	8,0%
Passo d'Areia / J. Botânico	226	4,9%	296	2,2%	723	3,6%	377	1,0%	0	0,0%	415	0,6%
S. Antônio / Cristal	1148	24,9%	3565	26,2%	3567	17,7%	7342	19,3%	15488	16,9%	11129	15,2%
Partenon / Glória	1114	24,2%	1940	14,3%	4490	22,3%	10178	26,7%	16774	18,3%	14923	20,4%
Leste	49	1,1%	1187	8,7%	2572	12,8%	5292	13,9%	10554	11,5%	9048	12,4%
Norte	0	0,0%	683	5,0%	3180	15,8%	8031	21,1%	19720	21,5%	18071	24,7%
Sul	27	0,6%	408	3,0%	1525	7,6%	2960	7,8%	12339	13,5%	7563	10,4%
L. do Pinheiro / Restinga	0	0,0%	22	0,2%	999	5,0%	2132	5,6%	10278	11,2%	5364	7,3%
Total	4610		13587		20161		38093		91599		73057	



Números e percentuais de "vilas de malocas" por região | Fonte: Carvalho; Weimer (2005).

Os bairros trazidos por Sommer (2005) como assentamentos negros contemporâneos são divididos em “proporcionalmente negros” (em números relativos) – São José, Restinga, Bom Jesus, Mário Quintana e Lomba do Pinheiro – e “quantitativamente negros” (em números absolutos) – Medianeira, Santa Tereza, Sarandi e Rubem Berta. É possível verificar, com isso, uma tendência à territorialidade negra nas áreas periféricas, que não ocorreu por livre escolha, mas, sim, pelo fluxo de remoções e os deslocamentos gerados com isso.

O Mapa dos direitos humanos, do direito à cidade e da segurança pública de Porto Alegre (Melchiona; Becker, 2015), produzido pela Câmara de Vereadores de Porto Alegre, corrobora essa informação, trazendo que os bairros “Restinga, Sarandi, Santa Tereza, Rubem Berta, Lomba do Pinheiro e Mário Quintana, por exemplo, somam uma população de 111.802 negros, que representam 39,2% da população negra do município”. Em contrapartida, estão os bairros “Moinhos de Vento, Bela Vista, Higienópolis, Boa Vista, Mont’Serrat e Três Figueiras, que possuem uma população de 1.700 negros, representando apenas 0,59% da população negra total do município”. Enquanto o primeiro conjunto de bairros é caracterizado pela renda de até 0,5 salário mínimo e presença de mais de 40% dos domicílios pobres da cidade, no segundo conjunto de bairros, esse percentual é de 0,35% (Melchiona; Becker, 2015).

Segundo Olavo Ramalho Marques (2006, p. 21), a cidade é simbolicamente entendida enquanto um território onde “certas porções são urbanas e outras não, ou certas populações vivem de forma urbana e outras não – e isso independentemente de proximidade ou distância do centro”. Essas “vilas”, não importando a sua localização dentro da cidade, enquanto “não urbanas” deviam ser removidas, para que as áreas pudessem ser “urbanizadas”. O que ocorre atualmente com o Quilombo Lemos. A comunidade, “não urbana”, precisa ser removida, para que ali possa tomar lugar uma edificação de urbanização da região, agora que esta é valorizada. Isso acontece porque “arquitetos e engenheiros buscam racionalizar os fragmentos desconexos de espaço, impondo

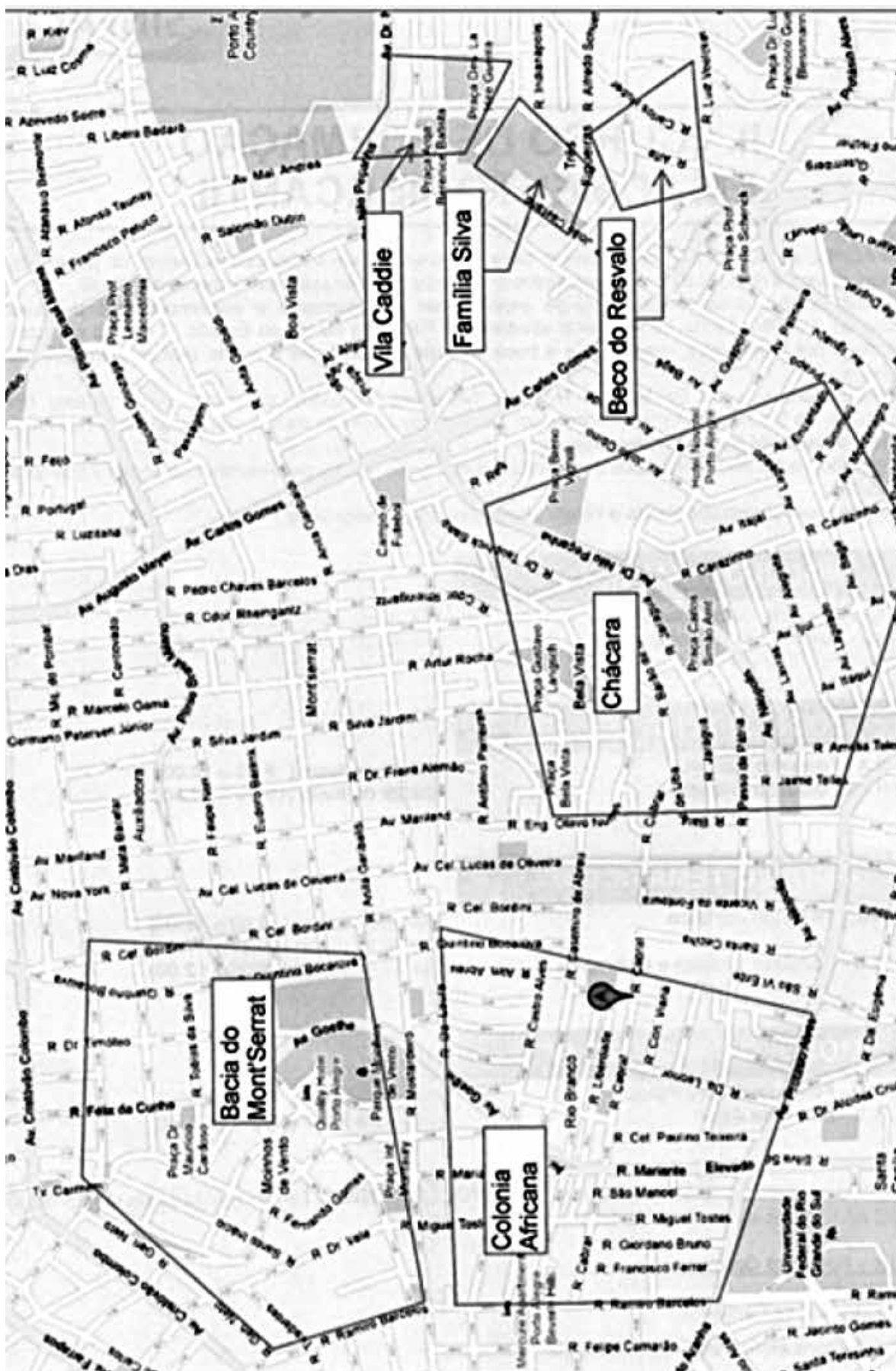
coerência ao sistema como um todo” (Marques, 2006, p. 21). A organização espacial, aparentemente neutra, traz consigo a reprodução das desigualdades sociais.

Com base no percentual de “vilas” observado, é possível verificar os fluxos de deslocamentos, com a redução desse tipo de moradia na região central e regiões que, ao longo do tempo, foram valorizadas pelo setor imobiliário. É visível a complexidade desses fluxos e deslocamentos, assim como a formação de comunidades urbanas pela população negra (e não negra), da urbanização feita a partir da remoção destas e dos caminhos percorridos.

Assim, dentre estudos específicos, focados em regiões, a busca por todos os territórios negros que estiveram presentes na cidade de Porto Alegre, passando por nomenclaturas e descrições estigmatizadas, torna-se um desafio. Apesar disso, é viável demonstrar a ideia de seus movimentos e de como a cidade é um território negro que foi desmembrado. Isso não esvazia a luta quilombola, pelo contrário, demonstra que a ocupação dos locais onde as comunidades criaram seus territórios pode ter acontecido por esse motivo. Fica fácil compreender que a população, que num primeiro momento ocupou também o centro da cidade, foi se deslocando e sendo deslocada, em sua maior parte, para as margens da cidade urbanizada e, conforme acontecia essa urbanização, sucedia novamente esse movimento – que ainda não cessou.

O mapa apresentado a seguir relaciona os territórios Chácara, Bacia do Mont’Serrat e Colônia Africana, sendo que ele não considera uma divisão entre o território colocado anteriormente como baixo Petrópolis e a Chácara.

Atualmente, são oito quilombos urbanos em Porto Alegre. Cada um com sua história particular, mas todos com trajetórias que percorrem caminhos comuns. Além do Quilombo Lemos, o qual será abordado mais profundamente no capítulo seguinte, outros sete figuram a territorialidade negra da cidade de Porto Alegre.



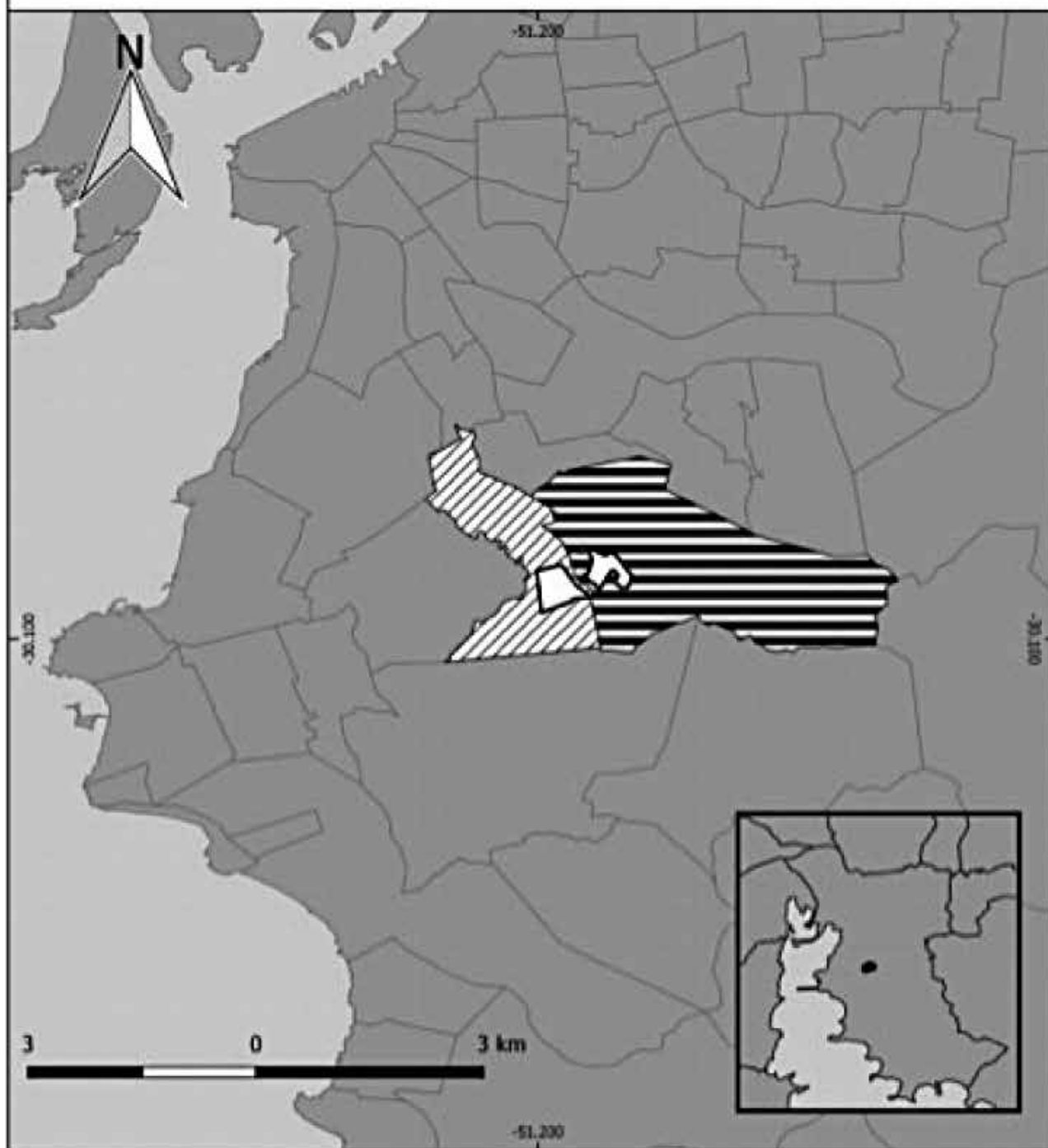
Mapa com localização aproximada dos territórios negros de Porto Alegre | Fonte: Corrêa (2010).

O Quilombo Família Silva, localizado no bairro Três Figueiras, um dos bairros mais valorizados da capital, enfrentou uma longa batalha para conseguir a titulação, efetivada no ano de 2009. Assim como a Família Lemos, o processo inicial de remoção da comunidade chegou a ter sentença emitida e houve a tentativa de reintegração de posse. A história da família está registrada em diversos trabalhos acadêmicos, reportagens e documentários (Filme..., 2014). Moradores do local desde 1941, a família começou a tentar regularizar o território em 1974, por intermédio de cinco processos de usucapião.






Lorico, um dos representantes da comunidade, conta da tentativa de reintegração, à qual só foi possível resistir com apoio do movimento negro e das outras comunidades. No processo de titulação, constam 11 casas dentro do território, marcado por situações de conflito e até golpes, em que um advogado chegou a passar parte do terreno para seu nome, local onde a área recreativa de um condomínio foi construída. No processo, o Ministério Público considera o território como patrimônio cultural material e imaterial, com referência à identidade e memória de povos tradicionais (JFRS, 2005).

Enquanto o Quilombo Família Silva é o primeiro quilombo urbano, o Quilombo dos Alpes é o maior da capital. Localizado na Estrada da Cascata, nos bairros Teresópolis e Cascata, sendo a área destinada à moradia, em sua maior parte, no bairro Cascata, com uma área aproximada de 58 hectares, ocupa o local desde aproximadamente 1930, tendo a matriarca da família – Edwirges Francisca Garcia da Silva – vindo da cidade de Vacaria (Dobal, 2015). Atualmente, cerca de 70 famílias habitam o local, de acordo com a prefeitura de Porto Alegre (2017).

Localização Quilombo dos Alpes



Legenda

-  Quilombo dos Alpes
-  Bairro Teresópolis
-  Bairro Cascata
-  Município de Porto Alegre
-  Lago Guaíba

Datum: SIRGAS 2000

Fonte: IBGE, 2015; INCRA, 2014

Elaboração: Winnie Ludmila Mathias Dobal, 2015

Mapa de localização do Quilombo dos Alpes em Porto Alegre | Fonte: Dobal (2015).

O Quilombo Fidelix fica no bairro Azenha, nas ruas Otto Ernest Maier e Sebastião Leão e o Hospital Porto Alegre. São 32 famílias no local desde a década de 1980, sendo a maioria vinda de Santana do Livramento. Na época, segundo os fundadores – Sérgio Ivan dos Santos Fidelix, Milton Waldir Teixeira Santana e Hamilton Correa Lemos –, o local era um terreno desocupado, tomado pela vegetação. A comunidade é localizada na região onde ficava a Ilhota, território negro que foi removido pela prefeitura da cidade e levado para o bairro Restinga. Além das moradias, há espaços de lazer, como campo de futebol. A comunidade também busca a titulação (Procempa, 2019).

Sérgio Fidélix conta que os tios moravam ao redor da casa da avó, em Santana do Livramento, e que ali seria um quilombo, mas que “nosso quilombo é nômade, ele se desloca”. Barnabé de Freitas também conta da relação de seus ancestrais com a escravidão, sendo que sua bisavó foi escravizada (Quilombos..., 2018). O grupo se reunia no local, socialmente, onde hoje há dois prédios e, nos anos 1970, construiu as casas.



Planta da área do Quilombo Fidélix (Gleba A e B), conforme relatório do INCRA
Fonte: Silva (2015).

O Quilombo do Areal tem origem no território denominado Areal da Baronesa, loteamento da chácara da Baronesa do Gravataí – Maria Emília da Silva Pereira. Depois do loteamento, passou a ser conhecido como “Arraial da Baronesa” e, por causa da característica da região, com grande quantidade de areia, tornou-se “Areal da Baronesa”. Sua ocupação é datada de 1884, mas já em 1870 é possível constatar a presença de povo negro (Vieira, 2017).

O Areal tinha 5.210,75m² de área, abrigando quase 400 pessoas, numa estrutura que remete aos “becos” ou “cortiços” da história de Porto Alegre – rua estreita, com casas geminadas. A terra foi marcada pelos carnavais, pelo samba e pelas religiosidades. A memória dos moradores ainda hoje remete a essas experiências, bem como à urbanização de Porto Alegre e remoção de muitos que moravam na área próxima, remontando uma época em que a região não tinha nenhuma estrutura ou esgoto, por exemplo. Suas particularidades dizem respeito tanto à forma de edificações quanto da origem de seus moradores, por se tratar de área central, há muitos que vieram morar ao longo da história do território, não se tratando de uma única origem familiar, como também é o caso do Quilombo Fidélis. Aproxima-se assim dos demais territórios em relação ao sentimento de pertencimento, identidade e sociabilidades do território.

No local também viveu Mestre Borel, referência de religiosidade de matriz africana e cultura. A estrutura que resiste reconta a história da cidade, representa o persistir de um modo de vida (Marques, 2006). Luís Guaranha, caixeiro-viajante, chegou ao local e apropriou-se das casas, alugando-as para os moradores que já viviam ali. Antes de morrer, ele deixou as edificações para a Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre. Mais tarde, a população do local se organizou para pedir infraestrutura e, em 2003, deu o primeiro passo pela titulação quilombola, por meio da autoidentificação.



Localização do Quilombo do Areal | Fonte: Google Maps.

O Quilombo do Areal tem origem no território denominado Areal da Baronesa, loteamento da chácara da Baronesa do Gravataí – Maria Emília da Silva Pereira. Depois do loteamento, passou a ser conhecido como “Arraial da Baronesa” e, por causa da característica da região, com grande quantidade de areia, tornou-se “Areal da Baronesa”. Sua ocupação é datada de 1884, mas já em 1870 é possível constatar a presença de povo negro (Vieira, 2017).

O Areal tinha 5.210,75m² de área, abrigando quase 400 pessoas, numa estrutura que remete aos “becos” ou “cortiços” da história de Porto Alegre – rua estreita, com casas geminadas. A terra foi marcada pelos carnavais, pelo samba e pelas religiosidades. A memória dos moradores ainda hoje remete a essas experiências, bem como à urbanização de Porto Alegre e remoção de muitos que moravam na área próxima, remontando uma época em que a região não tinha nenhuma estrutura ou esgoto, por exemplo. Suas particularidades dizem respeito tanto à forma de edificações quanto da origem de seus moradores, por

se tratar de área central, há muitos que vieram morar ao longo da história do território, não se tratando de uma única origem familiar, como também é o caso do Quilombo Fidélix. Aproxima-se assim dos demais territórios em relação ao sentimento de pertencimento, identidade e sociabilidades do território.

No local também viveu Mestre Borel, referência de religiosidade de matriz africana e cultura. A estrutura que resiste reconta a história da cidade, representa o persistir de um modo de vida (Marques, 2006). Luís Guaranha, caixeiro-viajante, chegou ao local e apropriou-se das casas, alugando-as para os moradores que já viviam ali. Antes de morrer, ele deixou as edificações para a Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre. Mais tarde, a população do local se organizou para pedir infraestrutura e, em 2003, deu o primeiro passo pela titulação quilombola, por meio da autoidentificação.

O Quilombo da Família Machado está localizado no bairro Sarandi, zona norte de Porto Alegre, como parte da Ocupação 7 de Setembro, junto ao hipermercado Big. Além de o bairro como um todo ser tido como zona de população negra, a localização específica da ocupação é de um terreno que estava ocioso durante um longo período, mas, após a ocupação, houve reivindicação de uma empresa. A maioria das famílias era da Vila Respeito, próxima dali, porém o espaço foi ficando escasso para o número de pessoas. No dia 7 de setembro de 2012, 240 famílias retomaram o espaço, que já era usado para lazer.

Nos Machado, são cerca de 300 famílias, totalizando quase mil pessoas. O líder da comunidade, Jamaica – Luís Rogério Machado –, fala sobre a resistência: “O meu filho tem seis anos. E eu tenho que ensiná-lo – assim como a minha mãe e a minha avó me ensinaram – a lutar contra o preconceito e contra aquilo que o Governo está a fazer para nos derrubar e oprimir” (Quilombos..., 2018). No local, o mestre de capoeira Ratinho dá aulas no centro cultural da comunidade com o grupo de Capoeira Rabo de Arraia, que comemorou 24 anos em maio de 2019. Em reportagem da TVE (Quilombos..., 2018) sobre os quilombos urbanos de Porto Alegre, Jamaica fala sobre a memória, identidade e resistência da comunidade.

A história do Quilombo Flores começou quando os fundadores, escravizados fugidos, refugiaram-se no local, afastado e de mata fechada. A data exata dessa chegada ainda não foi verificada, mas segundo o advogado Ângelo Marcelo Curcio dos Santos (2019) em relatório anexado ao processo e entregue à família, Adão Fausto Flores da Silva viveu no local durante toda a sua vida e repassou, quando de sua morte em 1983, a posse do terreno para a filha, Geneci de Lourdes Flores. Geneci também nasceu e vive até hoje no local. A família viveu isolada até que um fazendeiro (chamado pela comunidade de dono da Casa Grande) apossou-se de uma terra próxima, junto ao riacho, e negociou com eles, dizendo que não os denunciaria se eles lavassem roupas para ele.

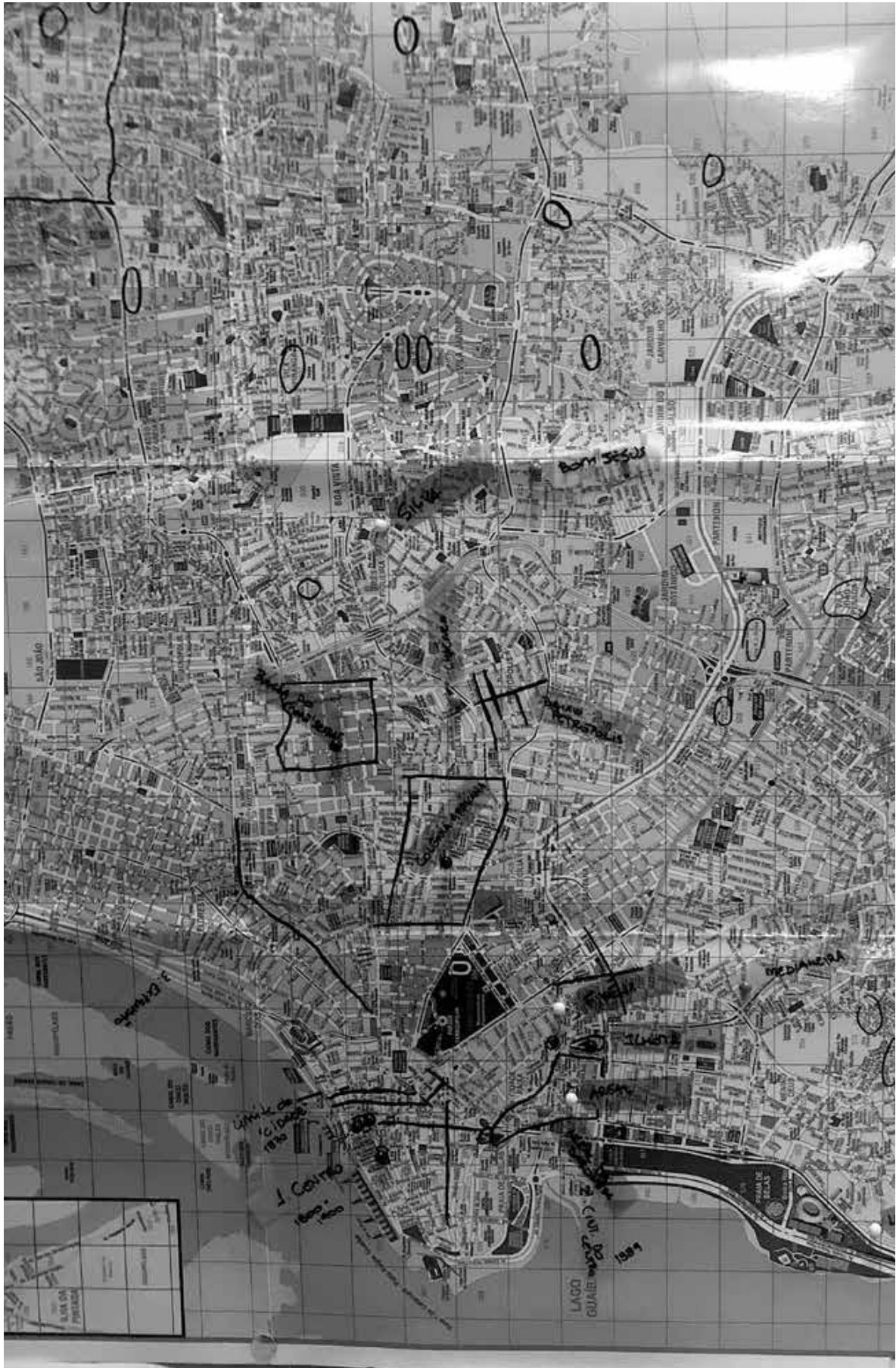
A comunidade enfrentou uma tentativa de desapropriação, por parte da União Sul Brasileira de Educação e Ensino (USBEE), mantenedora do Colégio Marista Assunção, no ano de 2015. A parte do terreno utilizada para sociabilidades e plantações, onde também havia algumas casas, foi transformada no estacionamento da escola, apesar dos protestos da comunidade. O quilombo se localiza no bairro Glória, na Rua Manduca Rodrigues, n. 285, e ainda não possui uma cartografia de sua área estimada.

O Quilombo Família de Ouro, mais recente com a certificação de autorreconhecimento emitida pela Fundação Palmares, está localizado na Lomba do Pinheiro e é caracterizado por ser também uma terreira.

Com base nas informações suprarreferidas, foi elaborado um mapa mostrando em temporalidades sobrepostas os territórios negros da história de Porto Alegre. O mapa não inclui o Quilombo Família de Ouro, que foi certificado após a sua elaboração. A ideia com esse material é mostrar a proximidade de territórios, bem como os fluxos visíveis dos deslocamentos realizados, que criaram os bairros periféricos atuais, com alguns territórios e “vilas” que persistem em meio à urbanização. As “vilas” estão circuladas; com adesivos estão os bairros, os territórios atuais, os territórios do “cinturão do centro” e os deslocamentos (Areal da Baronesa, Ilhota, Colônia Africana, Bacia do Mont’Serrat, Chácara e Petrópolis); na margem, aparecem as 3 fases da cidade (centro, cinturão do centro e expansão).



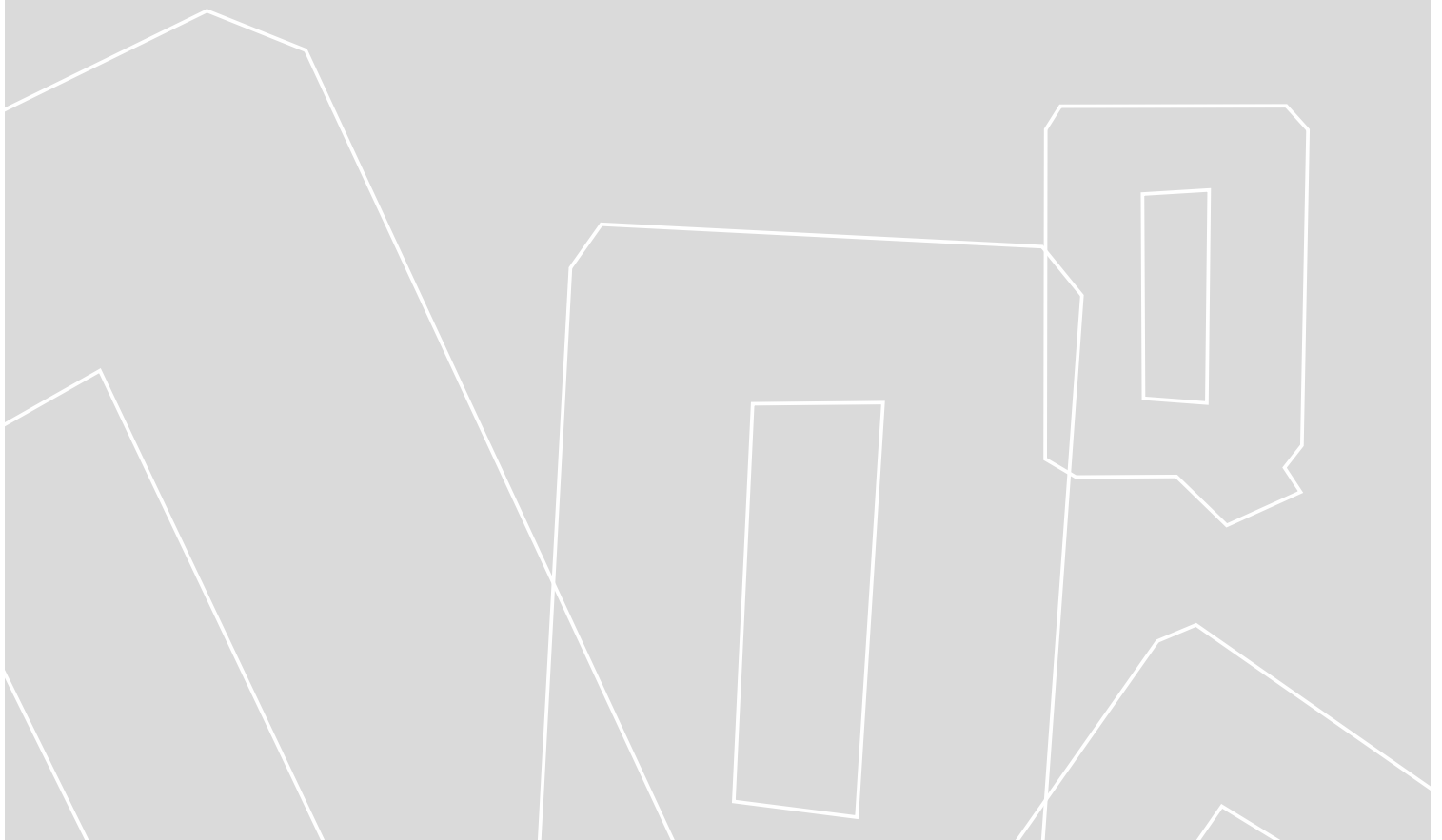
Mapa com territórios, sobrepondo temporalidades | Fonte: A autora (2021).



Detalhe do mapa, mostrando os territórios | Fonte: A autora (2021).

[4]

**FAMÍLIA LEMOS:
PASSOS QUE
VÊM DE LONGE**



“A polícia tá aqui. Eles nos deram 5 minutos pra sair de casa.”
(Sandro Lemos, 2018)

Assim iniciou a tentativa de reintegração de posse do dia 7 de novembro de 2018: às 9 horas da manhã, de uma quarta-feira, quatro policiais da Brigada Militar bateram à porta de uma das casas da Família Lemos com um caminhão de mudança e uma escavadeira na divisa entre o terreno com o Asilo Padre Cacique. No local, cerca de dez pessoas ainda dormiam, enquanto o restante da família tinha levado os filhos na escola e se direcionava ou já se encontrava em seus respectivos trabalhos. A apreensão tomou conta da família, que, por alguns momentos, considerou realmente juntar as coisas e abandonar as residências.

No entanto, com a ajuda dos advogados voluntários que colaboraram com a comunidade, conseguiu-se ganhar tempo. Assim, os moradores retornaram de seus trabalhos, as crianças voltaram da escola e os amigos, apoiadores e grupos sociais começaram a chegar. Em pouco mais de uma hora, havia cerca de 100 pessoas no local. No mesmo instante, chegou o batalhão de choque da Brigada Militar, com 14 policiais usando máscaras pretas, que tapavam seus rostos, e carregando escudos e armas não letais, com balas de borracha, em formação. Foram horas de tensão, em meio à truculência policial, com ameaças de derrubar as casas – ação que seria realizada, ainda que esse procedimento não constasse no mandado judicial.

Cerca de 11h da manhã, a imprensa começou a chegar. Em seguida, os policiais do choque, ainda em formação, passaram da divisa entre os terrenos para a parte superior da área do Quilombo Lemos. Posicionados ali, avisaram que iriam descendo, em linha, até a parte de baixo, levando as pessoas. Informaram que crianças e mulheres poderiam se machucar, ainda que exista o protocolo para esse tipo de ação – estabelecido desde que ocorreu a ação de reintegração de posse do prédio onde se localizava a Ocupação Lanceiros Negros, em 24 de agosto de 2017, para assegurar a segurança das pessoas e evitar cenas de violência. Pelo protocolo, é necessário fazer uma reunião preparatória para esse tipo de ação, com representantes de diferentes órgãos envolvidos, como a Defensoria Pública, e informação sobre a data e o horário em que acontecerá a reintegração de posse. Além disso, deve haver a presença do conselho tutelar e de representantes dos órgãos. Também é definida a presença de policiais mulheres no momento da ação, mantendo o respeito à “integridade física, psíquica e patrimonial dos desalojados” (TJRS, 2018). Para tanto, ainda é prevista uma ambulância, caso ocorram incidentes, e são vetadas as ações noturnas, como foi a realizada na Lanceiros Negros. Existem ainda orientações de um comitê da Organização das Nações Unidas (ONU), com procedimentos para remoções.

Sônia: *“um chegou e disse pra mim, ele chegou e falou, se nós tiver que bater em mulher e em criança, a gente vai bater em mulher e bater em criança”.* (Entrevista realizada em 6 de junho de 2019.)

O olhar de apreensão seguiu no rosto dos moradores por algumas horas. As crianças foram muito impactadas pela ação e perguntavam às mães coisas como “onde nós vamos morar?”, “eu não vou mais ter casa?” e “a gente não vai mais ver os primos?” O medo da separação, de uma família que vive unida há mais de 50 anos, era claro. Algumas pessoas perguntavam o que fazer. Uma das moradoras chegou a esvaziar os armários, jogando coisas ao chão, no desespero de tentar selecionar o que seria mais importante para levar embora.

Sandro: *“As crianças ficaram traumatizadas, o Afi, a Gabi, o Davi. Eles falavam ‘pra onde a gente vai se a gente tem que sair daqui?’ [...]”*

Sandro: *“E a gente ficava tenso... Uma sirene na Padre Cacique”.*

Sônia: *“Um dia eu to lá e chegou o caminhão do leite, lembra? Entrei eu desesperada, que um caminhão chegou”.*

Sandro: *“Não, e um dia que tinha uma maratona na Padre Cacique? Parou um caminhão do exército pra botar os negócios. Me chamaram lá em cima, 7h da manhã, e a gente ficou olhando [...] e eram só dois soldados, dois milicos”.* (Entrevista realizada em 6 de junho de 2019.)

Com o auxílio da defensora pública do estado, Isabel Rodrigues Wexel, e do grupo de apoiadores, composto por pessoas da Frente Quilombola do Rio Grande do Sul, que presta auxílio às comunidades quilombolas e indígenas do estado, e do Serviço de Assessoria Jurídica Universitária da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (SEMEAR/UFRGS), grupo que tem o intuito de prestar auxílio para essas comunidades, conquistou-se o recolhimento do mandado para o juiz sem o cumprimento da reintegração de posse. Os dois grupos prestam, em especial, apoio jurídico à comunidade, mas também auxiliam na organização e nas atividades culturais. A resistência que foi criada a partir das conexões desses grupos formou uma rede de apoio à comunidade.

Atualmente, em média 40 pessoas vivem no local, sendo que a família é composta por cerca de 60 pessoas e há, entre estas, diversas crianças e uma pessoa com deficiência. É a quarta geração da família que está no terreno desde que o casal estruturou sua morada ali. Depois de vir para a capital, foi por começar um emprego no Asilo Padre Cacique – associação beneficente inaugurada em 1898 para receber moradores de rua e que hoje tem cerca de cem idosos residentes – que Jorge trocou a residência no bairro Lomba do Pinheiro para residir nesse local, que não tinha nada. Ali, ele fez a limpeza do terreno e construiu a primeira casa. Ainda sem luz, mudou-se com Délzia e os filhos.

A boa relação e a solidariedade das freiras que dirigiam o local na época garantiram a benevolência de ceder à família o uso de água e luz da instituição. O tempo passou, a família cresceu, e Jorge construiu

ainda mais três casas, totalizando as quatro estruturas que compõem o local atualmente. Ainda que todas estejam próximas, dando a impressão de uma única casa, observando é possível distinguir a separação das casas. Conforme o relato dos irmãos Sandro, Valéria, Sônia e Mara:

Sônia: “Quando eles moravam lá no Pinheiro, que era lá pro lado do Passo da Batalha, que ele trabalhava nessa Olaria, foi quando ele conseguiu o emprego ali no Asilo. Só que lá não tinha ônibus, e também aqui, o que acontecia: ele caminhava não sei quantas horas a pé. Dava mais de hora, porque era lá no final, no interiorzão, lá no tal do espigão”.

Sandro: “Que é o caminho lá pros lados de Itapuã, naquelas estradas”.

Valéria: “Às vezes pegava carona, em caminhão que passava”.

Sônia: “Mas normalmente era a pé. Então eles iam a pé até a [parada] 21 onde parava o ônibus, pegava um ônibus até a Azenha e...”

Sandro: “Primeiro pegava o ônibus até a Azenha e tinha que ir caminhando, daí depois, que botaram o bonde até a Igreja Menino Deus, na José de Alencar. E caminhava até o Asilo. E isso durou uns 5 ou 6 anos”.

Mara: “Quem orientou ele foi o seu Pacheco, vô da Suelen”.

Sônia: “Ele via o trabalho que o pai passava. [...] Ele saía de madrugada. A gente não via ele”.

Mara: “Porque o pai trabalhava domingo, né?”

Sandro: “O pai, até um bom tempo assim, não tirava férias. Ele vendia as férias e ficava trabalhando”.

Valéria: “Ou até tirava, mas chamavam ele”.

Sandro: “Se acontecia alguma coisa, 5h, 3h da manhã, chamavam ele. Se morria um velho, estourava um cano. [...] Até placa ele ganhou, um ano antes de falecer. [...] 43 anos de serviços prestados. [...] Eles fizeram uma homenagem em dezembro pra ele, em agosto ele morreu. [...] E a mãe, deu 35, a Tia Alba, 25 [anos de serviço no Asilo]. [...] Quando eram as freiras franciscanas, era tranquilo, elas que comandavam tudo. Aí depois que veio esse modo aí de dirigir, de diretoria, acho que uns 10 ou 15 anos antes de ele morrer”.

Sônia: “A mãe coitada tava no auge da dor, fazia um mês”.

Valéria: “Menos, fazia uns 15 dias. [...]”. (Entrevista realizada em 6 de junho de 2019.)



Polícia no território durante a tentativa de reintegração de posse
Fonte: Fleck (2018; foto de Joana Berwanger).



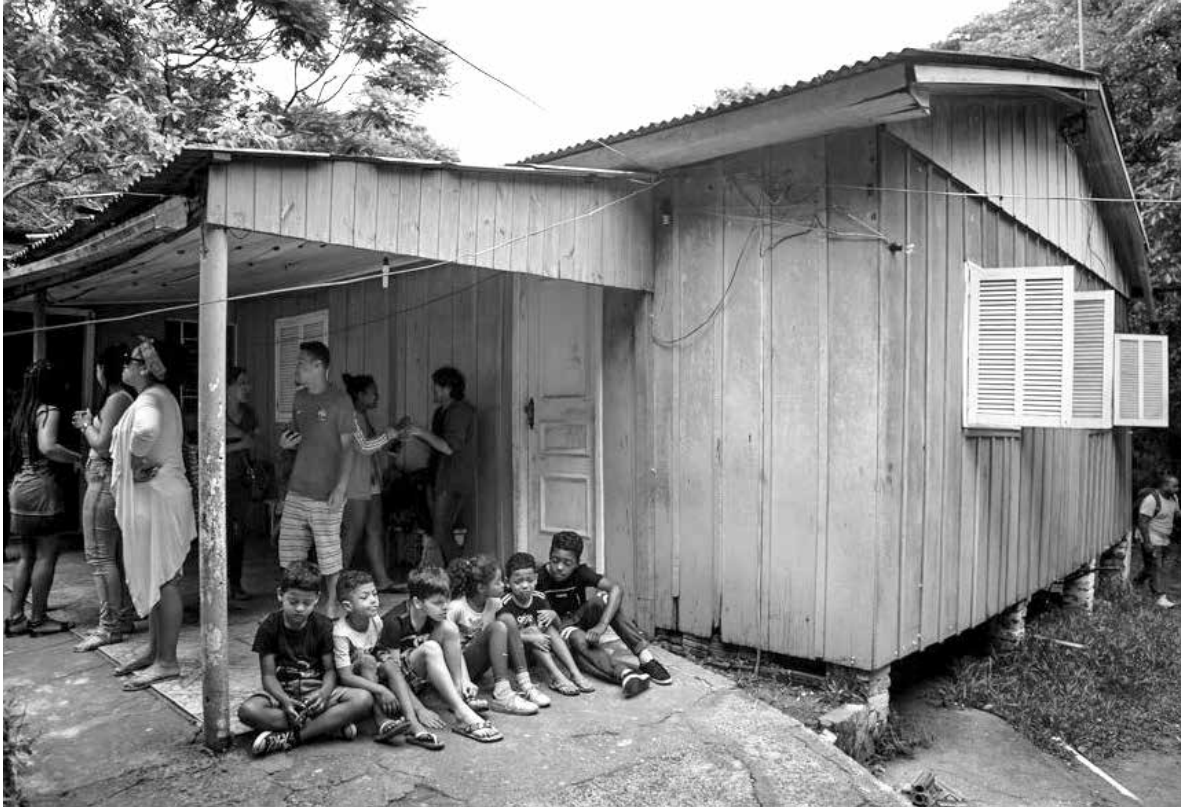
Polícia no território durante tentativa de reintegração de posse
Fonte: Fleck (2018; foto de Joana Berwanger).



Polícia no território durante tentativa de reintegração de posse
Fonte: Fleck (2018; foto de Joana Berwanger).



Máquina aguardando a liberação para derrubar as casas durante a tentativa de reintegração de posse. | Fonte: Fleck (2018; foto de Joana Berwanger).



As crianças da família durante a tentativa de reintegração de posse
Fonte: Fleck (2018; foto de Joana Berwanger).



Momento da notícia da suspensão da reintegração
Fonte: Fleck (2018; foto de Joana Berwanger).



Retratos de uma tentativa de reintegração de posse/vigília pelo território
Fonte: Acervo da autora (2018).



Retratos de uma tentativa de reintegração de posse/vigília pelo território
Fonte: Acervo da autora (2018).



Retratos de uma tentativa de reintegração de posse/vigília pelo território
Fonte: Acervo da autora (2018).



Retratos de uma tentativa de reintegração de posse/vigília pelo território
Fonte: Acervo da autora (2018).



Retratos de uma tentativa de reintegração de posse/vigília pelo território
Fonte: Acervo da autora (2018).



Retratos de uma tentativa de reintegração de posse/vigília pelo território
Fonte: Acervo da autora (2018).



Retratos de uma tentativa de reintegração de posse/vigília pelo território
Fonte: Acervo da autora (2018).



Retratos de uma tentativa de reintegração de posse/vigília pelo território
Fonte: Acervo da autora (2018).



Retratos de uma tentativa de reintegração de posse/vigília pelo território
Fonte: Acervo da autora (2018).



Retratos de uma tentativa de reintegração de posse/vigília pelo território
Fonte: Acervo da autora (2018).



Retratos de uma tentativa de reintegração de posse/vigília pelo território
Fonte: Acervo da autora (2018).



Retratos de uma tentativa de reintegração de posse/vigília pelo território
Fonte: Acervo da autora (2018).



Retratos de uma tentativa de reintegração de posse/vigília pelo território
Fonte: Acervo da autora (2018).



Retratos de uma tentativa de reintegração de posse/vigília pelo território
Fonte: Acervo da autora (2018).



Retratos de uma tentativa de reintegração de posse/vigília pelo território
Fonte: Acervo da autora (2018).

É importante destacar mais uma vez que a história da Família Lemos começou muito antes da data de 7 de novembro de 2018, quando aconteceu a tentativa de reintegração de posse pela Brigada Militar, às 9h da manhã. Também começou antes do autorreconhecimento da comunidade como um quilombo. Teve início antes da chegada de Jorge Alberto Rocha de Lemos e Délzia Gonçalves de Lemos ao terreno localizado na Avenida Padre Cacique, 1250, local que era “terra de ninguém”, segundo os relatos.



Matriarca da Família Lemos Dona Anna Júlia (1900-1984). Foto de 1975, no território.
Fonte: Acervo da Família Lemos.



Sandro Lemos, 1980 x 2018 | Fonte: Acervo da Família Lemos.



1996 x 2018. Varanda da casa | Fonte: Acervo da Família Lemos.



Valéria de Lemos | Fonte: Acervo da Família Lemos.



Sônia, Norberto, Valéria, Wilson. 1982 x 2018 | Fonte: Acervo da Família Lemos.



Momentos no território | Fonte: Acervo da Família Lemos.



Momentos no território | Fonte: Acervo da Família Lemos.



Momentos no território
Fonte: Acervo da Família Lemos.



Momentos no território
Fonte: Acervo da Família Lemos.



Momentos no Asilo Padre Cacique
Fonte: Acervo da Família Lemos.



Momentos no Asilo Padre Cacique
Fonte: Acervo da Família Lemos.



Momentos no território

Fonte: Acervo da Família Lemos.



Momentos no território

Fonte: Acervo da Família Lemos.



Momento junto a uma das freiras franciscanas do Asilo Padre Cacique

Fonte: Acervo da Família Lemos.

No *Relatório antropológico* elaborado pelo Ministério Público Federal – Procuradoria da República no Rio Grande do Sul, consta o histórico da família, com uma análise genealógica. A família de Délzia possui relação com o passado escravagista, segundo o documento, sendo descendente de comunidade quilombola localizada no interior do estado. Com a análise documental e os depoimentos coletados, constatou-se que “a referência matriarcal da Família Lemos nasceu em 1936, no município de Canguçu/RS, em zona fronteiriça com Encruzilhada do Sul/RS, sendo seu registro realizado nesse segundo município” (Fernandes, 2018, p. 11).

Sob pressão, foi realizada uma reunião no dia seguinte à tentativa de reintegração de posse, em que o líder da comunidade, Sandro Lemos, teria sido acusado de ter obstruído a ação do oficial de Justiça. Na ocasião foi estabelecida nova perspectiva de reintegração, que acabou por não ocorrer. Ao invés disso, colocou-se a necessidade de remeter o caso à Justiça Federal, unindo entidades como Ministério Público Federal, Defensoria Pública Federal e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

Na sequência desse evento emblemático, tido como marco para a comunidade – ainda que a comunidade tenha recebido eventos culturais antes disso –, aconteceu a marcante entrevista coletiva realizada pelo presidente do Asilo Padre Cacique, na qual ele faz uma série de afirmações. Logo no início da fala, Brozoza avisa que caso ocorra a demarcação das terras como quilombolas, ele vestirá um cocar e fará a reivindicação do Asilo como terra indígena, numa visível confusão entre povos tradicionais. A isso, seguem-se gritos e batidas na mesa, em que ele afirma que não permitirá jamais que ocorra a invasão das dependências da instituição e que a defenderá em todas as circunstâncias. Ele coloca ainda que fará isso, mesmo que precise sair dali “morto” (nas palavras dele), mas que para tanto levará com ele os supostos invasores. É importante ressaltar que em todo o período da reintegração (e da resistência que a seguiu), em momento algum houve menção de invadir o Asilo nos momentos em que presenciei. Muito pelo contrário,

a intenção da família sempre foi manter a boa relação com a instituição, inclusive durante o movimento de preservação de seu território.

No primeiro mês de resistência, a contar pela data da tentativa de reintegração de posse, a Família Lemos teve diversos aprendizados, criou vínculos com a comunidade e deu seguimento ao trabalho de disseminação cultural, que vinha acontecendo com apoio da Frente Quilombola. Um quilombo é, afinal de contas, mais do que um local de morada, é uma comunidade cultural, caracterizada pela transmissão de conhecimento ancestral e valorização da cultura do povo negro. Foram realizados eventos todos os sábados, desde o dia 20 de outubro de 2018, o Sábado Cultural em Defesa dos Territórios, com rodas de conversa, uma plenária dos povos e reunião de organização da Marcha Zumbi Dandara. Mais de 200 pessoas estiveram presentes na data. Antes disso, a comunidade já havia realizado um evento cultural.

Foram realizadas palestras, rodas de conversa sobre territórios, aquilombamento, genocídio do povo negro e outros tantos assuntos pertinentes à comunidade. Também foram realizadas oficinas musicais e de autodefesa, rodas de capoeira, tranças e atividades diversas com as crianças, como oficina de brinquedos com materiais reciclados e uma atividade com uma dentista, sobre cuidado bucal.

Depois disso, a luta não cessou. Mais do que isso, agregou a outros territórios, e a comunidade emergiu enquanto ente político. Dos eventos culturais que seguiram acontecendo, destacam-se as oficinas de abayomis, o lançamento de um livro sobre Fanon, a exibição de filmes com temáticas relacionadas à etnicidade, seguida de debate, entre outros. Ressalta-se ainda a participação na Frente Quilombola, em eventos das outras comunidades (como a roda de capoeira do Quilombo dos Machado), a coleta de doações nos eventos para comunidades urbanas em ocasião de necessidade e a busca entre as coisas da própria comunidade, num momento de fragilidade das famílias de uma ocupação.



Sábado cultural em defesa dos territórios
Fonte: Acervo da autora (2018).



Sábado cultural em defesa dos territórios
Fonte: Acervo da autora (2018).



Sábado cultural em defesa dos territórios
Fonte: Acervo da autora (2018).



Sábado cultural em defesa dos territórios
Fonte: Acervo da autora (2018).



Sábado cultural em defesa dos territórios
Fonte: Acervo da autora (2018).



Sábado cultural em defesa dos territórios
Fonte: Acervo da autora (2018).



Sábado cultural em defesa dos territórios | Fonte: Acervo da autora (2018).



Sábado cultural em defesa dos territórios
Fonte: Acervo da autora (2018).



Sábado cultural em defesa dos territórios
Fonte: Acervo da autora (2018).



Mapa da delimitação aproximada da área habitada pela Família Lemos
Fonte: Fernandes (2018).

Em umas das conversas para esta pesquisa, Sandro diz que em menos de um mês após a morte de seu pai, Jorge, iniciaram as tentativas de retirar a família do território. Ele conta que houve pedidos de reuniões, nas quais ofereceram apenas uma casa a Délzia, sendo que esta deveria ser devolvida à instituição quando de sua morte, ainda que no território estivessem quatro casas, como constam até a data presente. Délzia não teria aceitado, e a próxima oferta por parte da instituição teria sido de um caminhão de mudanças e um valor de ajuda de custo para a família poder se mudar. Considerando as dimensões do terreno, que tem grandes proporções, e o número de casas e habitantes, essas ofertas partiram de uma esperança de que a família abrisse mão de seu território. Somente depois disso se iniciou o processo judicial que culminou na tentativa de reintegração.

Sandro conta que a prima, Sônia Ribeiro, desde que eles eram jovens, o trouxe para perto do movimento negro e falou sobre a questão quilombola. Mara complementa dizendo que quando nova não compreendia bem aquele tipo de conversa. Sônia vive no Quilombo de Maçambique (Canguçu/RS), onde vive grande número de familiares dos Lemos. A ligação familiar para “fora” se dá a partir da avó, Anna Júlia. A mãe e o pai de Anna Júlia (bisavós de Sandro, Valéria, Sônia e Mara) estão enterrados no local, justamente ao lado do túmulo do próprio escravizado que chamam Maçambique, escravizado que deu nome ao quilombo. Assim como outras pessoas ligadas à família. Maçambique, no Rio Grande do Sul, também é uma manifestação cultural de origem africana (em Osório/RS), que envolve música, dança, cantigas e elementos religiosos.

José Enir: *“A minha vó [bisavó de Sandro] sempre foi daqui, desse rincão aqui. Eu não cheguei a conhecer minha avó, ela sempre foi daqui”.*

Sandro: *“Sendo que ela e o esposo dela foram enterrados aqui, junto do Maçambique, que foi o primeiro escravo que veio pra cá, que a gente tem parentesco também”.* (Entrevista realizada por Sérgio Valentim, com Sandro Gonçalves de Lemos, no Quilombo de Maçambique, Canguçu/RS – outubro de 2018.)

A comunidade da Família Lemos é constituída por uma aglomeração de núcleos familiares negros, que residem e habitam o território, localizado na Avenida Padre Cacique, 1250. O terreno fica atrás de uma loja de carros (Panambra), que foi responsável por fechar a entrada que a comunidade utilizava, ao ocupar o espaço, que antes era de um posto de gasolina. Segundo o Relatório antropológico elaborado pelo Ministério Público Federal, pela Procuradoria da República do Rio Grande do Sul pelo Núcleo das comunidades indígenas e minorias étnicas (NUCIME), nesse recorte familiar, foram contabilizadas aproximadamente 64 pessoas (Fernandes, 2018). Nesse número estão incluídos crianças, adultos e idosos, sendo um adulto (Jorge, mais conhecido por Jorjinho) pessoa com deficiência. No entanto, desde o início da ação de Rein-

tegração de Posse que tramitou na Justiça comum, algumas pessoas tiveram medo e saíram de suas casas no território.

A ação na 17ª Vara Cível do Foro Central de Porto Alegre não considerou a “dimensão étnico-racial atrelada à ancestralidade negra e aos seus vínculos territoriais” (Fernandes, 2018, p. 3). Essa foi a ação que culminou na tentativa de reintegração de posse citada no início deste capítulo. O processo foi remetido pelo juiz à Justiça Federal em abril de 2019, devido ao interesse do INCRA no caso, e com a mudança de competência para a Justiça Federal, a reintegração, por hora, está suspensa.



Fotos da vigília de reintegração expostas no território | Fonte: Acervo da Família Lemos.



Retomada da horta comunitária | Fonte: Acervo da Família Lemos.

Na época do assentamento de Jorge, Délzia e os filhos no terreno, este era visto como de domínio público e estava desocupado. Conforme os integrantes da família, era “terra de ninguém”. A diretoria do Asilo Padre Cacique, inclusive, acompanhou a construção da casa e a mudança da família e não apresentou nenhuma oposição ao fato. Anos depois, as freiras franciscanas que cuidavam dali ofereceram a Jorge a cessão de água e luz, pois a família por um longo período utilizou lampião e usava a água do vizinho. O acesso à área se dá por meio de um portão que fica entre a Fase e a Panambra.

A história dos Lemos se entrelaça com a história de Canguçu e Porto Alegre, com a história do Rio Grande do Sul e, principalmente, com a história do povo negro no Brasil. É a história dessa família localizada em um bairro (hoje) nobre da capital gaúcha, mas poderia facilmente ser a história de tantos outros. Essa semelhança na ancestralidade, na origem, na forma de viver, na mudança do interior para a capital e, especialmente, na resistência às diversas formas de opressão, sem deixar escapar a memória dos que vieram antes, a identidade e a cultura, enfim, é a história de todo um povo. Povo que não perdeu o traço cultural de sua casa, por muito apagado e silenciado de tantas formas e em tantos níveis. Que lutou e resistiu não somente pelo embate, mas por meio da capoeira simbólica e literal, da narrativa oral, da hora de “rezar a estrela”⁵ e da contação de histórias de um tempo passado. Depois do que é chamado de sequestro em África, com a vinda de um povo tido apenas como força de trabalho para o país, de nenhuma forma pacífica como alguns tentam afirmar, seguiu-se uma tentativa de desumanização e apagamento identitário e ancestral que, apesar das muitas dores geradas, não foi bem-sucedida. Infelizmente, seus efeitos seguem sendo sentidos e reproduzidos em muitos âmbitos.

A chegada no território se dá por um portão de metal, pintado com a imagem de duas mãos negras, com o nome do território nas cores verde e vermelho. Ao entrar, há um longo e estreito corredor, onde foi feita,
.....

5 Délzia chamava assim os momentos de contação de sua história de vida para os filhos (e netos).

em uma das paredes, uma pintura com a frase “contra o racismo e o genocídio”. Esse corredor tem pouca iluminação, o que dificulta a entrada quando cai a noite. O corredor é resultado de negociação entre a comunidade e a revenda de automóveis que ocupou o espaço após a saída do posto de gasolina que se localizava ali. O acesso, que era no interior do posto, foi fechado com a mudança de locatário, sem aviso prévio ou nova solução para a família. Ao fim desse corredor, há uma escadaria de metal, e degraus de pedra precedem o chão batido, que ocupa a parte central do terreno, onde a comunidade realiza as rodas de conversa, capoeira, samba, entre outros. Logo depois, aparecem as casas.



A frente do Quilombo Lemos
Fonte: Acervo da autora.



Corredor de entrada do Quilombo Lemos – de costas para a rua
Fonte: Acervo da autora.



Corredor de entrada do Quilombo Lemos – de costas para o território (durante a pintura)
Fonte: Acervo da autora.



Escada, na entrada do Quilombo Lemos – de costas para a rua
Fonte: Acervo da autora.



Pátio comum, durante a realização de um evento, onde se vê a casa principal e uma anexa
Fonte: Acervo da autora.



Anexo da casa principal, quarto do Jorginho e pátio lateral do território
Fonte: Acervo da autora.



Pátio central, visto da janela da casa principal
Fonte: Acervo da autora.



Pátio lateral, visto do pilar da varanda da casa principal. Ao fundo, se vê a caixa-d'água do Asilo Padre Cacique | Fonte: Acervo da autora.



Casa principal
Fonte: Acervo da Família Lemos.



Foto de dentro da cozinha da casa principal, com vista para o pátio dos fundos
Fonte: Acervo da autora.

Vê-se logo uma grande casa azul, com uma varanda telhada. Um observador desatento pode chegar a achar que existe apenas uma casa no local, mas é possível observar que a casa com entrada lateral e janelas viradas para esse pátio central tem, logo ao lado (ou atrás, se tratar as portas como “frente”), uma pequena casa, esta sim com a porta voltada para o pátio. Ao lado esquerdo, há um grande espaço verde, um bambuzal e, bem ao fundo, duas caixas-d’água, pertencentes ao Asilo. Virando de costas para a casa, antes da rua, pode-se ver a revenda de carros que deu lugar ao que antes era um posto de gasolina; e, na diagonal (no lado direito da revenda de quem está de costas para a casa e de frente para o Guaíba), o imponente prédio da instituição. Do outro lado da Panambra, na outra diagonal, avançando até o lado do Quilombo, está a Fase.

É possível ver tanto a rua quanto o Estádio Beira-Rio do território. Seguindo para a entrada da casa pela varanda, que tem uma porta na sala e uma na cozinha, ambas viradas para o lado esquerdo, há uma saída e, atrás, um fosso de esgoto, que ainda precisa de reparos. Agora novamente de costas para a casa, ainda de costas para o pátio central (e para a revenda de carros e a rua, conseqüentemente), vê-se um terreno grande e arborizado logo após uma área de grama. Na diagonal direita, mais duas casas conjugadas, com entradas independentes. Ali moram Cristiane e Raquel, respectivamente, com suas famílias.

Na casa principal, hoje, estão as famílias de Elizângela e Sandro. E na casa ao lado, a família de Mara. Sônia e Valéria saíram do território pelo medo do despejo, mas Valéria demonstra grande vontade de retornar, agora que a situação está mais tranquila. O pertencimento ao território é referente ao laço familiar, não havendo disputas entre aqueles que resolveram sair dali, como Valéria e os filhos, pelos motivos que sejam. A resistência ao pertencimento quilombola aconteceu por parte de poucas pessoas e, em geral, foi compreendida como de direito da família. Além disso, há o pertencimento de pessoas que não possuem consanguinidade familiar, mas têm, por outro lado, os laços de aliança.



Vista do Asilo Padre Cacique, Estádio Beira-Rio e Guaíba, da parte superior do território |
Fonte: Acervo da autora.

Além disso, desde a tentativa de reintegração, foram agregados amigos e parceiros, que por vezes aparecem no território e acabam por ficar alguns dias. Depois do fim da vigília de resistência, vários ficaram em suas barracas por um período longo, mais de um mês. A família se diverte contando esses relatos e como se sentiu acolhida por pessoas. Mas eles, ainda que se sintam parte da comunidade, não se tornaram moradores ou se relacionam ao território. Dentro desses laços de aliança, há pessoas “não negras”, acolhidas sem receio pela comunidade. Durante as conversas realizadas no local, foram feitas falas referentes a isso, de como o quilombo em si é parte de um princípio de união e resistência, que ainda que seja majoritariamente negro e tenha sua identidade e pertencimento ligados a esse grupo étnico, não exclui, mas aceita em sua luta aqueles que desejem colaborar.

A vivência como pesquisadora no Quilombo Lemos

Esse acolhimento, eu vivi na prática durante o período de vigília e pesquisa junto à família e em todo o processo de criação de laços que isso envolveu.

Mara: *“Foi traumatizante, foi terrível, a gente teve muito medo, mas, ao mesmo tempo, teve um lado muito bom disso tudo. Eu digo que eu não sou mais a mesma pessoa que eu era antes. Tu também disse isso. E tem as pessoas, que nossa [...]”*. (Entrevista realizada em 6 de junho de 2019.)

A resistência, porém, não aconteceu sem questões internas no grupo, e foi preciso muito foco em uma causa maior para não deixar rachaduras romperem a unidade da equipe de apoio. Como em todo movimento social e em toda relação social, há presença de conflito – novamente sigo aqui a ideia de Simmel (1983), que coloca que o conflito é inerente à relação social e só se torna embate ou confronto quando há um desequilíbrio de forças dentro destes.

Em uma conversa informal com Mara, que não cheguei a gravar, falamos sobre o aprendizado decorrente desse período, ao que Mara me diz que certamente é uma pessoa nova depois daquilo tudo. Conversamos muito durante e após os momentos de reintegração, sobre a situação, a família e até sobre a minha presença no local. Para mim, todos esses momentos foram de grande aprendizado. Em especial, recebi aprendizados no sentido de construção coletiva dos processos e tive a honra de ouvir histórias lindas de ancestralidade, assim como histórias tristes, referentes à opressão e ao preconceito, que fazem parte de toda a construção do presente trabalho. Ademais, aprendi muito sobre práticas culturais e ancestrais.

Minha preocupação, enquanto pesquisadora, sempre foi de não interferir excessivamente no convívio da família ou causar mal-estar, ainda que, de qualquer forma, eu fosse uma presença estranha no local. Participei ativamente das tarefas da resistência, coloquei meu

corpo junto ao grupo diante da polícia e utilizei de contatos que pudessem distribuir as informações à imprensa, juntamente com outras pessoas que trabalharam a comunicação da comunidade no momento de vigília. Essas foram as minhas formas de retornar à comunidade toda a receptividade e o acolhimento e de colaborar, mais do que com a pesquisa, mas com a resistência da família. Todo esse movimento dos grupos de apoio foi amplamente reconhecido pela família. E sempre conversamos sobre como todos os que estiveram ali tiveram um papel essencial no processo.

Essa história, porém, não é sobre mim, nem tanto sobre minha percepção ou sobre os meus sentimentos em meio ao processo de tentativa de reintegração de posse, ainda que eles estivessem lá. A minha voz vem, aqui neste livro, mais como mensageira de outras vozes. Não acredito no conceito de dar voz, pois elas já estão ali sem a minha interferência. Meu papel dentro desse contexto é oferecer um espaço para vozes mais necessárias e menos ouvidas.

Desde o primeiro momento, fui bem recebida na comunidade. Na verdade, desde a primeira vez que conversei com Sandro de Lemos e contei para ele a minha vontade de pesquisar no Quilombo, tive ótima resposta. Não há como negar que o dia da tentativa de reintegração de posse, e todo o período de vigília que se seguiu, aproximou muito todos que estavam ali – inclusive, causando conflitos decorrentes dessa convivência. Assim, sempre que chego na comunidade, sou recebida com carinho. As crianças correm ao meu encontro, os adultos me recebem com abraços carinhosos, “sentimos a tua falta”, “por onde tu andava”, “estranhei que tu não veio aqui no outro dia”.

Também por causa da participação nas atividades internas, sou sempre acolhida por todos. Apesar de essa separação entre amizade e meu papel enquanto mediadora cultural tenha me gerado muitos momentos de reflexão, em conversas com a família, não vejo grande impacto sobre eles. Mara comentou comigo, certa vez, que ainda que eu tenha criado uma afinidade especial com os membros da família, ela percebe os momentos em que estive confraternizando e os que estive

“trabalhando” e diz que as formas de ação durante a vigília de resistência foram, talvez, como deveriam ser. Ela usa como exemplo a vez que ela contava sobre as benzeduras e eu pedi para gravar, pois aquela história seria relevante. Não foi uma fala que eu solicitei, estávamos conversando sobre a família e o assunto surgiu, então pedi para gravar, mas para ela o fato de eu captar aquilo como relevante demonstra o meu olhar enquanto pesquisadora, dentro da comunidade.

A repercussão do caso na mídia foi relevante, por causa do trabalho conjunto de muitas pessoas e devido à presença de pessoas influentes, como de Katiúscia Ribeiro, prima de Sandro, Valéria, Sônia e Mara, que é filósofa e pesquisadora. Ela mora no Rio de Janeiro e é amplamente reconhecida pela área acadêmica, uma vez que está terminando o doutorado. Numa ida à cidade para debater com quilombos cariocas, Sandro conta que o território é reconhecido por pessoas e que elas ficam felizes em dizer que participaram com doações e divulgação. Também foram feitas manifestações de apoio à comunidade em Portugal, por exemplo, a partir de contatos dentro do grupo. Houve, além disso, divulgação nas redes sociais, utilizando de ferramentas como Facebook, Instagram e WhatsApp, para compartilhamento da situação. O grupo de apoio criado pelo WhatsApp foi essencial para difundir as informações relevantes e chamar apoiadores em momentos de crise.

Nas muitas reuniões em que falamos de territorialidade, Onir de Araújo, advogado e militante da causa quilombola, que esteve presente em diversos outros movimentos, inclusive no processo da Família Silva, colocou diversas vezes que o corpo é, em última instância, também um território. Isso é relevante ao passo em que se tenta tirar a terra, mas também se cortam recursos de saúde e se age com grande violência bruta em embates com o povo negro. O corpo é, assim, o último território ao que se tem pertencimento. E ele, como outros, deve ser preservado enquanto tal.

Onir: *“Porque a maioria de nós, diferente das comunidades quilombolas que tão aqui, que ainda têm o território, pra maioria de nós, o único território que sobrou foi o nosso corpo”.* (Onir Araújo,

advogado da Frente Quilombola, em fala durante o II Seminário da Frente Quilombola, em 31 de março de 2019.)

Digo isso aqui uma vez que a comunidade precisou usar não só do corpo de seus habitantes, mas de seus apoiadores, para barrar uma ação de reintegração de posse e resistir, em vigília, sobre o território. O quilombamento é, em última instância, uma união desses territórios.



Alex olhando a exposição de fotos | Fonte: Acervo da autora.



As crianças | Fonte: Acervo da Família Lemos.



As crianças com instrumentos musicais – ancestralidade | Fonte: Acervo da Família Lemos.



As crianças com instrumentos musicais – ancestralidade | Fonte: Acervo da autora.



As crianças com instrumentos musicais – ancestralidade | Fonte: Acervo da autora.



As crianças com instrumentos musicais – ancestralidade | Fonte: Acervo da autora.



As crianças com instrumentos musicais/capoeira – ancestralidade
Fonte: Acervo da Família Lemos.



Evento cultural no território | Fonte: Acervo da Família Lemos.



As crianças com instrumentos musicais – ancestralidade | Fonte: Acervo da Família Lemos.



As crianças com instrumentos musicais – ancestralidade | Fonte: Acervo da Família Lemos.



Família Lemos | Fonte: Acervo da Família Lemos.



As crianças no território | Fonte: Acervo da Família Lemos.



As crianças com instrumentos musicais/capoeira – ancestralidade
Fonte: Acervo da Família Lemos.

O Quilombo Maçambique

Conforme explicado anteriormente, a história da família se inicia muito antes da reintegração e antes ainda que Jorge Alberto Rocha de Lemos e Délzia Gonçalves de Lemos (ambos já falecidos) se estabelecessem no território onde hoje vivem três gerações de descendentes deles. Segundo o referido laudo do Ministério Público Federal, “ambos resguardam, em termos genealógicos, um conjunto de relações de parentesco que referenciam a autoatribuição da identidade quilombola por seus descendentes, fundamentada tanto pelo reconhecimento sócio-histórico quanto por laços de consanguinidade” (Fernandes, 2018, p. 11).

A relação com o passado escravagista por parte de Délzia se dá pela descendência direta com membros do Quilombo de Maçambique, localizado no interior do Rio Grande do Sul. Conforme levantamentos e documentos, ela nasceu em 1936, no município de Canguçu, em zona de fronteira com Encruzilhada do Sul, município onde foi registrada. Nesse local, ela e a mãe, Anna Júlia Gonçalves (1900-1984), encontraram grandes dificuldades para sua sobrevivência, devido ao rigor do trabalho no campo, que foi marcado pelas relações raciais desiguais (inclusive pelo racismo) e pela herança escravagista, que seguiram, ainda que sob formas diferentes, no século XX.

Entre as muitas dificuldades encontradas nas cidades do interior do estado, sobretudo no século passado, está a distância para encontrar serviços de saúde. José Enir conta que acabou nascendo a caminho do hospital, que ficava na cidade de Canguçu e era um tanto distante do Quilombo de Maçambique. Registrar as crianças no cartório também não era uma tarefa fácil:

Sandro: “A minha avó no registro dela está em Encruzilhada. Ela nasceu em Canguçu, mas foi registrada em Encruzilhada”.

José Enir Ribeiro: “É, porque eu mesmo só fui registrado quando eu quis estudar, aí tinha que ter a certidão. Quando meu pai foi tirar a certidão, eu já tinha 6, 7 anos. [...] Era um sofrimento pra tirar um documento”.

Sandro: *“Pra ir num médico”.*

José Enir: *“Nem ia”.*

Sandro: *“Era tudo medicinal, era chá, era benzedeira, era parteira”.*

José Enir: *“Até tinha um, a gente ia a cavalo e ele atendia as pessoas na casa, a cavalo”.*

Sandro: *“Imagina o tempo, tinha que ir alguém chamar, até ele vim, até ele trazer”.*

José Enir: *“Mas a pessoa que ia buscar, já dizia mais ou menos o que tinha, daí ele já trazia mais ou menos as coisas”.*

Sandro: *“A mãe contava que os irmãos dela morreram tudo no máximo com 25 anos. Porque trabalhavam na roça, no inverno, tipo de pneumonia. Dois. De pneumonia. Um morreu trabalhando, caiu e não voltou... Minha mãe contava. Era o José, Joaquim... Não me lembro”.*

José Enir: *“Tinha um, não lembro se era irmão da mãe. Ele saiu pra comprar a carne. Aí chegou lá e tinham comprado já, chegou lá e tinha só o coração. Aí não cozinhou o coração direito, ficou meio duro [e ele comeu]. Ainda que conseguiu chegar aqui. Mas não lembro se era irmão da mãe ou sobrinho, algo assim”.*

Sandro: *“Morreram todos eles novos, antes dos 30 anos”.*

José Enir: *“É, dificuldade... Antigamente era muito. [...] É que hoje ainda tem essa coisa de escravos, só que é disfarçado. [...] Antes, se contasse alguma coisa, era uma tunda, né. Hoje ainda bem que tá mais liberado. Sofre um pouco, né?! Mas antigamente era pior ainda”. (Entrevista realizada por Sérgio Valentim com Sandro Gonçalves de Lemos e José Enir Ribeiro, Quilombo de Maçambique, Canguçu/RS – outubro de 2018.)*

Sendo Porto Alegre o maior centro comercial da província na época, a cidade atraiu muitos descendentes de escravizados, com a promessa de uma “vida melhor”. Foi o caso da família. A saída de Anna Júlia e Délzia, sua filha, da zona rural de Canguçu (região também conhecida como “Vau dos Prestes”) é um exemplo de como “a permanência de um regime rígido e inseguro de trabalho (ou exploração) no campo produziu, entre outras situações, um êxodo rural” (Fernandes, 2018, p. 12).

Sandro conta que a mãe (Délzia) dizia que seus dois irmãos morreram jovens, com mais ou menos 25 anos, e que eles trabalhavam na roça durante o inverno, mesmo com pneumonia. Délzia ainda contou para Sandro que um deles morreu trabalhando. Sandro ainda comple-

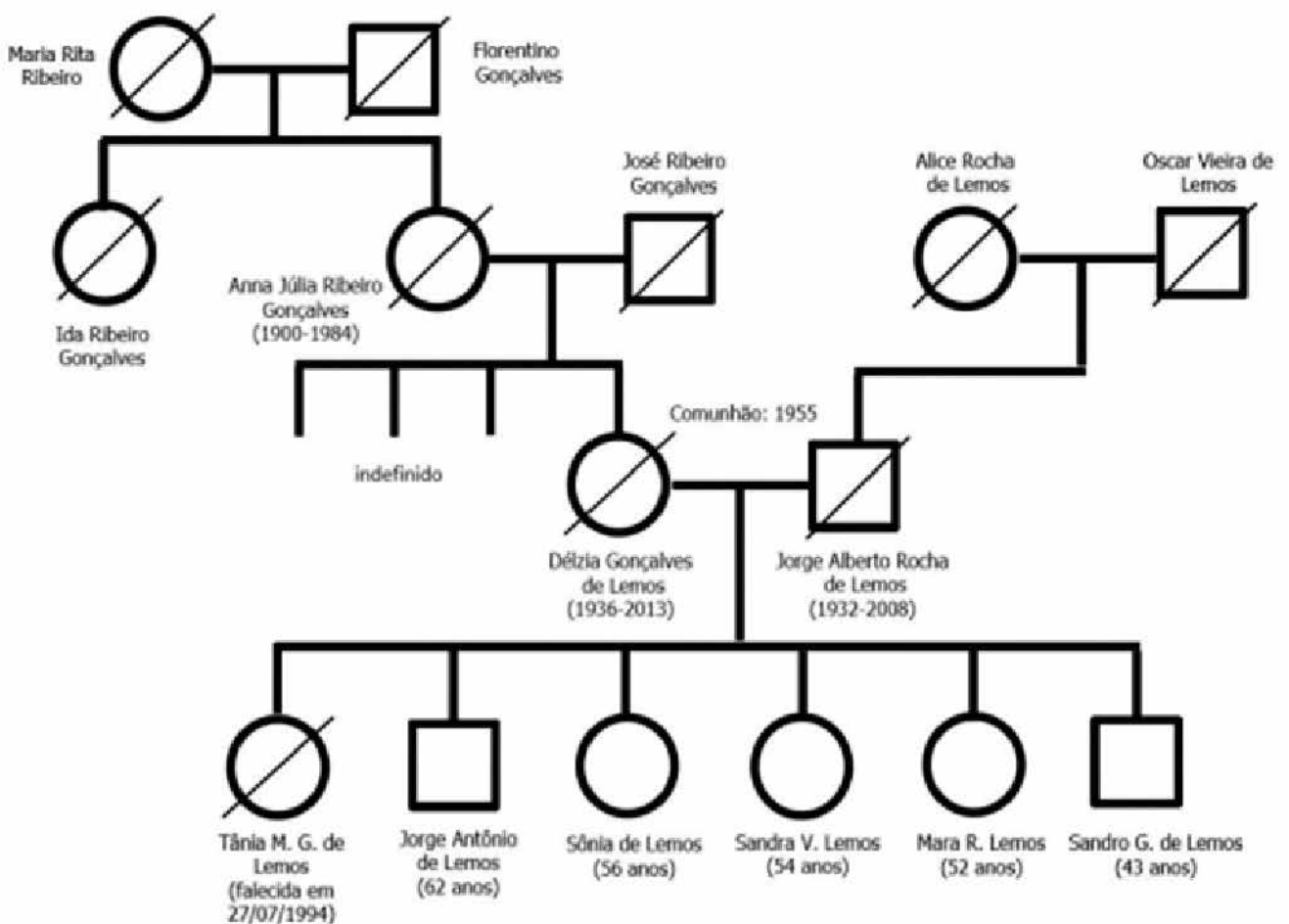
menta, dizendo que *“hoje a gente já sofre discriminação por ser negro, mas antigamente mal tinha algo, um prato de comida”*. José, pai de Délzia, também morreu jovem, deixando Anna Júlia viúva com apenas 28 anos.

Sônia: *“E o outro irmão morreu também. Antigamente tinha aquelas doenças, aquelas febres, que davam. Tuberculose, essas coisas. Então como não tinham acesso a médico, morriam sem saber bem a causa. Eles suspeitavam, né?”* (Sônia de Lemos, em entrevista realizada no Quilombo Lemos, em maio de 2019.)

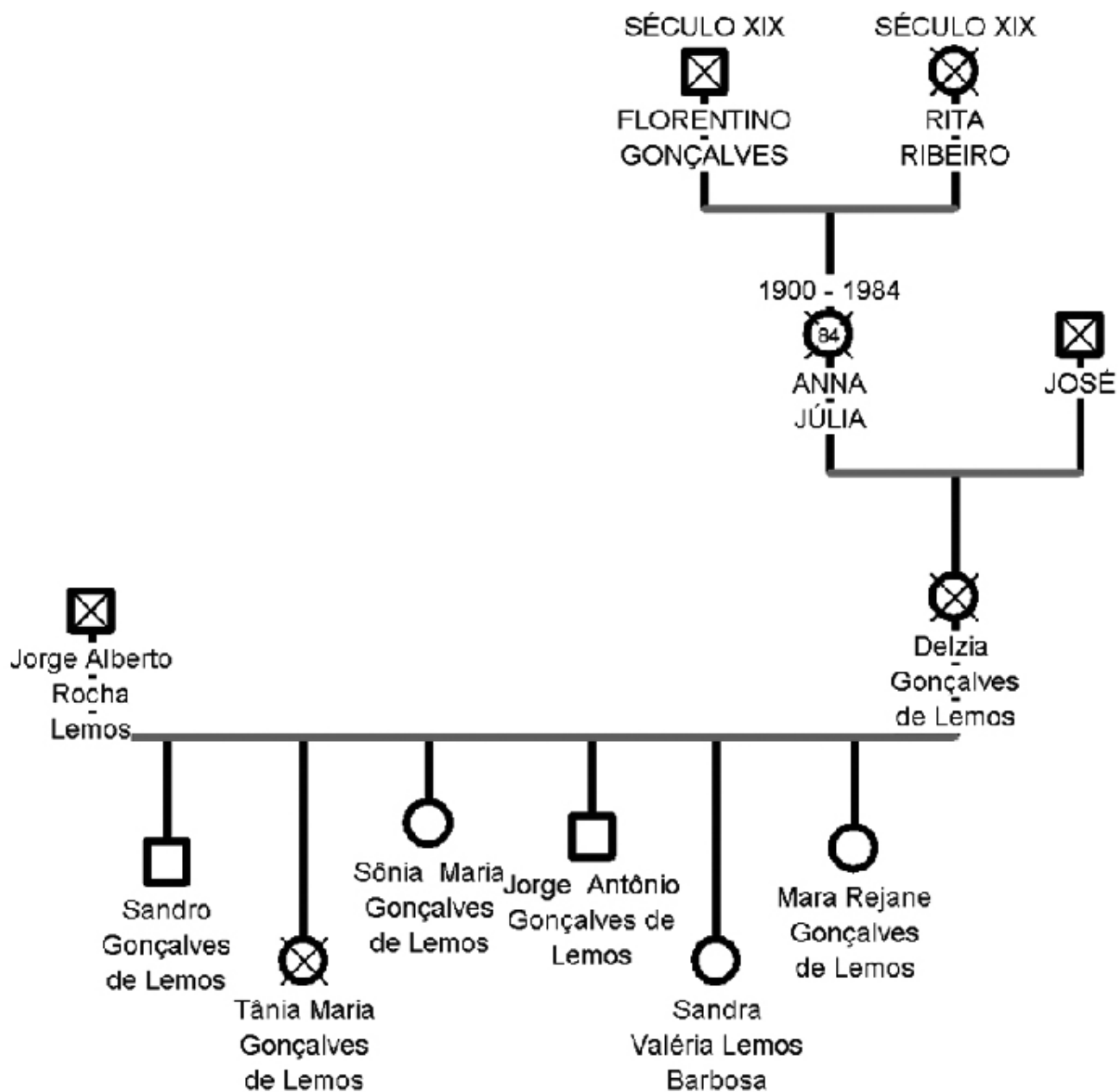
Sônia conta que a avó chegou a “ser escrava, mas por pouco tempo”, ainda que Anna Júlia seja nascida após 1888, ano da abolição da escravatura. Mais tarde, conforme seu relato, a “mãe véia” trabalhou em uma fazenda na qual levava Délzia junto. Para que a criança pudesse ficar, ela ajudava nos afazeres da casa. Délzia trabalhava, principalmente, cuidando das outras crianças. Ela “cuidava de uma ou duas”, “era uma criança, cuidando de outras crianças”, conta Sônia. Aparentemente, houve uma tentativa de Anna Júlia de viver na cidade, no interior, mas que não funcionou bem, por isso ela resolveu se mudar para a capital com a filha, para sair daquele sistema de exploração, no ano de 1951. Pode-se considerar que essa mudança da região rural para a zona urbana do município de Encruzilhada foi o primeiro passo para essas mudanças maiores (a vinda para Porto Alegre).

Com elas, vieram dois sobrenomes que mostram vínculo com dois conjuntos familiares da região de Canguçu: “Gonçalves” e “Ribeiro”. A mãe de Anna Júlia, Maria Rita Ribeiro, viveu durante o século XIX como escravizada. Sandro confirma essa situação quando conta que a avó nasceu em 1900 e a bisavó chegou a ser escravizada. Anna Júlia morou com a família no território da Família Lemos e, segundo ele, também teria feito trabalhos esporádicos para o Asilo Padre Cacique nesse período. A avó contava que quando era criança, em Encruzilhada do Sul, havia a separação entre brancos e negros, “os brancos de um lado da calçada, os negros do outro lado”, que havia clubes para pessoas das duas etnias, que não se misturavam, sendo que esses lo-

cais ainda existem. Essas recordações objetivas da segregação racial que predominava na infância de Anna Júlia ainda refletem sob forma de preconceito racial e racismo estrutural. É com base nessas memórias que a Família Lemos pode dimensionar as relações com diferentes localidades sociais e núcleos da família, auxiliando a criação de laços por parentesco.



Genealogia parcial da matriarca Anna Júlia a partir do século XIX | Fonte: Fernandes (2018).



Genealogia parcial da matriarca Anna Júlia a partir do século XIX | Fonte: acervo de Maria do Carmo Aguilar (2018).

Dessa forma, é preciso compreender como são conjugados os sobrenomes que vêm junto com Lemos, como “Gonçalves” e “Ribeiro” na parte genealógica, para facilitar a compreensão das memórias da família. A partir da análise dos documentos de nascimento, casamento e óbito, juntamente com as declarações da família, o Ministério Público Federal elaborou o seguinte recorte genealógico inicial:

A genealogia elaborada pelo Ministério Público Federal corrobora a elaborada pela historiadora Maria do Carmo sobre a parte da família do lado de Délzia.

Do lado paterno, vem o tronco de sobrenome “Lemos”, utilizado para a identidade familiar ainda nos dias de hoje, que é vinculado a Jorge Alberto Rocha de Lemos. Já do lado materno, surgem os sobrenomes “Gonçalves” e “Ribeiro”, associados a Délzia Gonçalves de Lemos. Dessa relação do casal que primeiro ocupou o território ainda hoje presente na família nasceram os seis filhos que aparecem na imagem. Estes também já formaram famílias e têm descendentes, filhos e netos, que não estão contemplados nesse recorte.

Quanto aos irmãos de Délzia, a indefinição na genealogia vem da certidão de óbito, utilizada como documento central para o mapeamento da relação de filiação desta com Maria Rita Ribeiro e Florentino Gonçalves. Segundo Sandro, a avó, Anna Júlia, teria perdido dois filhos homens já adultos, falecidos com cerca de 25 anos (que morreram trabalhando nas roças e sobre os quais não foram localizados registros) – e talvez algum ainda criança, uma vez que ela não costumava falar sobre essas questões e a família sugere que pode ter havido outros filhos. Além disso, teve quatro filhas mulheres, entre elas Délzia. No documento, registra-se que Anna Júlia deixou “filhos”, mas sem estabelecer o número.

O casamento entre Délzia e Jorge foi realizado em 9 de julho de 1955, e é esta a referência utilizada para a identificação dos antepassados da família, de ambos os lados. A descendência de Jorge é verificada mediante o matrimônio (laços de aliança) entre Alice Rocha Lemos e Oscar Vieira de Lemos. Há poucos detalhes além desses sobre a família

paterna dos Lemos. A família conta que Oscar era reconhecido como indígena, tendo trabalhado em Espigão (interior de Viamão), enquanto Alice, como negra – tendo também heranças do regime escravocrata. O pai de Sandro, Jorge, viveu com os pais na Lomba do Pinheiro e, segundo ele, era nascido em Porto alegre.

A referência materna representada por “Délzia Gonçalves de Lemos” demonstra sua vinculação com “Anna Júlia Ribeiro Gonçalves” e “José Ribeiro Gonçalves” (avô e avô maternos). Anna Júlia, por sua vez, é descendente de “Maria Rita Ribeiro” com “Florentino Gonçalves”, que deixaram outros filhos e outras relações familiares em Canguçu/RS. Tal situação representa a existência de laços de consanguinidade maternos, que vão ser desdobrados e constituídos no interior de outro agrupamento fundamental: a *Comunidade Quilombola de Maçambique*. Essa comunidade é configurada em diferentes localidades, nas proximidades do Rio Camaquã, entre os municípios de Canguçu e Encruzilhada do Sul, sendo certificada pela Fundação Palmares enquanto remanescentes de quilombo ainda no ano de 2010 (processo 01420.002160/2009-31) (Fernandes, 2018, p. 16).

Assim, é verificada a relação de consanguinidade e parentesco entre a comunidade Família Lemos e a comunidade de Maçambique, fato que, de certa forma, acaba por validar o vínculo de pertencimento social à identidade quilombola autoatribuído pela família, ainda que este não seja o principal critério utilizado nesta pesquisa para considerar a identidade quilombola. Os próprios membros da família falam com autoridade e objetividade sobre os vínculos familiares no Quilombo de Maçambique.

Para além das evidências constatadas nas narrativas da família, bem como nas narrativas realizadas no Quilombo de Maçambique, durante conversa entre Sandro e os parentes, foram encontradas evidências documentais, que são, conforme dito, os documentos de registro de nascimento, matrimônio e óbito dos parentes diretos da família.

Durante a visita a Canguçu, Sandro visitou o túmulo de seus bisavós, lembrou-se de fatos da sua infância e da vida da mãe e das tias

e visitou o terreno onde foi localizada a casa de uma de suas tias, por exemplo. Os Lemos são reconhecidos pela comunidade de Maçambique também como parentes. Ainda que a relação tenha se tornado distante, com a vinda de Anna Júlia e Délzia, a visita ao local mostra e remonta uma grande parte da história da família antes de chegar à cidade de Porto Alegre. Esses encontros com a família que ficou no Quilombo Maçambique foram registrados em vídeo e compõem o arquivo tanto da família quanto do presente trabalho.

O Quilombo de Maçambique é localizado no terceiro distrito de Canguçu, fazendo fronteira com o município de Encruzilhada do Sul, próximo ao Rio Camaquã, nas localidades da Serra do Rapes. As famílias ocupam, espalhadas, uma área de aproximadamente 12km, pelas cidades de Rincão do Progresso, Santo Antônio e Vau dos Prestes (sendo esta a cidade de origem de Anna Júlia). Essa localização é trazida por Solange de Oliveira (2014), geógrafa que fez um mapeamento do local em trabalho sobre cultivo de feijão na comunidade. Há cerca de 70 famílias distribuídas na região que compartilham o histórico com o período escravagista e a ancestralidade negra. O grupo antes era ainda maior, mas “muitos moradores acabaram se deslocando para outras regiões em busca de melhores condições de vida” (Oliveira, 2014, p. 416). Esse é o caso de Anna Júlia Ribeiro Gonçalves e sua filha Délzia, que se incluem nesse histórico de êxodo rural. Reforçando a ligação da família com a comunidade, verifico que a família está presente também nas divisões do território:

Internamente as famílias quilombolas residem em diferentes localidades, pelos quais os grupos se reconhecem e se identificam: Serra dos Gomes, Serra dos Almeidas, Serra dos Ribeiros, Serra dos Nunes, Rincão e Várzea, também chamada de Pantanoso, área que fica na região plana, propícia ao cultivo de arroz. Uma das principais estradas internas que interliga as serras é a chamada Estrada Geral (em documentos históricos chamada de Estrada Real). Com exceção da Várzea, as outras localidades situam-se sobre a Serra. O grupo se autodeclarou quilombola em 2004 [...], mobilizado por reuniões organizadas pela

sociedade civil com temáticas sobre famílias negras (Oliveira, 2014, p. 417 – grifo meu).

Verificar que há uma Serra dos Ribeiro dentro do Quilombo de Maçambique aponta “para uma localidade central à identificação da ancestralidade negra da Família Lemos” (Fernandes, 2018, p. 19). O sobrenome Ribeiro está presente nos registros de Anna Júlia e evidencia o vínculo dela e de sua filha Délzia – a matriarca da Família Lemos – com Maria Rita Gonçalves Ribeiro, essencial para a compreensão de sua ancestralidade. Esse tronco familiar aparece também na dissertação de Neide Aparecida da Silva Beraldo (2009). Na comunidade de Maçambique, os núcleos são, por vezes, distantes entre si, sendo que

o núcleo dos Ribeiros, que atualmente estão morando no fundo de uma fazenda particular, na qual o dono ce-deu uma pequena parcela para construírem as casas e cultivar algumas plantas, sendo que a distância do núcleo quilombola mais próximo está em torno de quatro quilômetros. Importante ressaltar que mesmo com esta distância, eles pertencem à comunidade Maçambique (Beraldo, 2009, p. 43-44).

Ainda que distantes, os Ribeiro estão incluídos na comunidade, tanto quanto seus antepassados presentes no cemitério dela. Conforme o relato de Sandro, seus bisavós estão enterrados junto ao túmulo de Maçambique, escravizado que deu origem ao nome do quilombo. Segundo conta Sandro, o homem teria sido enterrado em pé em um dos cemitérios localizados dentro da comunidade. Ele vivia escondido na região, em meio ao matagal, por ser fugido, e os moradores deixavam-lhe refeições em locais estratégicos. Sandro e seu primo de segundo grau (primo de sua mãe, Délzia), José Enir Ribeiro, visitaram um deles, onde encontra-se a pedra de referência de Maçambique e dos familiares próximos de José (e, por consequência, de Sandro).



Genealogia parcial da matriarca Anna Júlia a partir do século XIX
Fonte: acervo de Maria do Carmo Aguilar (2018).

José Enir Ribeiro: *“Ida Ribeiro, minha mãe”.*

Sandro Lemos: *“Irmã da minha avó, que nasceu em 1920 e minha avó nasceu em 1900. Aqui [Quilombo de Maçambique]”.*

José Ribeiro: *“Tinha a tia Alvina, e a outra Zurfina, também que era irmã da mãe. Tem mais outros irmãos. Joaquim, Nanato. Isso tudo, tem outros, que moram em Camaquã. Tinha mais gente, mas os outros esqueci o nome. A mãe contou, parece que eram 13. Aqui [no quilombo] tem minhas primas: Sidé e a Mari. Mari mora aqui em cima, e a Sidé mora mais pra baixo. São tudo Ribeiro Gonçalves, Só que elas se casaram e mudaram de nome”.*

Sandro: *“Vau dos Prestes mora minha tia, do outro lado do Rio Camaquã. Minha tia que faleceu, Tia Elza. Que era também prima dele [José]. Que também são daqui, de Encruzilhada, e a família depois se separou, porque meu avô faleceu e minha avó ficou com os filhos pequenos. E daí ela levou só a minha mãe e uma outra tia, que também é falecida, e ficaram duas tias, a tia Elza, que morava ali e tia Ercília, que morava em São Lourenço. Minha mãe, como era menina, minha vó levou ela junto, pra trabalhar. (Entrevista realizada por Sérgio Valentim, com Sandro Gonçalves de Lemos e José Enir Ribeiro, Quilombo de Maçambique, Canguçu/RS – outubro de 2018.)*

As histórias de Maçambique estão muito presentes dentro da comunidade e são passadas entre as gerações, especialmente dos mais velhos. Ele é a referência da memória coletiva das famílias que vivem lá e faz parte da identidade dessa comunidade. Também é ele que referencia a busca pelos direitos quilombolas nessa região marcada pela escravidão e, depois da abolição, pelo sistema de servidão que permaneceu, segundo o primo de Sandro, até pouco tempo atrás. A localidade entre as serras era tida pela polícia como local de refúgio de escravizados, conforme mostram os documentos policiais de 1855 (Oliveira, 2014).

A referência da territorialidade negra remete a um negro conhecido como Maçambique, que era um homem baixinho, negro mina e que foi morto pelos capangas dos fazendeiros da região. Segundo alguns moradores da comunidade, o motivo foi porque ele sabia muitos “segredos” dos fazendeiros da região. Os seus companheiros atenderam ao seu pedido e o enterraram em pé na cova. Atualmente, algumas pessoas acendem velas no seu túmulo, pois acredita-se que ele os ajuda nas tarefas mais difíceis (Beraldo, 2009, p. 44).

O vínculo com a ancestralidade escravizada na comunidade é forte e se dá em razão da região ter sido fortemente escravocrata, além de servir de “refúgio para os negros fugidos das charqueadas, estâncias ou do meio urbano. Isso se justifica por a serra do Tapes ser uma região de serranias e de difícil acesso no passado” (Oliveira, 2014, p. 419). Além disso, mesmo após a abolição, a região manteve a segregação racial, conforme relata Sandro quando conta as histórias contadas pela mãe e a avó. Délzia contava que ao caminhar nas ruas da cidade, caso em sua direção viessem pessoas “brancas”, ela deveria atravessar a rua.

Sem contar o sistema de trabalho em que ela, enquanto menina, foi submetida pelos senhores que “empregavam” Anna Júlia. Uma criança que trabalhava, já aos 8 anos, no cuidado de outras crianças, ainda sem receber nada por isso, apenas pelo direito de acompanhar a mãe ao serviço e era, em decorrência de sua função na casa, privada tanto de brincar quanto de ter folgas e visitar a família, mesmo quando Anna Júlia o fazia. As histórias presentes no primeiro capítulo demonstram o quanto a menina era explorada na casa em que sua mãe trabalhava e como ela não era tida como uma criança comum. Além do salário e dos direitos, Délzia era privada dos brinquedos e das brincadeiras, recebendo itens de higiene como “presente”. Ainda que ela conseguisse burlar essa opressão e fizesse as suas próprias bonecas de espigas de milho ou de pano, o papel em que a colocavam era esse. Na visita à comunidade, José Enir Ribeiro, filho de Ida Ribeiro (irmã de Anna Júlia), conta que a mãe “*sempre falava que a irmã dela morava em frente ao Beira Rio*”, a referência é ao local onde até os dias de hoje se localiza o Quilombo Lemos.

Outro fato que possibilitou o agrupamento destes agricultores negros foi que muitas famílias mesmo depois da abolição continuaram morando dentro das estâncias como criados ou “meio cativos”. Com o decorrer do tempo, os estancieiros, principalmente depois do estatuto do trabalhador rural de 1964, cederam terras no morro das suas fazendas para estas famílias, ficando assim desobrigadas de pagar os direitos trabalhistas desta lei. Atual-

mente a comunidade Maçambique está em processo de reconhecimento, mas antes das ações do CAPA⁶, a maioria nunca tinha ouvido falar a palavra “quilombo” (Beraldo, 2009, p. 45).

Essa história se relaciona com a documentação encontrada sobre quilombos no cartório da cidade de Pelotas (que fica próxima a Canguçu), no fim de 1790. As margens do Arroio Pelotas possuíam charqueadas que propiciaram uma alta concentração de pessoas escravizadas. No ano de 1833, eram 10.873 habitantes no município, sendo que destes, 5.623 eram cativos, 3.911 livres, 1.137 libertos e 180 índios (Maestri, 1984 *apud* Beraldo, 2009, p. 44). Por causa do relevo da cidade, muito plano, os escravizados escapavam para as regiões de serra localizadas próximas. No período em questão, verifica-se a existência de documentos com relatos de um quilombo itinerante (como eram os quilombos de fugidos, na época), cujo líder era Alexandre Moçambique. Ao risco de serem descobertos, eles se embrenhavam na mata e se uniam a outros grupos. Devido às semelhanças na história, localização e no nome (ainda que com a diferença entre Maçambique e Moçambique), é preciso considerar que há grande probabilidade de que a história da comunidade esteja ligada a esse quilombo itinerante (Beraldo, 2009).

O Quilombo Lemos não tem somente uma ligação distante com o Quilombo de Maçambique, pois são constatados fortes laços familiares, memórias entre as famílias e a presença de seus ancestrais. Mais do que isso, não é possível considerar que o Quilombo Lemos é como uma parte do Quilombo de Maçambique, que fora levado para o novo território? Ainda que sem história, relação e identidade própria, é evidente a ligação entre as tradições trazidas de Canguçu e as realizadas no território, tão presentes na memória de seus moradores e algumas ainda hoje reproduzidas.

Valéria: *“E assim, a vida toda, esse tempo todo que a gente viveu ali, o pai disse que aquilo era nosso. E ele era uma pessoa muito*

.....
6 Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor.

correta, o que era dele era dele, o que não era dele, não era dele. Então ele jamais botaria na nossa cabeça que aquilo, aquela parte, aquele terreno era nosso se não fosse. Porque quem conhecia ele tanto no trabalho ou fora do trabalho sabia que ele era uma pessoa extremamente correta”.

Sandro: *“O pai manipulava o dinheiro todo do Asilo. O pai é que pegava todas as aposentadorias dos velhos, recebia pelos velhos e entregava”.*

Sônia: *“Ele tinha procuração de todos, era só ele que mexia”.* (Entrevista realizada em 6 de junho de 2019.)

Praia de Belas, Santa Tereza e Asilo Padre Cacique

A narrativa histórica sobre a formação da região onde está inserido o Quilombo Família Lemos é relevante para a compreensão da situação atual, bem como da relação entre o passado escravagista da cidade e sua relação com o espaço urbano. Cabe dizer, antes de mais nada, que o prédio hoje ocupado pelo Asilo Padre Cacique é um dos prédios da cidade construídos no período colonial, portanto, acredita-se que poderia ter utilizado da força de trabalho escravagista.

Na área próxima ao Quilombo Lemos, em suas duas diagonais, em zona mais rebaixada do terreno, são localizados alguns “complexos territoriais”, como o “Complexo Padre Cacique/Fase” (Dutra, 2017, p. 12), espaço composto por dois conjuntos que se destacam. As duas edificações teriam sido realizadas pelo Padre Cacique – Joaquim Cacique de Barros – no final do século XIX, quando ainda vigorava o sistema escravagista.

A área “sul” do bairro Praia de Belas tem sua própria história e uma relação próxima com o bairro com o qual faz divisa, Santa Tereza. Aspectos econômicos repercutiram muito no espaço urbano de Porto Alegre, causando mudanças. Assim, conforme avançava a urbanização dos espaços, a especulação imobiliária também se movimentava e se intensificava na região. Nesse ponto da cidade, se destacam as paisa-

gens do Morro Santa Tereza e do Lago Guaíba.⁷ A parte da Orla, como se sabe, é um aterro feito pelo poder público, local onde inclusive se instalou o Estádio Beira-Rio (Dutra, 2017). A construção deste foi iniciada em 1959 e finalizada em 1969, sendo acompanhada pela Família Lemos, como conta Sandro.



Asilo Padre Cacique na década de 1900

Fonte: Acervo do Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo.

.....

⁷ Não é interesse aqui entrar no debate sobre a nomenclatura do Guaíba, por isso será tratado enquanto lago apenas para fins de identificação.



Asilo Padre Cacique na década de 1900

Fonte: Acervo do Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo.

Morro Santa Tereza, Tpiratini, Aterro Beira-Rio, bairro Menino Deus, 1960
Fonte: Acervo do Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo.



Morro e bairro Santa Tereza, bairro Praia de Belas, 1969 | Fonte: Acervo do Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo.

Os aterros feitos próximos à metade do século XX foram soluções criadas para inundações e saneamento. Com eles, as ocupações do bairro foram variadas: órgãos administrativos, parques, zona residencial etc. Houve, no entanto, uma indefinição quanto ao processo dessa ocupação. Nos relatos da Família Lemos isso aparece fortemente, pois todos citam que na chegada de Jorge e Délzia não havia definições específicas de áreas. Essas memórias são verificadas nas fontes históricas citadas.

Bem antes disso, diz-se que havia no local algumas chácaras e sítios – além de muitos terrenos inabitados e sem dono. Um dos proprietários de área no local, ao que parece, seria Antônio Rodrigues Belas, sendo que ele teria sido responsável, segundo um documento do Centro de Pesquisa Histórica da Secretaria Municipal da Cultura, pela abertura de uma estrada que acabou sendo importante para a passagem e comercialização de escravizados e foi amplamente desenvolvida na região. Essa seria a origem do bairro, que cresceu e misturou essas chácaras com moradores fixos, criando questões de saneamento. A própria urbanização do bairro, em mais de um trecho, tem relação com o passado escravagista, que era uma fonte econômica rentável e forma de trabalho amplamente utilizada ainda no século XIX na cidade (Dutra, 2017).

Antes da construção do prédio que hoje é o Asilo Padre Cacique, o seu idealizador apoiou a construção da Escola Santa Thereza, para meninas órfãs, que foi iniciada em 1846 e finalizada em 1864. A escola foi fundada por Dom Pedro II, em homenagem à Imperatriz Tereza Cristina, e ficava onde hoje é a propriedade da Fase. Além das meninas órfãs, o padre tinha a ideia de fazer atendimento a crianças abandonadas, em especial as deixadas na Santa Casa de Misericórdia. Por isso, em 1880, ele iniciou a construção do prédio que seria o Asilo de Mendicidade, atual Asilo Padre Cacique. A construção foi finalizada em 1898, mas ele já se encontrava aberto para receber pessoas em situação de rua de forma gratuita. Atualmente a situação é outra, a instituição recebe idosos e se mantém a partir das receitas com aluguéis, convênios, fundo do idoso e doações – financeiras ou de produtos.

Ainda que seja encontrado amplo material sobre a instituição e os bairros Santa Tereza e Praia de Belas, pouco se fala sobre a participação de escravizados na sua construção, bem como na territorialidade dos bairros como um todo. Cabe ressaltar, no entanto, que, pelo período de sua construção, não havia sido assinada no Brasil a abolição da escravatura, embora houvesse movimentos diversos nesse sentido, inclusive em Porto Alegre (ainda em 1884). Dessa forma, “é possível analisar, a partir das considerações historiográficas, que a criação e institucionalização do Asilo Padre Cacique em Porto Alegre guarda laços diretos com os efeitos do processo escravagista na cidade” (Fernandes, 2018, p. 26).

Dentro dessa perspectiva, é importante refletir sobre estes dois contextos: o primeiro é a possibilidade de essa região ser refúgio das fugas de escravos das chácaras localizadas em regiões próximas, pelas características geográficas, de áreas de subida, em meio à vegetação, em locais ermos, como seria, casualmente, o Morro Santa Tereza e o terreno onde se localiza o território do Quilombo Lemos. Além disso, destaca-se a localização próxima à estrada citada anteriormente para o transporte e a comercialização de escravizados. O segundo ponto se refere à construção do prédio do Asilo Padre Cacique, que pela época supõe-se ter sido feita por força de trabalho escravo.

Diante disso, pode-se considerar que aquela área, como diria o Mestre Borel (e diz, diversas vezes, ao se referir à cidade de Porto Alegre como um todo), é “terra de negão”. Uma zona difícil de habitar, em local característico da ocupação de povo negro, sem dono aparente, se onde não havia nada e se viu emergir uma comunidade, criada por Jorge e Délzia, são características que levam a crer que aquela terra é, por tradição, terra de povo negro.

Edson Brozoza, atual presidente do Asilo, afirma repetidamente que aquele terreno foi doado por Dom Pedro II para a instituição, mas esta solicitou, judicialmente, a usucapião do terreno, considerando a ligação de Jorge com o Asilo como funcionário. Se aquela terra pertencia à instituição o tempo todo, por que pedir a usucapião judicialmente?

Sendo terra própria, haveria sentido nesse tipo de pedido? Além disso, quando há ocupação quilombola constatada em um local, pode haver a desapropriação de terras tanto do Estado quanto privadas, segundo o INCRA, que é o órgão competente tanto por demarcar quanto por desapropriar essas terras.

Diante dessa intrigante questão, procurei mais informações a respeito. Segundo informação do site do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado do Rio Grande do Sul (IPHAE, 2013):

Ao longo das décadas de 1930 e 1940, a fundação teve dificuldades financeiras para manter ativas as três unidades assistenciais, já que o governo estadual estava reduzindo gradualmente suas doações para a fundação. Em 1945, a Escola Santa Thereza já não ocupava o prédio projetado por Grandjean de Montigny, e as meninas estavam alojadas no prédio do Asilo São Joaquim. Nesse momento, houve uma intervenção na instituição, sendo encampada pelo estado a área de 74 hectares que incluía os prédios, sob protestos da fundação e da sociedade gaúcha. Em 1948, o local abrigava o SESME-RS – Serviço Social de Menores –, que ocupou os prédios e começou uma reforma para adaptá-los à sua nova função. Após uma ação judicial ajuizada pela Sociedade Humanitária Padre Cacique, em 1949, o Governo do Estado devolveu ao impenetrante apenas o prédio do Asilo de Mendicidade.

Ainda que a área realmente tenha sido doada ao idealizador do Asilo Padre Cacique, responsável também pelo apoio à construção das outras edificações citadas, essa área foi recuperada pelo Estado, que “encampou a área de 74 hectares da Sociedade Humanitária Padre Cacique com todas as suas instalações”, em 1945, sendo que a “Sociedade Humanitária Padre Cacique recorre à Justiça e, em 1949, através da Lei n. 713, de 4 de novembro de 1949, o estado devolve para a instituição apenas o prédio do Asilo de Mendicidade” (Azevedo, 2016, p. 109, grifo meu).

Verifica-se que a área é zona de embates há muitos anos, inclusive entre a instituição e o estado do Rio Grande do Sul. O Morro Santa Tereza, por exemplo, passou a marcar a paisagem urbana da capital na segunda metade do século XIX. Não que ele não fosse ocupado an-

tes disso, mas talvez por serem ocupações informais e a área não ser de interesse, acabou por não figurar nesse contexto. A área do morro, num primeiro momento, era morada de indígenas, Arachane, pertencentes aos Guaranis. Estes são os moradores mais antigos da região da margem do Guaíba. Em 1714, com a chegada de Açorianos, eles foram expulsos dali. Não há muitos registros, e a história é contada apenas de um lado, então não há segurança em dizer a causa, mas o histórico brasileiro de colonização não é pacífico e traz, além disso, a questão das doenças (Azevedo, 2016).

Reafirma-se aqui que a cidade é fluxo. Porto Alegre, antes de ser de fato uma cidade, era território de indígenas, que foram expulsos, e depois foi dividida em três sesmarias. Esta não pode ser considerada a “origem da cidade”, pois isso seria negar a origem indígena e apagar a existência dos povos originários. O mito fundacional das cidades acaba por silenciar uma parte da história que, infelizmente, é coberta por sangue – ainda que não exclusivamente. Em uma das primeiras reuniões da Frente Quilombola das quais participei, a fala de uma indígena vinda do Norte do Brasil me marcou muito. No relato, a moça afirma que é muito triste ver seu povo definido apenas como morte, e que os indígenas são mais do que o genocídio que os assolou. Dessa forma, ainda que não seja o objeto deste estudo, é importante fazer jus também a esse povo e à sua cultura, tão presente nas raízes brasileiras, formadora de costumes e presente, ainda hoje, na forma de retomada de territórios. A luta indígena se entrelaça à quilombola, na medida em que esses povos pedem reparação, justiça, demarcação e o fim de uma política de morte e abandono.

As sesmarias eram divididas entre a de Jerônimo de Ornelas, ao norte, que era limitada pela de Sebastião Francisco Chaves, localizada “entre a Ponte de Pedra e a Ponta do Dionísio (atual Bairro Assunção)” e a de Dionísio Rodrigues Mendes, “na porção mais meridional” (Azevedo, 2016, p. 104). O Morro Santa Tereza ficava dentro da área da segunda sesmaria, de Sebastião. Em 1845, houve uma iniciativa imperial de construir uma escola nessa área, “iniciando a ocupação dessa região

conhecida como Praia de Belas, uma parcela da sesmaria que vai desde a Ponte de Pedra, até a Ponta do Melo” (Azevedo, 2016, p. 105). A área foi comprada por Dom Pedro II quando ele veio para a capital assinar o acordo que terminou a Guerra dos Farrapos (IPHAE, 2013). Com o fim da guerra e a expansão da cidade, derrubaram as muralhas da cidade e, com isso, vieram “os Arraiais Navegantes, São Miguel, São Manuel e Menino Deus – sendo esse último localizado ao sul da capital e mais próximo ao Morro Santa Tereza” (Azevedo, 2016, p. 107), consequentemente, ao atual bairro Praia de Belas e ao Quilombo Lemos.

As obras do Colégio Santa Tereza se iniciaram no ano seguinte, com projeto de Grandjean de Montigny, arquiteto francês, e ficou largada por 18 anos. Em 1852, a área foi locada para uma chácara. Em 1864, diante de um quadro social de abandono de crianças, causado tanto pelo padrão moral exigido das mulheres quanto por uma situação de miséria de parte da população, o padre Joaquim Cacique de Barros sugeriu o uso do prédio para dar assistência a meninas órfãs. Foi assim que ele recebeu do Imperador os 74 hectares de terreno e essa edificação não terminada. Em troca, ele deveria educar e sustentar, pelo menos, 20 meninas indigentes, sem aportes do Governo da Província, mas com vistorias dele (Costa *et al.*, 2002). Com isso, a instituição vivia de doações até que o Governo da Província extinguiu uma instituição similar que administrava (Asilo Santa Leopoldina) e direcionou seus recursos para o Santa Thereza (Franco, 2006).

As obras do atual Asilo Padre Cacique, originalmente Asilo de Mendicidade Padre Cacique, se iniciaram em 1881 e foram paralisadas por sua proximidade ao Colégio Santa Thereza. A instituição, localizada próxima à Estrada da Praia (atual Avenida Padre Cacique, que ficava à margem do Guaíba), foi inaugurada em 1893 (Pinheiro, 1942). Com isso, a Sociedade Humanitária Padre Cacique – nome que permanece com a instituição até os dias atuais, apesar das significativas mudanças ocorridas em sua função, organização e diretoria – se torna mantenedora dele e da escola, inseridos nos 74 hectares de terreno no Morro Santa Tereza, anteriormente citados. Com todos esses movimentos, a

região ganhou importância, recebeu um matadouro público, aos pés do morro, e melhorias no acesso a ele (Azevedo, 2016). Em 1932, foi inaugurado, também sob responsabilidade da Sociedade Humanitária Padre Cacique, o Asilo São Joaquim, para menores desamparados, que é atualmente a sede administrativa da Fase (Pinheiro, 1942).

Os rumores do resgate da Sociedade Humanitária Padre Cacique pelo estado (conforme citado anteriormente), por causa da não rentabilidade das atividades, tiveram início em 1940. Já em 1942, a gestão da instituição era questionada sobre o seu rendimento e, por várias vezes, houve a solicitação de intervenção do Poder Público para dirigi-la (Pinheiro, 1942). Atualmente, a instituição segue em crise financeira, após alguns anos de fechamento de contas positivas. O próprio Asilo Padre Cacique divulga que suas finanças estão, desde 2017, no vermelho e que corre o risco de fechar (fato amplamente divulgado em matérias e na entrevista coletiva de 8 de novembro de 2018) (Germano, 2018a).

Para seu manutenção, são recebidas doações como: verbas arrecadadas pelo Fundo do Idoso Municipal, doações financeiras e de alimentos e produtos de higiene. O balanço anual do Asilo não foi encontrado em seu *website*, e com uma busca *on-line*, encontram-se apenas os balanços de 2016 e 2017, mostrando as questões relatadas acima. Conforme mostrado anteriormente, em 1945, o estado encampou a instituição e dividiu suas edificações, sendo que o prédio do Asilo de Mendicidade foi devolvido para a Sociedade Humanitária Padre Cacique, após processo jurídico, pela Lei Estadual n. 713, de 1949.

Apenas para localizar temporalmente as mudanças da região, cabe notar que a área do Morro Santa Tereza se encontra no perímetro urbano desde o Plano Diretor de 1959, ano em que também se iniciaram as obras do Estádio Beira-Rio. Ocorrem dois aterros do Guaíba na região do Quilombo Lemos, em 1973, responsável pela duplicação da Avenida Padre Cacique, e 1978, com a criação de um dique, visando conter as inundações. Em 1976, houve o primeiro levantamento topográfico dos 74 hectares de terra, aplicando as determinações da Lei n. 713 de 4 de novembro de 1949, e desmembrando a área com a conces-

são do terreno da Fase por usucapião (Pinto *et al.*, 2008). Esse processo foi acompanhado pelos integrantes da família Lemos, uma vez que, à época de sua instalação no território, não havia o aterro definitivo da Orla, “o Beira-Rio nem existia ainda, era tudo água, nem tinha o aterro ali”, conta Sandro Lemos.

Sandro: “*Não tinha Fase, não tinha aquela vila lá em cima, não tinha nada. Era uma outra instituição e era bem pequenininha, e não era ali. Quem me falou isso daí foi o Júlio, pai da Suelen. Era um pouquinho mais pra lá. Tanto que era tudo aquela cerquinha de madeira... Era uma outra instituição, tipo FEBEM, mas diferente. Ali era que ficava o campo de futebol. Aí o pai foi pra lá, e ele ficou um tempo sem água e sem luz. Aí eles [o Asilo Padre Cacique] ofereceram... Disseram pro pai ligar a água e a luz [...], as freiras que ofereceram.* (Entrevista realizada em 6 de junho de 2019.)

A área ficou então dividida entre a Fase – registrada na matrícula 5.935 na Primeira Zona do Registro de Imóveis de Porto Alegre –, o Asilo Padre Cacique – matrícula 5.933 – e áreas desmembradas. Observando esses registros, percebe-se que eles se sobrepõem. Além disso, quando do registro dessas instituições, já havia no local a comunidade da Família Lemos e outras ocupações, informais, que não foram consideradas (Azevedo, 2016). Por vezes, é curioso observar o quanto parcelas da população acabam levando vantagem por saírem na frente em caminhos burocráticos, inclusive pela possibilidade de assessoria profissional nesse sentido. O território fica ainda junto a uma área de preservação. Isso ocorre tanto de seu lado esquerdo, devido ao tombamento das edificações da Fase – Asilo São Joaquim e Colégio Santa Tereza – pelo IPHAE, sendo que este determina na Portaria n. 35/2013 que 100m² do entorno seja preservado, quanto pelo lado direito, uma vez que a edificação do Asilo Padre Cacique é tombada pelo município de Porto Alegre.

Azevedo (2016) trata especificamente dos moradores do Morro Santa Tereza, enquanto excluídos do “projeto de cidade”, reflexo do avanço da urbanização. Como dito durante a tentativa de reintegração

de posse do território da Família Lemos, a cidade foi “engolindo” ambas as comunidades e agora tenta avançar sobre elas.

No ano de 2009, foram realizadas mudanças no Plano Diretor, permitindo edificações maiores e o uso da área do Pontal do Estaleiro Só, além de, mais uma vez, a remoção de famílias – dessa vez do bairro Chapéu do Sol –, para viabilizar a execução do Barra Shopping Sul (Azevedo, 2016). O ano condiz com a época do início da pressão e das repetidas tentativas de remoção da Família Lemos (no fim do ano de 2008).

Nesse contexto, o Projeto de Lei n. 388, de 2009, tinha como proposta a venda do terreno da Fase. O projeto causou muitos embates entre governo, comunidade e ambientalistas e, em 2010, foi retirado.

Espremida entre um conjunto de prédios de luxo passa a avenida-símbolo da Copa do Mundo de 2014 para os gaúchos. O bucólico Lago Guaíba, historicamente chamado de rio, a menos de 200 metros de distância, sumirá da vista. Se tudo ocorrer como planeja o governo estadual, esse será o cenário da Avenida Padre Cacique, espécie de versão rio-grandense da espalhafatosa Dubai. O projeto de transformação da avenida movimenta *lobbies e forças poderosas. Em uma das margens, justamente na área ocupada pelo Estádio Beira-Rio, a Câmara de Vereadores aprovou a construção de empreendimentos de até 42 metros de altura. Na outra, o governo tenta repassar para a iniciativa privada um terreno no qual caberiam 93 campos do tamanho do estádio vizinho (Menegat, 2010, p. 34-35).*

Sobre a área que era especulada na época, o geógrafo se refere ao terreno pertencente à Fase, mas essa análise pode ser pertinente ao contexto da Família Lemos. Na ocasião, foi encomendado à Fundação Zoobotânica Fundação Estadual de Proteção Ambiental (Fepam) um estudo, que recomendou a preservação ambiental da área que, ainda que não incluía o território, se encontra muito próxima a ele – e é possível considerar assim, que caso fosse ampliado para essa parte do terreno, a recomendação seria a mesma, uma vez que há muitas similaridades. O geógrafo também ressalta a presença das famílias do Morro

Santa Tereza, em “direito legítimo”, sendo que, ainda que a Família Lemos não se inclua na mesma comunidade, também se considera pertinente a relação entre o direito à terra do grupo vizinho e da comunidade quilombola. O relatório revela que:

Mais da metade do espaço ainda está bastante conservada, mantendo as características de mata e campo nativos, e que a área é uma das últimas a possuir resquícios de vegetação original e característica dos morros de Porto Alegre. O terreno abriga 17 espécies vegetais com status de conservação em ambiente natural, algumas ameaçadas de extinção, nascentes e cursos d’água. De acordo com a bióloga Andréia Carneiro, da Fundação Zoobotânica, “a área é da população e é muito nobre. Se houver algum tipo de construção, vai alterar a paisagem da cidade”, com prejuízos aos bairros do entorno (Menegat, 2010, p. 34-35).

Esse relato, além da contextualização da situação da Fase e do Morro Santa Tereza, se faz pertinente a esta pesquisa tanto pela proximidade geográfica quanto pela conseqüente similaridade de tentativas de desapropriação, devido à valorização imobiliária da região. Essa foi uma grande energia motriz das ações de remoção de famílias, juntamente com a “higienização” da cidade, que visivelmente ocorre ainda nos dias de hoje, mas sob novas máscaras, discursos e justificativas.

Por outro lado, em entrevista coletiva realizada em 8 de novembro de 2018, um dia após a tentativa de reintegração de posse do território do Quilombo Lemos, Edson Brozoza afirmou que a desapropriação do terreno se deve ao interesse em construir uma “creche para idosos”. Em que pesem as tentativas tenham iniciado em 2008, o projeto teria sido protocolado na Prefeitura de Porto Alegre, para arrecadação por meio do Fundo do Idoso, somente em 2018, tendo como data final 11 de julho de 2019 – ainda que possivelmente possa ser prorrogado. No projeto, consta que a proposta busca “oferecer aos idosos residentes uma melhor qualidade de vida, proporcionando-lhes um atendimento integral, como instituição de longa permanência, nas necessidades biopsicossociais oriundas do processo de en-

velhecimento” (Procempa, 2019). Dos R\$ 14.238.514,38 necessários para o projeto, até a última apuração deste trabalho, foram arrecadados R\$ 3.847.619,57 (Brozoza, 2018). Tudo isso ocorre no contexto em que se afirma, também na referida entrevista, que a instituição corre risco iminente de fechar as portas.

Como uma instituição que não tem certeza de sua sustentabilidade a longo prazo, conforme afirmado publicamente, pretende manter mais uma edificação em funcionamento? E como se pretende, ainda, arrecadar todo o valor necessário para esta construção?

Ademais, o terreno ocupado pelo Quilombo Lemos possui, ainda que por hora com limitações de acesso, criadas pela construção da revenda de carros, ligação direta com a Avenida Padre Cacique, que, conforme Azevedo (2016), é região de especulação imobiliária.

Mesmo considerando a referida doação dos 74 hectares, tanto o posterior processo junto ao estado quanto a sobreposição de áreas no registro de imóveis do terreno da Fase e do Asilo Padre Cacique e as narrativas da Família Lemos mostram uma indefinição possessória do terreno na época da vinda de Jorge e Délzia. Isso é demonstrado pela constante definição da área como “terra de ninguém” e “sem dono” pelos familiares naquele tempo. Mais uma vez, cabe resgatar que Jorge iniciou sua função na instituição em 1964. Segundo Sandro Lemos:

“Quando meu pai começou a trabalhar no Asilo Padre Cacique, ele morava pra fora, bem afastado. Naquela época em Porto Alegre, havia bonde só até a igreja Menino Deus, meu pai tinha que caminhar a pé. E lá também, desde onde eles moravam na Lomba do Pinheiro, meu pai descia e tinha que caminhar bastante. Como era muito tempo caminhando, ele chegava tarde e cansado em casa. Por isso que eles foram pra aquela área que hoje nós estamos. Não tinha a Fase, não tinha o Beira-Rio. Era uma terra de ninguém, uma terra improdutiva. Em seguida, meu pai constituiu família com minha mãe. Ele plantou, teve criação de porco, galinha [...]”.

Sônia estima que o percurso do pai ultrapassasse duas horas, entre caminhadas e transporte público, e que, por isso, ele quase não via as filhas, que já eram nascidas na época. Foi a mãe de Délzia, Anna

Júlia Ribeiro Gonçalves, que indicou Jorge para trabalhar na instituição por intermédio de Roberto Falcão empregador de Anna Júlia. Foram 44 anos trabalhando no local, até o ano de sua morte. Sendo que Délzia também exerceu uma função no Asilo por 35 anos, com encargos domésticos e ajudando o marido. Mais do que uma relação de trabalho, Sandro conta que o pai dedicou a vida ao Asilo, uma vez que ele, apesar de assalariado, trabalhava mesmo aos sábados, domingos e feriados e, muitas vezes, era chamado após o término de seu horário. Mesmo que a mudança para o local tenha ocorrido pela proximidade com o trabalho, não foi partir dela que se criou o principal vínculo com o território:

a história é um imperativo a essa mudança: o peso da herança escravagista e da história colonial nos membros da Família Lemos não deve ser negado, visto que a partir disso diferentes fatos sociais incidiram em sua configuração de parentesco, reprodução física e cultural e instalação no território (configurando uma territorialidade) (Fernandes, 2018, p. 31).

No local, conforme conta a família, foram plantadas árvores frutíferas e feita uma horta, e enquanto Jorge era vivo, havia criação de animais para subsistência. A criação de animais e o cultivo do alimento demonstram que os ganhos obtidos pelo casal em seu trabalho não eram suficientes para sustentar a família. Ainda assim, havia grande senso de comunidade, e tanto a colheita quanto a carne, quando do abate de algum animal, eram divididas entre os vizinhos.

Segundo os depoimentos, a relação harmoniosa com o Asilo permaneceu até a morte de Jorge, falecido em agosto de 2008 por infarto do miocárdio enquanto trabalhava. Um mês depois iniciou a pressão da instituição sobre Délzia, de idade avançada, por meio das tentativas de “negociação” e processo judicial. Isso tudo ocorreu durante um momento de grande fragilidade emocional da família, com a perda do patriarca e de tudo que ele representava. Jorge era a referência da família, ensinou filhos e netos a cultivarem alimentos da terra, o trato dos ani-

mais, além de valores e demais ensinamentos. Sônia conta da relação próxima de seu filho Lázaro com o avô, como um dos exemplos disso.

Durante a ação judicial, quando todos moravam no terreno, a família ficou fragilizada. Três das irmãs chegaram a sair do terreno por medo de perderem tudo. Receberam uma orientação jurídica de que não se mexesse em nada no terreno e se procurasse outra coisa, pois a qualquer momento tudo poderia ser posto abaixo, conta Sônia.

No processo de reintegração de posse, foram realizadas diferentes formas de investida. Segundo os depoimentos, houve sugestão de que eles seriam expulsos de uma hora para a outra. Ademais, havia as visitas realizadas por funcionários da instituição, enquanto Délzia ainda era viva (e após), ocasiões em que essas pessoas perguntavam à viúva de Jorge se a família já havia encontrado um novo local para morar, se ela tinha previsão de sair do território etc.

Elizangela de Lemos: *“Eu nasci aqui, moro aqui com meus filhos até hoje. [...] Eles [o Asilo] tão vindo há umas duas semanas, vem um funcionário do Asilo dizendo que vem de boa vontade, pela boa convivência que teve com o vô, por ter trabalhado com o vô muitos anos. Diz pra gente sair devagarinho, ir tirando nossas coisas. Aí ontem ele esteve aqui e disse que ouviu pelos corredores que ia vir a Brigada com a patrôla e passar por cima de tudo [...] e pediu que o que a gente tivesse de valor que a gente fosse tirando, porque a gente podia chegar em casa e não ter nada mais. [...] Mas daqui a gente não vai sair [...] porque é nosso. Quem construiu tudo isso aqui foi meu vô. Isso aqui tudo era mato, ele veio aqui, desmatou, ele botou a casa com o próprio dinheiro dele, com o suor. E eles alegam que quem botou as casas foram eles, que eles deram dinheiro, e não foi, cada um que tem sua casa aqui, construiu sua casa com o seu dinheiro. Muitos no início foram embora, com medo de eles chegarem a qualquer momento e mandarem embora e a gente não ter aonde ir. Tenho três tias minhas que foram embora porque ficaram com medo. [...] Se não fossem vocês e o pessoal dos outros quilombos, sempre à disposição, vindo nos eventos [...]. A minha filha tá passando por racismo, os nossos encontros que abriam meus olhos, [...] a gente foi lá no colégio e não resolvi como eu queria, mas ela mudou de turma”.* (Elizângela de Lemos, no evento Sábado Cultural em Defesa dos Territórios, 20 de outubro de 2018.)

Na entrevista coletiva de 8 de novembro de 2018, conforme relatado, o presidente do Asilo afirma haver ameaças de invasão da instituição de homens com facões. No entanto, em momento algum houve ameaça ou a intenção de tomar o prédio do Asilo, isso nunca foi relatado em entrevistas ou tratado nas assembleias e momentos em que estive presente. Brozoza se refere à comunidade como uma ocupação irregular, dizendo que “não podemos confundir quilombo com invasão afrodescendente” e:

“se for reconhecido este terreno, que é do Asilo, é o mesmo terreno do Asilo, se for reconhecido como quilombo, eu vou pintar a cara de vermelho, eu vou comprar um cocar lá na Senhor do Passos, nas casas de fantasia, e vou sentar aqui na frente e vou querer demarcação como terra indígena.” (Edson Brozoza.)

Na ocasião, ele ainda qualifica a comunidade enquanto “um bando de marginais reunidos”, em que o termo “marginal”, ao que parece, vem como referência à criminalidade. Conforme definição do *Dicionário Michaelis*, o termo tem entre seus significados o de “indivíduo delinquente, que vive à margem da lei ou da sociedade não respeitando suas normas estabelecidas” (Marginal, 2021).

Quilombo Lemos: aquilombamento para resistência

Essas questões permeiam as memórias da Família Lemos, uma vez que sua avó, chamada por eles de mãe “véia”, foi tida em sistema análogo à escravidão, pois seguia trabalhando em casa de família com nenhum ou pouco pagamento. Do nascimento da filha Délzia, seguiu-se a necessidade de levá-la junto para uma dessas residências, fazendo com que ela trabalhasse na mesma casa que a mãe com apenas 8 anos de idade. Sônia conta que a mãe, muitas vezes, não podia deixar a casa no único fim de semana do mês em que a avó voltava para sua residência, pois a filha dos fazendeiros ficava muito triste sem a presença de Délzia. A filha dos “senhores” chorava quando não tinha a companhia

da menina, e Délzia era impedida de voltar para a casa para ver sua própria família. Isso se assemelha muito a um sistema de escravidão, dado o baixo pagamento, o emprego precoce e o impeditivo de voltar para a casa.

Estas e outras memórias da vida de Délzia eram contadas durante a infância da família, quando, já no território ocupado atualmente, ela fazia um momento de contação de sua história de vida, no que chamava de “rezar a estrela”. A hora de “rezar a estrela” nada mais era do que uma roda de conversa, em que Délzia passava para os filhos um pouco de suas narrativas biográficas, da infância, da vida na fazenda, da época de trabalho.

Sônia de Lemos: *“A nossa mãe tinha um hábito de ‘rezar a estrela’. Rezar o nome era o nome que ela deu, ela pegava assim, à meia-noite, reunia todos os filhos na volta da mesa, aqui também, desde pequeninhos. [...] Pra contar todo o passado dela. Daí ela contava como ela veio pra Porto Alegre, como ela saiu das fazendas, porque ela criança trabalhava, né?! [...]”* (Sônia de Lemos em entrevista realizada no Quilombo Lemos, em maio de 2019.)

A mãe contava que nunca possuiu bonecas, ainda que convivesse intimamente com a filha do casal que a “empregava”⁸. Essa história, particularmente comovente, traz uma desilusão de Délzia, visto que, em dado momento, durante as festividades de Natal, em período de seu trabalho com a família, recebeu a notícia de que ganharia um presente. Ela contou às filhas que pensava que seria um vestido ou um brinquedo, mas que desejava que fosse a sua primeira boneca. Qual foi a surpresa da menina quando, ao receber o presente, teria ganhado um sabonete? Délzia precisava fazer as próprias bonecas, utilizando materiais que tinha sobrando na casa (como uma espiga de milho, por exemplo), sem nunca ter recebido o direito, por parte da família, de brincar como uma criança qualquer.

.....

⁸ Essa palavra foi colocada entre aspas por falta de uma palavra melhor que expresse o sistema, que não era nem de escravidão explícita, nem de emprego, ainda que se assemelhe muito mais ao primeiro caso do que ao segundo.

Sônia: “Quando ela trabalhava lá, ela não tinha brinquedo, não tinha boneca”.

Valéria: “Disseram que ela ia ganhar um presente”.

Sônia: “Isso, tinha muitos embrulhos e ela ficou imaginando que ia ganhar uma boneca”.

Valéria: “Porque tinham dito que ela ia ganhar um presente, que tinha um presente para ela”.

Sônia: “Ela ficou bem faceira ‘o que será meu presente?’. E ela imaginava uma bonequinha, chegou na hora, eles deram um sabonete pra ela. Ela tinha uns 8 anos, e ela já trabalhava”.

Valéria: “Foi a maior decepção da vida dela, ela sempre contava”.

Eu: “Isso era lá na região do Maçambique?”

Sônia: “Era, a minha avó trabalhava na fazenda, e para que ela pudesse ir junto, que ela era pequenininha, ela tinha que trabalhar pra pagar o sustento. Porque ela não ganhava. Ela cuidava dos filhos, alcançava coisas para a patroa. Quando ela ia pro banho, tinha que alcançar o chinelo...”

Eu: “E como foi que elas vieram pra cá?”

Sônia: “Vieram a mãe véia e ela, e foi assim que elas se perderam, as duas irmãs, elas ficaram muitos anos sem se ver. Uma já era casada e a outra trabalhava numa outra fazenda e não pôde vir”.

Eu: “E por que elas vieram?”

Valéria: “Para trabalhar”.

Sônia: “Porque lá era mais difícil, e outra, ela só trabalhava e praticamente não ganhava nada”. (Entrevista realizada no Quilombo Lemos, em 25 de maio de 2019.)

Falecida há cerca de 34 anos, a avó de Mara, Sônia, Valéria e Sandro, conforme dito anteriormente, ficou viúva cedo, com apenas 28 anos. Na época, tinha 5 filhos, 4 mulheres e um homem. As mulheres da Família Lemos relataram que ela não contabilizava os filhos falecidos há muito tempo e que, portanto, não sabem mensurar quantos foram. Seu marido teria adoecido e, na época, no Quilombo de Maçambique, em Canguçu, havia grande dificuldade de consultar com um médico. Elas contam que o avô saiu a cavalo em busca de atendimento médico, mas o cavalo retornou à casa sozinho, e quando isso acontecia era uma indicação do falecimento de quem o levou. Não se sabe bem a causa da morte, como também era comum da época. Todos esses fatos demonstram a precariedade da vida que se levava.

Sônia de Lemos: *“Quando ela [Délzia] perdeu o pai dela. Porque lá pra fora, pra ir atrás de um médico, era não sei quantos dias a cavalo. Aí ele adoeceu, e a minha vó [Anna Júlia] tinha 28 anos, se não me engano, quando perdeu ele. E desde então ela criou sozinha os filhos”.*

Valéria: *“Ele saiu, e o cavalo voltou sozinho. Quando o cavalo volta sozinho, já sabe... O cavalo sempre vai voltar, né? O cavalo dele voltou...”*

Sônia: *“Fora os [filhos] que morreram criança, eram as 4 irmãs e 2 irmãos”.*

(Sônia e Valéria de Lemos em entrevista realizada no Quilombo Lemos, em maio de 2019.)

Conforme dito, parte da família ainda permanece na região de Canguçu. Em uma visita, Sandro conversou com os familiares, lembrando fatos da vida da mãe e da avó e restabelecendo laços há muito perdido. A vinda da avó com Délzia para Porto Alegre dificultou a convivência com esse outro lado da família, com primos, tios e familiares mais distantes. No entanto, isso não desqualifica a existência destes, bem como a vivência de Délzia e da mãe no local, assim como a história de resistência e luta de ambas.

Em meados de 1950, a mãe “véia” resolveu, como muitos membros das comunidades negras do interior do estado do Rio Grande do Sul, tentar a vida na capital, em busca de mais dignidade e emprego. As filhas contam que ela teria vindo já com a promessa de trabalho em casa de família e acreditam que seria muito difícil a vinda caso fosse diferente. Ainda precisou enfrentar os “patrões”, ou seja, sua saída da casa onde trabalhava não foi pacífica e gerou conflitos.

Os “senhores”, que não queriam que ela partisse, pediram ainda que ela deixasse as filhas menores, justificando as dificuldades que seria criá-las sozinha na cidade grande. Obviamente isso aconteceria em sistema de apadrinhamento, muito comum à época, para manter as crianças em sistema de trabalho desde cedo, em que os fazendeiros ensinavam o ofício, fazendo-as trabalhar pela comida e casa.

Carvalho e Weimer (2005) colocam no laudo antropológico realizado sobre a Família Silva – verificado dentro do processo cedido para

a pesquisa pelo Núcleo de Documentação e Memória da Justiça Federal do Rio Grande do Sul – que situações de “apadrinhamento” similares eram comuns, ocorrendo inclusive de dar o sobrenome da família a essas crianças, dificultando sua identificação genealógica e validando sua presença ali. Esse sistema de compadrio nada mais era do que, mais uma vez, os senhores mostrando a posse sobre o povo negro.

Apesar das tentativas dos “senhores”, a matriarca da família, ainda que viúva desde seus 28 anos, não aceitou a proposta.

Carmem Lúcia dos Santos: *“Quando terminou a escravidão aí pelo mundo, aqui ainda tinha. [...] Custou a terminar. Aqui primeiro era tudo separado. Até os bailes eram separados. O Marcino. [...] Aqui custou a chegar, acho que foi em 1990 que começou, que eu já me lembro de começar a ser misturado. Aquelas lojas, se a gente chegar ali, só tem branco. [...] Depois que veio essa lei dos quilombolas, essa lei do racismo, daí que começou a aparecer alguns. Nas lojas, no supermercado. Nem pra empacotador de supermercado, há uns 30 anos atrás, não tinha negro. Na cidade a gente via, mas aqui em Canguçu, não. Encruzilhada, essas cidades pequenas.”*

Sandro: *“A minha mãe contava que, lá em Encruzilhada, os brancos de um lado da calçada, os negros do outros”.*

Carmem Lúcia: *“Até nas mesas”.*

Sandro: *“Na condução também, um lado pra branco, um lado pra negro”.*

José Enir: *“Ali o filhote do seu Brado?”*

Carmem Lúcia: *“Conheci, a Mara trabalhou ali quando ela tinha uns 15 anos”.*

José Enir: *“Tinha um moreno ali do outro lado, o Amilton. [...] Aquele ele almoçava botavam uma cadeira pra fora, pra ele fazer a refeição”.*

Carmem Lúcia: *“E o quarto dele era pra fora. Aí a gente começa a perceber o que mudou. Porque eles não eram ricos, e os negros não sentavam com eles pra fazer a refeição. [...] Esse aqui tem menos, o seu Judó ali tem muito menos, e diz que negro não senta na mesa com eles [...] e diz que se sobra ainda, come daquilo que sobrou da mesa. Isso aí consta que ainda hoje existe racismo”.*

(Entrevista realizada por Sérgio Valentim com Sandro Gonçalves de Lemos, no Quilombo de Maçambique, Canguçu/RS – outubro de 2018.)

Mara, Valéria e Sônia contam que isso trouxe dificuldades à avó, mas que ela escolheu levar as filhas junto pela segurança delas. Dos filhos, apenas duas seguiram com ela, uma vez que uma das filhas já estava casada e a outra teria ficado no Quilombo de Maçambique.

Dentre as marcas que poderiam ficar como consequência do período de escravidão ou mesmo desse “apadrinhamento” estava o sobrenome, que indicava vínculo à família de determinados senhores. É o caso dos Silva. Essa prática era utilizada também para burlar a proibição de possuir cativos, por exemplo. Os escravizados, ex-escravizados, apadrinhados eram assim passados de geração em geração, como herança, havendo sempre a busca por contornar a legislação, que coibia o uso de mão de obra escrava.

Carmem Lúcia dos Santos: *“Aí tem uns que pegavam de criação ‘aí, vou pegar o fulaninho’. Mas não pegam pra criar, na época, pegavam pra escravizar. Já pensou? Aí às vezes a pessoa, faceiro ‘fulano é gente boa, pegou fulaninho pra criar’, mas que pegou pra criar? Pegou pra botar no serviço depois, sabe que criando, vai criar na regra deles, aí eles botam no serviço”.*

José Enir: *“Teve a pessoa queria casar, aí foi nos ouvidos da patroa, e precisou pedir pra ela [uma autorização para constituir família]”.*

(Entrevista realizada por Sérgio Valentim com Sandro Gonçalves de Lemos no Quilombo de Maçambique, Canguçu/RS – outubro de 2018.)

Os negros não saíam do cativeiro totalmente livres, ainda que recebessem o status de libertos. Esse status era ainda marcado pelas cicatrizes da escravidão e era a relação com os ex-senhores que garantia alguma proteção a essas pessoas (Barcellos *et al.*, 2004). Essa proteção aparece nos depoimentos, quando a Família Lemos diz que os senhores pediram que “mãe véia” deixasse suas filhas morando com eles. Essa proteção era também a garantia de submissão a uma exploração como força de trabalho, como foi com Délzia enquanto acompanhava a mãe à casa em que trabalhava.

A abolição formal da escravidão significou para grande parte dos escravizados uma armadilha, na medida em que toda uma série de dispositivos foi criada para manter o trabalho do negro aprisionado. Uma das principais armadilhas era a imposição da condição de agregado que, mantendo o ex-escravo preso às terras do senhor, permitia a continuação da extração forçada do trabalho sob novas roupagens (Anjos; Silva, 2004, p. 35).

O projeto era a permanência dos antigos escravizados e seus descendentes, então a assistência ou compadrio serviam nesse sentido, criando uma dependência alimentada pelos senhoriais, com um quadro de exploração. A continuidade dessas relações de trabalho por meio da exploração da mão de obra de libertos e descendentes pode ser considerada como “escravidão disfarçada” (Carvalho; Weimer, 2005).

José, primo de Délzia, que segue vivendo no Quilombo de Maçambique, lembra que, até pouco tempo atrás, uma fazenda próxima a Maçambique ainda mantinha um negro cativo:

“Aqui, até pouco tempo tinha uma pessoa como escravidada. Coisa que as pessoas faziam, que às vezes a gente... no tempo de enchente, começava a chover de tarde e ia até no outro dia. E na madrugada a gente às vezes se acordava com os gritos dessa pessoa tirando os animais do Camaquã. [...] Ela até já faleceu, com 50 e poucos anos, acho. E eu trabalhei nessa casa, por dia na plantação. Ela tinha que se levantar de madrugada, fazer a lida de fora de casa, ir pra lavoura [...] depois do almoço lavava as panelas e tinha que ir pra lavoura de volta [...]. Pela comida. [...] É gente que se criou aqui.”

Ele conta que em dias de chuva, ele precisava recolher os animais da rua e, por vezes, tinha que entrar no banhado. Corroborando essa memória da família, constato que não só não houve reparação pelo período de sistema escravocrata como, após este, a vida do povo negro foi dificultada:

Costuma-se alegar que aos libertos nada foi concedido além de liberdade. Nem terras, nem instrução, nem qualquer reparação pelos anos de cativo. Foram entregues à própria sorte, o que podia ser especialmente dramático para idosos e órfãos [...]. No contexto da época, entretanto, salvo a remota possibilidade de uma distribuição de terras, que causou forte pânico entre os proprietários, a legislação especial que se esperava tinha como base a ideia de tutela do liberto pelo Estado, forçando-o a continuar na plantação em condições cujos termos deviam ser definidos pelos ex-senhores (Mattos, 1998, p. 287).

Muitas das memórias desse período se confundem, pois, conforme os relatos, havia muitos assuntos que não eram “para crianças”. Mesmo assim, o consenso é de que a avó veio para Porto Alegre buscar uma vida melhor. Logo de sua chegada aqui, e há a dúvida se foi sua primeira casa de trabalho ou não, ela teria trabalhado para a Família Falcão. Foi a família, aparentemente, que indicou o trabalho para Jorge quando este se tornou marido de Délzia. Jorge na época já morava em Porto Alegre com sua família na Lomba do Pinheiro, território negro criado após as remoções da população de áreas da cidade que se tornaram locais de interesse imobiliário e das consequentes migrações que isso causava.

Segundo os relatos, Jorge iniciou, assim, o trabalho no Asilo Padre Cacique no início da década de 1960, dando suporte na manutenção, cuidando das pessoas e fazendo uma série de serviços (inclusive acompanhando pessoas ao médico).

A mobilidade até o local era muito difícil. Jorge precisava caminhar, na Lomba do Pinheiro, um longo percurso para chegar até o transporte público e, chegando na Igreja Menino Deus, precisava caminhar também um tanto até chegar ao trabalho. O trajeto se repetia na hora de voltar. As dificuldades se davam devido à escassez do transporte público para o local, que ainda era uma zona remota da cidade. Na época, o Morro Santa Tereza já era habitado, e o local onde se instalou a extinta Febem e atual Fase também. Ainda hoje, ali vivem os moradores da Associação de Moradores da Fase, que conquistaram judicialmente o direito de permanência no local. A Fase tem sua sede administrativa na Av. Padre Cacique, e suas casas de internação ficam no morro que fica próximo.

Benquisto pelos moradores do local, Jorge tornou-se amigo dos vizinhos, em especial do “seu Pachecho”, e ao relatar as dificuldades logísticas para chegar ao trabalho e retornar para a casa, comentou com ele sobre o interesse em limpar parte do terreno abandonado e construir ali uma casa. Jorge foi então incentivado pelo amigo a fazê-lo, segundo contam as filhas (Mara, Valéria e Sônia), uma vez que aquilo era “terra de ninguém”. Então, sem nenhum pedido de autorização – isso não era necessário na época –, ele iniciou a limpeza do terreno e a construção de uma peça para morar no local. Todo esse processo foi acompanhado pela então diretoria do Asilo, que em muito se difere do atual sistema implementado. Nos relatos de Sandro, aparece a gestão das “Freiras Franciscanas” e a implementação do novo sistema de diretoria. É importante ressaltar que as terras quilombolas, historicamente, foram construídas em terras sem proprietários, com o uso comum e a auto-organização política, social e econômica.

Com a casa construída com a ajuda dos amigos, Jorge levou para lá a mulher e as filhas. O local não tinha nenhuma estrutura, e a família utilizava lampião para a iluminação. Para a água, eles contaram com a solidariedade da comunidade, e esta foi cedida pelo mesmo amigo que o encorajou a morar no local. As mulheres da família contam que, assim que eles foram morar ali, começaram a plantar e criar animais para subsistência, e o material para o lampião utilizado era artesanal, se tratando de banha de porco com algum tecido. Sônia explica o funcionamento da ferramenta, dizendo que se colocava um tanto da banha – coletada com o abatimento do animal para alimentação – num prato ou recipiente similar e um pedaço de tecido, que devia ser desfiado para manter a chama. Somente alguns anos depois, devido à boa relação com as freiras que cuidavam do Asilo na época, foi que a luz e a água foram cedidas pela instituição.

Os alimentos consumidos pela família, em sua maioria, eram produzidos por ela mesma, sendo que somente alimentos como arroz e açúcar eram comprados. Jorge, com a limpeza do terreno, criou na parte superior, logo atrás da casa, uma horta com feijão, milho, aipim e

uma série de alimentos. No processo de cultivo, ele envolveu os filhos e netos, que ainda se lembram de todo o trabalho. Infelizmente, após sua morte, quando Délzia ainda cuidava da horta, e com o início do processo pela posse da terra por parte do Asilo, a assessoria jurídica que auxiliou a família aconselhou que não se mexesse em nada no terreno, e assim abandonou-se o hábito de cuidar desses alimentos. Durante o processo de resistência, com a ajuda de militantes que auxiliaram no preparo da terra, isso começou a ser retomado, e os saberes deixados por Jorge foram, em parte, colocados novamente em prática. Na parte em que hoje há um bambuzal no terreno ficava o chiqueiro, local em que Jorge fazia a criação de porcos para alimentar a família.

A relação com os vizinhos era de solidariedade e comunidade, e como sabiam que Jorge plantava, todos os que viviam próximos dali vinham buscar alimentos. A produção, ao que parece, era sobressalente ao que a família consumia. Também na matança de animais acontecia o mesmo. Como é de tradição das famílias do interior⁹, ao matar-se um porco, por exemplo, divide-se a carne entre os mais próximos. As mulheres da família relatam que muitos aguardavam ansiosos por esses momentos. Essa divisão da comida, como comunidade mesmo com os que não fazem parte da família, se verifica também no laudo antropológico incluído no processo da Família Silva (Carvalho; Weimer, 2005).

Aliás, é curioso, ainda que pouco surpreendente, observar as semelhanças dos dois processos (Família Silva e Família Lemos), até mesmo em relação aos hábitos familiares. Essa era uma prática comum, tanto pela relação de solidariedade entre vizinhos nas comunidades, como forma de todos consumirem alimentos, quanto pela questão de conservação da carne, pela precariedade das estruturas residenciais. Assim, ninguém ficaria sem abastecimento, e nada era desperdiçado.

Parte da Família Silva vem da região do estado do Rio Grande do Sul que é próxima a Canguçu, onde fica o Quilombo de Maçambique,

.....

9 Essa palavra foi colocada entre aspas por falta de uma palavra melhor que expresse o sistema, que não era nem de escravidão explícita, nem de emprego, ainda que se assemelhe muito mais ao primeiro caso do que ao segundo.

o que faz relacionar essas práticas além de como povo negro ou remanescentes de escravizados, mas como pertencentes de comunidades próximas. Essa é uma observação empírica e construída a partir das leituras dos fatos, que, portanto, não tem como comprovar a partir de documentação. De fato, é interessante verificar a proximidade dos locais de partida e chegada das duas famílias.

Dentre outros saberes ancestrais observados nas falas estão rituais, como a apresentação da criança à lua após seu nascimento. Esse ritual ocorre como se fosse um batismo, sendo que a criança não deveria sair de casa à noite antes de ser apresentada para a lua. Suas roupinhas, além disso, também deveriam ser retiradas do varal ao entardecer, para evitar que espíritos e energias ruins viessem com elas para perto da criança. A apresentação à lua, nas duas portas da casa, segundo contam, acontece de forma bem simples, com a “mãe véia” mostrando a criança à lua enquanto dizia algumas palavras, que elas não recordam.

“Quando nascia uma criança na nossa família, a nossa avó [Anna Júlia] tinha o hábito de apresentar para a lua. Então ela tinha todo um ritual, ela saía pela porta dos fundos com a criança e levantava e ela dizia algumas palavras, que eu não me lembro. Mas ela apresentava a criança, e ela não podia sair pra rua à noite sem ser apresentada pra lua. Era um ritual que ela fazia com todas as crianças quando nasciam. [...] [Fazia isso] porque ela dizia que era pra proteção, a energia da lua protegia a criança.” (Sônia de Lemos, em entrevista realizada no Quilombo Lemos, em maio de 2019.)

Segundo relatam, esse ritual é mostrado em algum filme que traria histórias sobre a escravidão. Comentam também que não se sentem à vontade em ver obras relacionadas ao período, visto que sua família próxima passou por todas aquelas barbaridades. Ainda há poucos anos, falar sobre a escravidão era tratar sobre um período de vergonha, um passado de dor, que muitos negros buscaram apagar, até pelo silêncio. Não era o caso de Délzia, que contava aos filhos sobre sua origem, mas o sofrimento dos que vieram antes ainda afeta a comunidade.

A apresentação da criança pode ser entendida como um tipo de batismo, assim como os antigos realizavam, por exemplo, um batismo “em casa”. Além disso, a forma se apresentava a criança, segurando-a nas mãos e esticando os braços em direção à lua, tem algo de ancestral, que remete bastante à forma como acontecem alguns rituais nas religiões de matriz africana, onde se mostra para a porta pedindo a benção dos ancestrais. O fundamento dessa ação é de respeito aos que vieram antes.

A avó, benzedeira, era conhecida na região em que viveu. Mara, Valéria e Sônia contam que ela fazia benzeduras até a distância, mirando em direção ao local que precisaria atingir e fazendo o ritual necessário, sempre acompanhado de uma sequência de palavras ou preces remetendo à cura que era pedida. Das benzeduras, lembram-se de alguns fatos curiosos, como a benzedura do gado, que era feita por ela, ou de quando o filho de um fazendeiro próximo, que era extremamente racista e contra a “bruxa” – como alguns referiam-se à “mãe véia” –, precisou de sua ajuda. Numa ocasião em que o rapaz se encontrava acamado, tendo consultado diversos médicos, inclusive na capital, sem resultado, os pais recorreram a ela. Na visita, ela o benzeu e disse que teria que fazê-lo semanalmente. Os pais comentaram que o transporte do enfermo seria complicado, devido à sua condição de fragilidade – eles estavam desenganados e tinham-no como morte certa. A “mãe véia” disse que o transporte não seria necessário e que, desde que o preparassem no horário combinado, ela o faria a distância. Algum tempo depois, o homem, já curado, foi agradecer-lhe pela ajuda, e seu pai tornou-se amigo da família.

Outros rituais que recordam são os de “enterrar o umbigo” no pátio e não jogar fora os cortes de cabelo das crianças, em especial o primeiro, devendo eles serem enterrados junto a uma bananeira. Elas não sabem explicar o motivo, mas contam que fizeram isso por muitos anos para proteção da criança. Sobre o umbigo, elas contam que é uma tradição antiga e que muitos dos familiares que ficaram em Canguçu sabem indicar o local de seu umbigo. Muitas das crianças nascidas no

Quilombo Lemos tiveram os umbigos enterrados no local, como as filhas mais velhas das três mulheres. A prática teria se perdido após a morte de Délzia.

Na Sexta-Feira Santa, deveriam ser colhidas, antes do nascer do sol, tal qual a marcela, folhas de palma. Essas folhas eram usadas para proteção e, sobre a geladeira da casa de Sônia, ainda há uma delas, seguindo os ensinamentos da avó. Essa folha servia para a proteção e para “benzedura de raios”, medida feita para resguardar a família durante temporais. Elas contam que a avó queimava a folha, repetindo palavras para o céu, para a chuva amenizar.

Valéria conta que, tendo chegado ao território muito pequena, era muito alérgica a uma árvore que ficava no local – não se recordando qual a espécie. Ela diz que se passasse perto da árvore seu corpo apresentava inchaços e vermelhidão. A avó curou a enfermidade utilizando-se da defumação de folhas da árvore em frente à menina, que exposta a ela nunca mais apresentou a alergia. Além disso, ela reproduziu o ensinamento de uma simpatia para que a filha Jéssica falasse, visto que a criança tinha quase 3 anos de idade e não dizia uma palavra, chegando a família a acreditar que ela poderia ser muda. O ritual, bem conhecido, constitui-se de colocar um pinto (filhote de galinha) à boca aberta da criança e fazê-lo piar. Depois disso, a filha começou a falar “até demais”, segundo ela, que conta isso em meio a risadas.

Sônia, por outro lado, fez duas simpatias para curar uma bronquite-asmática severa do filho mais velho, Lázaro. A criança, com seis meses, vivia entre médicos e hospitais e preocupava a mãe. As duas simpatias realizadas foram: cortar um caule de bananeira, deixando-o coberto com um pano branco (para evitar bichos) durante a noite e recolher o líquido da árvore ao amanhecer, antes do sol tocá-la, para dar à criança. Outra consistia em cortar cebolas em rodela, alternando-as com açúcar em uma xícara, deixando a mistura ao sereno, também com um pano, e dando o xarope à criança. Ela diz que não sabe qual das duas medidas foi a eficaz, uma vez que se utilizou de ambas, mas o fato é que depois disso o filho não apresentou mais sintomas de bronquite

e segue saudável até os dias de hoje. Durante esse relato, ela comenta com as irmãs que seria bom fazer esses remédios para Douglas, filho de Elisângela. Como é comum em crianças do Sul do país, ele apresenta alergia respiratória e é foco de cuidados da família.

Dos relatos, vem também a relação com o Asilo. As crianças compareciam em festividades e eram utilizadas, por exemplo, no presépio, à época do Natal. A família tem registros fotográficos desses momentos e divide-se entre as que gostavam e desgostavam dessas atividades. Algumas gerações de crianças da comunidade foram convidadas para esses eventos, uma vez que Mara diz que gostava da atividade e há fotos de Lázaro (filho de Sônia) fazendo parte do presépio. Por causa da relação de amizade com a instituição, uma vez que Jorge dedicou a vida a ela, e das dificuldades de mobilidade da capital nos primórdios da ocupação do território, foram conseguidas bolsas de estudo para as crianças (Mara, Valéria, Sônia e Sandro) na escola Maria Imaculada. Apesar disso, elas relatam situações de humilhação na escola por causa disso e constrangimentos causados por professoras e funcionários. Elas eram expostas aos outros alunos, pois “ganhavam” tudo, passavam por situações vexatórias quanto à situação de uniformes – inclusive ouvindo que “se não tinham condições de estarem ali, que não estivessem”. Ao contrário dos outros alunos, não levavam dinheiro, mas um lanche feito pela avó. Elas contam que quando foram transferidas para as escolas próximas, da rede pública de ensino, se sentiram mais acolhidas, uma vez que lá “todos eram iguais”.

Conforme relatado, primeiro foi construída uma peça pequena para a família poder mudar-se e depois feitas ampliações nela, que a transformaram na casa que figura até os dias de hoje. Lázaro comenta que nos vídeos e fotos é possível verificar tudo isso que é relatado e acha curioso o fato de que se pode ver que as madeiras da casa ainda são as mesmas. Depois disso, Jorge fez, na parte de trás da casa, próximo ao que era a horta, uma “casa de bonecas” para as filhas, em tamanho natural. Ainda que feita para que elas brincassem, a estrutura foi utilizada para receber diversos parentes do interior e se tornou, depois, a casa de Sônia. Penso que talvez ele tenha feito isso com algum ob-

jetivo, usando-se do lúdico para envolver as crianças na ampliação da estrutura do local. Hoje são quatro casas no terreno, sendo que todas são próximas e são colocadas de duas em duas, dividindo paredes, mas com uma entrada própria.

Assim como relatado por Olavo Ramalho Marques (2006, p. 103), no Quilombo Família Lemos, tanto para seus moradores quanto para a sua rede relacionamentos, não é somente um local de habitação popular, ou uma comunidade urbana, mas, sim, um “território específico e sui-generis”. Com isso, o local é mais do que a estrutura, mais do que a morada, é um laço que se cria, com os outros, com o território, viabilizando uma identificação coletiva, tão presente em todas essas memórias.

A cozinha da casa maior – a primeira do local – é de utilização comum, onde também são realizadas as reuniões, a alimentação dos eventos etc. É possível observar que mais do que dividirem o terreno, há uma relação entre locais individuais e coletivos, utilizados por toda a família. Além da cozinha, também a sala e a área dessa casa são de uso comum entre todos. Sandro comenta que, por diversas vezes, o Afi (diminutivo de afilhado, como a família chama Alex, filho de Raquel) aparece na cozinha ou mesmo no quarto para contar-lhe coisas, pedir algo ou reclamar de brigas com os primos. O banheiro da casa também é de uso coletivo quando há eventos, e a casa, ainda que fechada, pode ser acessada por todos.

Uma questão que surgiu, ao longo da conversa, foram as mudanças ocorridas no Asilo Padre Cacique nesse período de presença da comunidade no local. De receber moradores de rua a idosos, mas, além disso, das mudanças na constituição da diretoria e equipe, que causaram mudanças na relação entre a instituição e a família, culminando no processo de reintegração de posse. Existe o consenso de que, ainda que Edson Brozoza tenha bradado coisas sobre uma possível invasão, a família apenas reivindica aquilo que lhe é de direito, a terra em que vive há gerações, o território que é tão presente em memórias, rituais e vivências da família, local em que Jorge dedicou sua vida, construiu sua casa e cultivou mais do que alimentos, pois cultivou sua ancestralidade e suas tradições.

Sobre o crescimento da cidade, as mulheres mais velhas da família dizem que eles viviam muito imersos no mundo deles, que ali era como um universo paralelo, onde eles estavam protegidos de tudo e que, por isso, não sentiram tanto. Durante a resistência à reintegração de posse, um dos familiares comentou a impressão de que a cidade foi quase que engolindo a comunidade, crescendo ao seu redor. Ao mesmo tempo, ainda que digam não sentir, lembram-se das mudanças ocorridas na Fase (quando comunidade, quando Febem e no momento atual), do processo de aterro da Avenida Praia de Belas, da construção do Estádio Beira-Rio. Recordam também que um de seus primos participou da construção do estádio e que por vezes ficou na comunidade, uma vez que o deslocamento era uma questão complexa, conforme observado anteriormente. Observam a criação de escolas públicas que puderam receber as crianças dali (elas mesmas, no caso) após o período de estudo na escola particular, por falta de opção, e da falta de infraestrutura, superada com a solidariedade da comunidade.

A urbanização de Porto Alegre só atingiu realmente a família no ano de 2009, quando se começou a discutir a questão do território. Muito se especula do uso que seria dado pelo Asilo Padre Cacique para o terreno. Seria a construção de uma creche de idosos em toda a sua extensão? Ou parte poderia ser vendida, estimulada pela valorização imobiliária da região, como demonstrou Azevedo (2016)?

Qual seria a motivação de retomar justamente aquele terreno específico, uma vez que constam em nome do Asilo 35 imóveis em diferentes localidades da cidade? Um deles, de grandes proporções, diz respeito à concessionária Panambra, localizada exatamente em frente ao Quilombo. A família, inclusive, afirma que sua construção obstruiu a principal entrada para a comunidade, tendo sido criada uma entrada para ela entre a Panambra e a Fase, com um portão localizado ao fundo, que dificulta a sua visualização. Recentemente foi realizada a grafitegem do portão, visando facilitar a sua identificação e o reconhecimento da comunidade perante a comunidade. Além disso, há toda a extensão de terreno atrás da Instituição (ao lado do Quilombo).

Outro fato curioso é que, corroborando os relatos de que a família sempre viveu isolada, restrita ao “seu mundo”, a localização dessa comunidade urbana é desconhecida por pessoas externas à região mais próxima. No entanto, a comunidade é reconhecida pelo Asilo tanto quanto pelos vizinhos do Morro Santa Tereza e pela Associação de Moradores da Fase, mas, no local, até a pintura do portão era praticamente invisível aos olhos dos passantes.

Essa invisibilidade mostra o quanto realmente a população desconhece a própria cidade, quantas comunidades sufocadas pelo crescimento urbano não estão localizadas atrás de lojas de carros, quantas histórias não há nelas para contar. Não fosse o auxílio do corpo jurídico voluntário da Frente Quilombola, a família teria perdido seu território e tantas memórias, vínculos e identidades teriam se apagado.

O resgate da comunidade, a autodefinição enquanto quilombola e o ato de assumi-lo para si são de suma importância. Compreendo que seja uma surpresa para a instituição que empregou o Jorge, pois, ainda que este a conhecesse como a palma de sua mão, não é praxe que os senhores tenham o mesmo interesse pela história de seus trabalhadores, formais ou não. A ligação ao Quilombo de Maçambique é formal, real e objetiva. É inegável e, enquanto comunidade remanescente de escravizados, o Quilombo Família Lemos se constituiu também como comunidade de resistência – resistindo ao racismo estrutural, aos racismos cotidianos, às investidas racistas empresariais e especulativas, aos interesses imobiliários.

Mais uma vez, é possível fazer uma ligação ao processo da Família Silva, ao relato feito por Olavo sobre o Quilombo do Areal ou ao processo de Tombamento do Terreiro Casa Branca, pensando que todos eles têm em comum essa malha de opressão e apagamento.

“Eu tenho muitas dúvidas, se sem o impacto do que foi a resistência dos Silva, a gente conseguiria as cotas. A importância que teve aquele processo, pra gente organizar outras comunidades, o Areal da Baronesa, o próprio Quilombo dos Alpes. Eu chego a me emocionar... E naquele momento terrível, lembro da Janja passando

correndo no meio do quilombo, porque viu o cara da predial que é a grileira lá no Quilombo dos Alpes. O cara tava lá dentro [do Quilombo Família Silva], a Janja pegou um porrete e o cara saiu correndo no meio do fogo. Eu só vi aquele pedaço de pau voando e pegou no cara da PM que tava com um baldezinho na casa da Tati, tentando apagar o fogo, e o cara ‘ai, não sei o que’. [...]. [Tudo isso] veio vindo, com os outros territórios, até chegar aqui, no Quilombo Lemos.” (Onir Araújo, advogado da Frente Quilombola, em fala durante o II Seminário da Frente Quilombola, em 31 de março de 2019.)

Cabe refletir que o termo “quilombo” ou “quilombola” é uma categoria externa, criada pelo colonizador, e não uma criação espontânea da comunidade. Em conversa com a família, conforme amplamente relatado acima, eles contam do passado relacionado ao sistema escravagista e da ligação com o Quilombo de Maçambique. A verdade é que muitas famílias não usam o termo “quilombo” para a definição por puro desconhecimento, não de seu passado ou identidade, mas da terminologia. Dessa forma, é importante destacar que a identidade quilombola emerge durante o conflito como necessidade, mas o conjunto de condições para tal sempre esteve lá.

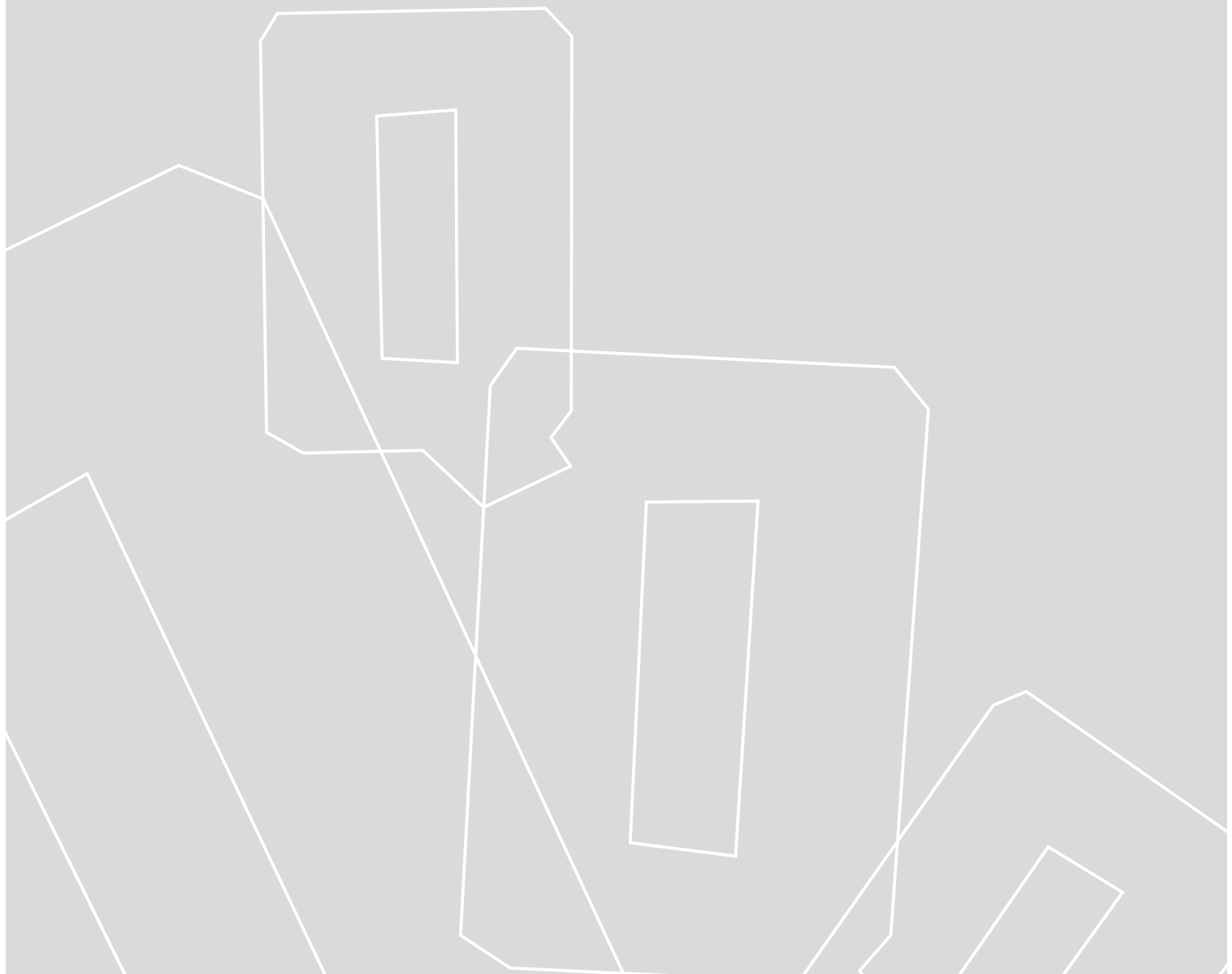
O aquilombar-se, ou seja, essa organização coletiva, se torna:

[...] a chama reacesa para, na condição contemporânea, dar sentido, estimular, fortalecer a luta contra a discriminação e seus efeitos. E o fogo que vem, agora, não queimar, mas iluminar uma parte do passado, aquele que salta aos olhos pela enfática referência contida nas estatísticas onde os negros são a maioria dos socialmente excluídos. Quilombo vem a ser, portanto, o mote principal para se discutir uma parte da cidadania negra (Leite, 1999, p. 141).

É evidente que haja o questionamento externo sobre a comunidade enquanto quilombo, uma vez que ela nunca foi observada, nunca foi vista, nunca foi ouvida. Não houve interesse do poder público ou da comunidade externa. Só há a proteção da comunidade quilombola quando ela, em vias de resistência, grita pelos seus direitos. Só existe,

assim, a necessidade de aquilombar-se ou, melhor, de demonstrar esse aquilombamento para o mundo externo quando a comunidade está sob ameaça. O que ocorre não é a criação de uma identidade entre eles ou o estabelecimento de um vínculo ilusório com o território, mas a compreensão de memórias e identidades que sempre estiveram ali, ainda que não fossem nomeadas ou divulgadas para o mundo exterior – até porque não havia essa necessidade. O aquilombar-se é um modo de viver. É um jeito de entender o mundo, uma forma de sociabilidade, um ato de resistência. É uma relação com a terra e a recuperação de uma identidade étnica. Surge a partir da “fricção étnica”, do contato com os outros e por causa da intervenção desses outros no seu modo de viver. É uma reação à estrutura racista, que remove do seu caminho grupos e povos. É a relação com os outros a partir do território, a relação com o território a partir da ancestralidade e do pertencimento, a relação com a ancestralidade por meio da memória. É honrar os que vieram antes e trilham os caminhos nos quais se caminha hoje. E talvez seja o aquilombar-se a alternativa desses grupos para persistir.

[**Considerações finais**]



Conforme demonstrado no diálogo realizado ao longo deste estudo entre os autores apresentados, o papel das políticas públicas de patrimônio cultural e reconhecimento territorial é assegurar a sobrevivência dessas memórias, modos de viver e fazeres ancestrais. Ainda mais, é papel das políticas de patrimônio o reconhecimento das alteridades, a valorização das memórias coletivas e a preservação, tanto material quanto imaterial, desses territórios e fazeres. É o papel delas a criação de uma cidade que permita o novo, mas que não o deixe apagar o passado. É possibilitar a convivência harmônica entre passado e presente, para que a cidade seja de todos os que a vivem, e que a todos esses grupos que são parte de seu contexto atual e histórico seja permitido viver e sonhar.

O reconhecimento territorial e as políticas afirmativas vêm, nesse sentido, como forma de reparação pelo passado escravocrata e forma de incluir. São garantias da permanência dos modos de vida dentro da malha urbana, da diversidade cultural, do reconhecimento dos outros e sua cultura. São uma forma de superação de uma lógica desumanizadora e excludente, para o reconhecimento da alteridade e da memória coletiva desses grupos, garantindo assim a inclusão deles na história da cidade, ou melhor, o reconhecimento de sua participação na construção dela. O mito fundacional, de um passado europeu, é possível somente com o apagamento de boa parte da população, que participou ativamente da construção não só das edificações, mas da cultura que

vivemos. A vivência dos povos originários e sua rica cultura devem ser reconhecidos e preservados, enquanto símbolos culturais que remontam à história das nossas cidades, estados e do nosso país. O protagonismo e o modo de viver desses povos precisam ser reconhecidos e mostrados, quebrando o paradigma de sofrimento e exclusão, papéis nos quais foram colocados e que provocam o apagamento do seu viver.

O Quilombo Lemos surgiu na década de 1960, em meio a um contexto de êxodo rural como um todo, mas especificamente do povo negro em busca de mudança. As famílias que vieram para a capital, na promessa de uma vida melhor, com mais oportunidades, buscavam o rompimento com o estigma escravocrata e suas consequências, a mudança de perspectiva de relações de trabalho sem nenhum ou com pouco pagamento e em busca de uma terra prometida. Assim como os Lemos, também os Silva fizeram esse percurso, como tantos outros.

Anos depois da chegada na capital, vinda da cidade de Canguçu, do Quilombo de Maçambique, Délzia se casou com Jorge, e eles construíram juntos uma família. Uma indicação vinda dos empregadores de Anna Júlia, mãe de Délzia, fez com que Jorge começasse a trabalhar na Sociedade Humanitária Asilo Padre Cacique, prestando serviços diversos no que seria uma vida toda dedicada à instituição.

A consequência desse emprego foi a busca por um local mais próximo para viver com a família. Pela indicação de um amigo, Jorge buscou uma “terra de ninguém”, que ficava junto ao que hoje é a Vila Santa Tereza, na diagonal da instituição em que trabalhava. Ele limpou o terreno, construiu sua primeira casa e trouxe a família para viver ali, por anos sem luz e água encanada, contando com a solidariedade dos vizinhos. Essa relação de comunidade ele retribuía com alimentos plantados no quintal de casa ou com a carne dos animais criados ali. Anos depois, da relação com a instituição, oferecido pelas freiras franciscanas, veio a cessão de luz e água para a família.

Em 2008, com a morte de Jorge, uma nova batalha se iniciou. Dessa vez, jurídica, pela posse da terra. E assim, a comunidade chegou até aqui: ao autorreconhecimento da família enquanto comunidade re-

manescente de quilombo e sua conseqüente certificação pela Fundação Palmares, assim como ao ponto crucial de confronto, que foi a tentativa de reintegração de posse por parte do Asilo Padre Cacique. A relação da família com o passado escravocrata se dá pela ancestralidade de Délzia e de suas memórias. A matriarca da família é da sexta geração de pessoas que viveram no Quilombo de Maçambique, e seus filhos seguem com fortes laços, que os ligam à comunidade de lá.

No entanto, não é só na relação com o passado que a comunidade se encontra enquanto quilombo, é, principalmente, no modo de viver e se relacionar com o território que isso acontece. É no aquilombamento, a partir do confronto, no contexto da resistência dentro do território, que ocorre a retomada dessas memórias e que emerge a identidade étnica do grupo. Com as memórias trazidas pelos irmãos Valéria, Sandro, Sônia e Mara, é possível identificar a relação com a ancestralidade, a relação de pertencimento com o território, identidade esta tão presente em todas as falas e práticas da família.

A identidade e o pertencimento permearam toda a vida da Família Lemos e foram meramente reconhecidos e externados agora. Não é somente sobre a moradia e a responsabilidade tanto do poder público quanto da instituição que empregou Jorge durante grande parte de sua vida com essa família. É sobre a relação com a terra, as vivências, as festas de família, os umbigos enterrados, a ancestralidade e os conhecimentos ali adquiridos e agora assumidos. É sobre um histórico de opressão e invisibilização de um povo e de sua cultura. O povo negro não é povo de sofrimento e não é somente povo de resistência, é povo de saberes e de memória, é povo de cultura e ancestralidade, assim como a Família Lemos o é enquanto povo negro. Essa ancestralidade não está presente só nas memórias e nas falas, mas, sobretudo, nas práticas da família e de seus pequenos.

O processo que acontece hoje não se difere muito dos que aconteceram ao longo dos anos na cidade de Porto Alegre, em que, conforme avança a urbanização e os espaços se tornam valorizados, se remove os grupos indesejados, com o discurso da renovação. O renascimento

da estrutura urbana pressupõe a morte, e as metrópoles passam por processos de destruição criativa para se modernizarem, conforme dizem Durand (1993) e Halbwachs (1990), mas isso não pode ocorrer sem considerar a sua população.

Porto Alegre nasceu antes de ser declarada, não se sabe bem quando. Nasceu antes da sua divisão em sesmarias, que foi marcada com a vinda dos açorianos para a cidade. Nasceu na vida que os povos originários tinham aqui, antes que a terra fosse “descoberta” e dividida, antes que se tornasse um lugar. Infelizmente, é a partir disso que a sua história é contada. Com a vinda dos açorianos, em época de colonização, vieram também os escravizados, e quando a cidade foi declarada capital, ela já era um território negro. Com o povo negro, veio a resistência, a criação de comunidades quilombolas, de sociabilidades que eram contra o sistema escravocrata, veio a luta em forma de capoeira. Veio, mais do que isso, e principalmente, a religiosidade e a cultura, o protagonismo e a ancestralidade, um modo de viver.

Do fim da escravatura, e com a urbanização da cidade de Porto Alegre, foi criada sua divisão entre cidade alta e cidade baixa, e a divisão entre os moradores dessas duas zonas. A partir disso, se reforçou o estigma que esse povo carrega até os dias de hoje e mais tantos apagamentos. Primeiro, o apagamento territorial, quando com o início da urbanização, modos de viver não se encaixavam mais na área central da cidade e, assim, foram criadas medidas para que ali não pudessem mais viver: aumento de impostos, regras de edificações, medidas de higiene.

“Higiene”, palavra definida no Dicionário Michaelis como:

Sistema de princípios ou regras para evitar doenças e conservar a saúde: “Ganhara notoriedade por ter criado os Comandos Sanitários, que promoveram bem-sucedida campanha em restaurantes, bares, lanchonetes, mercadinhos de hortigranjeiros, colocando-os dentro das exigências da higiene pública” (CA) (Higiene, 2021).

Não fosse pela memória dos habitantes da cidade e a resistência e persistência desses grupos, essa bem-sucedida campanha – de uma

suposta limpeza planejada e executada nos contextos urbanos, visando limpar os vestígios do período colonial – triunfaria sem problemas até os dias de hoje. Não é a cidade que exclui. É a negação da cidade a alguns grupos que gera o processo de exclusão, da criação da não cidade, da tentativa de apagamento dos outros, na estrutura e na memória coletiva.

As memórias e identidades, porém, persistem, seja nos territórios remontados em zonas periféricas da cidade, seja nas memórias contadas de uma cidade povoada pelo povo negro, ou nos territórios que resistem na atualidade e se entrelaçam na malha urbana. Nesse fluxo, a população negra fez seu caminho dentro de Porto Alegre, do centro da cidade para o cinturão do centro, criando territórios como Areal da Baronesa, Ilhota, Colônia Africana, Bacia do Mont’Serrat e Chácara. Depois, com a periferação, criando vilas em meio à cidade ou nos bairros periféricos, reencontrando a comunidade que se transportou para lá. Nas palavras do Mestre Borel (2013): “quando eu cheguei na Restinga, os restingueiros, que a gente chama, era justamente o povo que se conhecia. Ilhota, Areal da Baronesa, aquele pessoal que eles foram recrutando e trazendo pra cá, foram despejando pra cá”.

Todo esse processo, que se deu por meio dos fluxos, fez com que se formasse a cidade como temos hoje; com o deslocamento da população negra, foram criados os trajetos que me trouxeram até aqui e os percursos que foram trilhados por esse povo. Atualmente, ano de 2021, há oito quilombos urbanos certificados dentro da cidade de Porto Alegre: Lemos, Silva, Machado, Flores, Fidélix, Alpes, Areal e Família de Ouro. Na resistência, o quilombamento entre comunidades é a identificação dos caminhos comuns, das dores compartilhadas, da cultura dividida e da criação de uma grande comunidade que se faz na capital, por meio do protagonismo, da autonomia, e da construção coletiva das formas de persistir.

O desbravar caminhos é uma tarefa árdua e exaustiva, mas, com isso, os vencedores que foram precursores dentro de suas lutas abrem caminhos que possibilitam que outros sigam seus passos. É nesses trajetos, trilhados pelos que vieram antes de nós, que é possível aprender

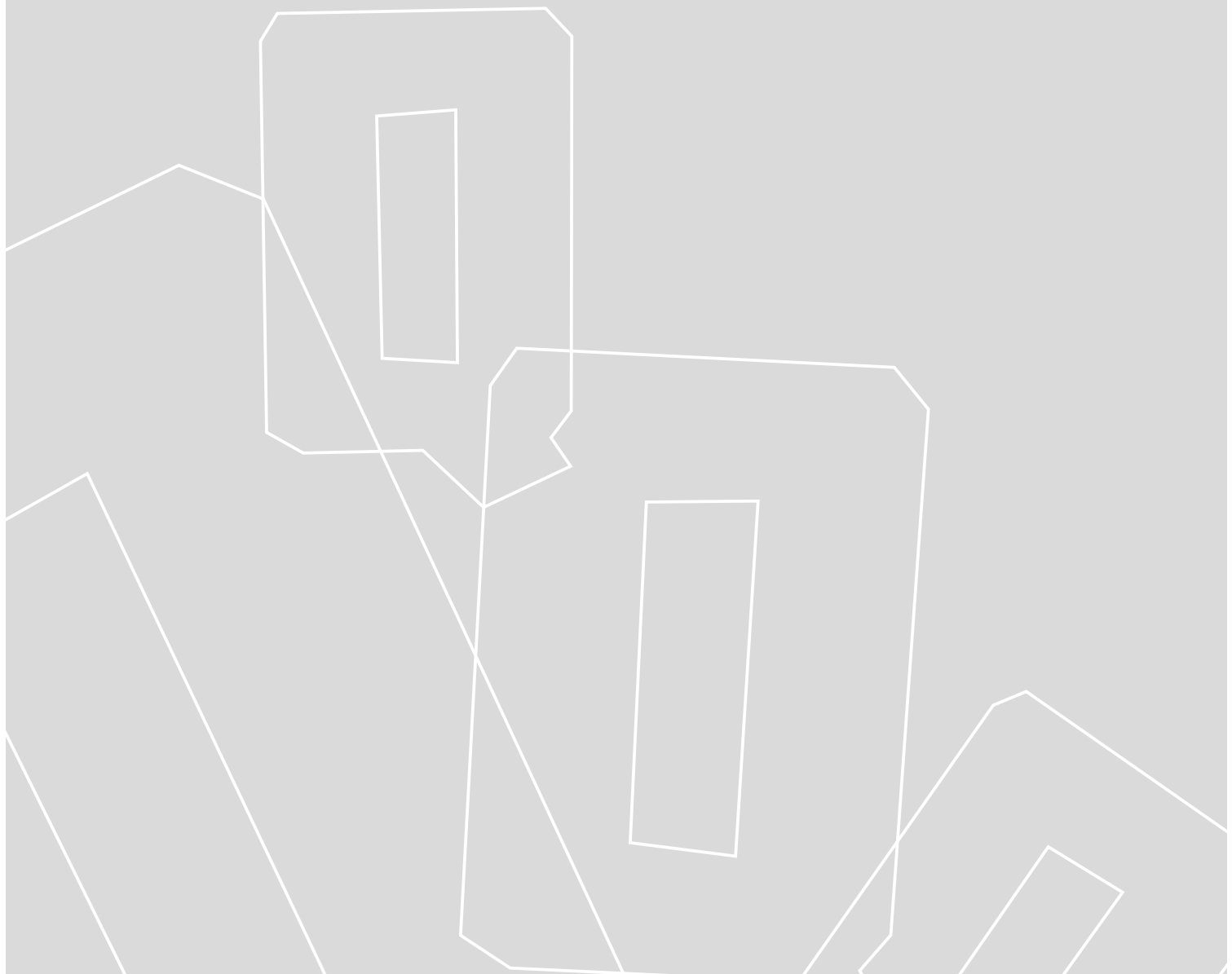
estratégias para superar as dificuldades. Mais do que a sabedoria das batalhas já enfrentadas, que ajudam a guiar os novos embates, é no aquilombamento, na união dentro da comunidade e entre as comunidades que está o caminho para persistir.

Ao longo desta pesquisa, busquei reunir autores, dialogar entre conceitos e teorias e verificar, nas narrativas da Família Lemos, o que os torna quem são. Mais do que validar ou não seu autorreconhecimento, pude verificar nas memórias da família e em suas práticas sociais, territoriais e culturais a identidade étnica do grupo, sua relação de pertencimento e os saberes advindos da ancestralidade. Dentre as descobertas nesse caminho está o fato de as políticas públicas não garantirem a aplicação de medidas de reconhecimento e inclusão, mas, sim, de incitarem a busca por sua aplicação. Mantém-se, no entanto, a necessidade de luta e resistência para sua execução. Além disso, aprendi a importância da construção coletiva e da rede criada entre as comunidades e o movimento social para garantir direitos de cidadania plena. Dentre as dificuldades que tive, vejo a separação entre eu enquanto ser social, na criação de laços pessoais com a comunidade, e eu enquanto pesquisadora e mediadora cultural, com um papel a ser desempenhado como tal.

A pesquisa me mostrou a grande quantidade de informações sobre os territórios negros que existiram em Porto Alegre, havendo a necessidade de escolher, entre essas, o que priorizar. Gostaria de ter reunido, enquanto forma de demonstrar essa territorialidade difundida no espaço urbano, a localização de casas de religião ao longo da história da cidade, mas acredito que essa seja uma tarefa para um novo trabalho, com um novo fôlego. Creio que esses dados, reunidos com as informações sobre territórios apresentados aqui, a partir das pesquisas de Vieira (2017) e Marques (2006), por exemplo, explanariam ainda mais a inserção da população negra na malha urbana da capital e os deslocamentos que foram trilhados por esse povo, criando o fluxo de movimentação pela cidade ao longo do tempo.

A certificação de quilombos, sejam eles urbanos ou rurais, vem realmente enquanto forma de valorização da ancestralidade e reconhecimento e reparação da dívida social que temos, enquanto nação, para com as populações negras e indígenas. Atua como forma de validação da posse, ainda que dentro das comunidades nunca se tenha duvidado disso. Nas palavras de Sandro “meu pai disse que tudo isso aqui, que era dele, seria nosso também, por isso, nós nunca nos preocupamos com isso”. Essa validação ocorre mais como reconhecimento da diferença, como aceitação da diversidade, também em meio à estrutura urbana, por parte de outros, que por vezes tentam negá-la. O quilombamento é o ato de se reunir enquanto comunidade de resistência, mas, também, de mostrar para os outros o território enquanto espaço cultural e ancestral. A constituição de famílias e comunidades foi mais uma forma de resistir, especialmente durante o sistema escravocrata. E segue sendo a forma de resistir.

[Referências]



A 13ª EMENDA. *FilmIsNow Movie Trailers International*, 14 out. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=z7iB1v7PUiA>. Acesso em: 28 fev. 2021.

ABREU, Haroldo. *Movimentos sociais: crise e perspectivas*. Porto Alegre: FASE/CIDADE, 1992.

_____. *Movimentos populares urbanos*. Rio: FASE, 1991. Mimeo.

ABREU, Mauricio de Almeida. Reconstruindo uma história esquecida: origem e expansão inicial das favelas do Rio de Janeiro. In: FRIDMAN, Fania; HAESBAERT, Rogério (org.). *Escritos sobre espaço e história*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014a. p. 421-450.

_____. Sobre a memória das cidades. In: FRIDMAN, Fania; HAESBAERT, Rogério (org.). *Escritos sobre espaço e história*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014b. p. 27-54.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliana C. (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Identidades territoriais em sítios patrimonializados: comunidade de quilombolas, os Kalunga de Goiás. In: TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (org.). *Antropologia*

e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos. Brasília, DF: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

AMORIM, Lara Santos de. O registro de manifestações culturais tradicionais ou uma aventura pelos novos caminhos da política cultural brasileira. *Habitus*, v. 4, n. 1, p. 493-511, 2006.

ANJOS, José Carlos dos; LEITÃO, Leonardo. *Etnodesenvolvimento e mediações político-culturais no mundo rural*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

ANJOS, José Carlos dos; RAMOS, Ieda; MATTOS, Jane de; MARQUES, Olavo. As condições de raridade das comunidades quilombolas urbanas. 2008. In: GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Ritta dos (org.). *Diversidade e proteção social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre*. Porto Alegre: Century, 2008. p. 167-178.

ANJOS, José Carlos dos; SILVA, Sérgio Baptista. *São Miguel e Rincão dos Martimianos. Ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Fundação Cultural Palmares, 2004.

ARANTES, Antonio A. O patrimônio cultural e seus usos: a dimensão urbana. *Habitus*, v. 4, n. 1, p. 425-435, 2006.

ARENDRT, Hannah. *Between friends: the correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*. Michigan: Harcourt Brace, 1995.

ASILO PADRE CACIQUE. Balanço Patrimonial. *Jornal do Comércio*, 4-6 maio 2018. Disponível em: https://www.santoantoniiodasmissoes.rs.gov.br/Arquivos/520/Licita%C3%A7%C3%B5es/13921/P%C3%BAblica%C3%A7%C3%A3o%20dia%2004%20de%20maio%20%20-%20Jornal%20do%20Com%C3%A9rcio_3060.pdf. Acesso em: 2 mar. 2021.

_____. *Balanço Patrimonial e demonstrações financeiras*.

2017. Disponível em: <http://vozdavizinha.com.br/wp-content/uploads/2018/06/balan%C3%A7o-2017-asilo-pe-cacique.pdf>. Acesso em: 2 mar. 2021.

ASSINADO protocolo que determina diretrizes para humanizar reintegrações de posse. *Sul 21*, 12 dez. 2018. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2018/12/assinado-protocolo-que-determina-diretrizes-para-humanizar-reintegracoes-de-posse/>. Acesso em: 27 fev. 2021.

AZEVEDO, Karla Fabrícia Moroso dos Santos de. *Conflitos territoriais urbanos e as estratégias de resistência popular para a promoção do direito à cidade: o caso do Morro Santa Teresa na cidade de Porto Alegre*. 2016. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BAKOS, Margaret Marchiori. *Porto Alegre e seus eternos intendentess*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

BARCELLOS, Daisy Macedo *et al.* *Comunidade negra de Morro Alto. Historicidade, identidade e territorialidade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Fundação Cultural Palmares, 2004.

BARTH, Fredrik. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p. 107-139.

BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

_____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BERALDO, Neide Aparecida da Silva. *Agricultores quilombolas, mediadores sociais e segurança alimentar: uma análise a partir das con-*

dições e estratégias de acesso aos alimentos da comunidade Maçambique/RS. 2009. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

BERND, Zilá. *A questão da negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1984

BOAVENTURA, Leite (org.). *Negros no Sul do Brasil*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas sobre a teoria da ação*. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

BRASIL. *Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 27 fev. 2021.

_____. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 27 fev. 2021.

BROZOCA, Edson. Os riscos de fechamento do Asilo Padre Cacique. *Espaço Vital Independente*, 1 jun. 2018. Disponível em: <https://espacovital.com.br/publicacao-36071-os-riscos-de-fechamento-do-asilo-padre-cacique#:~:text=%C2%B7%20BALAN%C3%87O%20DE%202016%3A%20Em%2031,%24%205.250.354%2C84>. Acesso em: 2 mar. 2021.

BRUM, Eliane. *A vida que ninguém vê*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2006.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Enclaves fortificados: a nova segregação urbana. *Novos Estudos*, n. 47, p. 155-176, 1997.

CAMPOS, Andrelino. *Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2005.

CANOFRE, Fernanda. Primeiro quilombo urbano resiste prensado por um dos metros quadrados mais caros de Porto Alegre. *Sul21*, 20 nov.

2016. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/cidades/2016/11/primeiro-quilombo-urbano-resiste-prensado-por-um-dos-metros-quadrados-mais-caros-de-porto-alegre/>. Acesso em: 28 fev. 2021.

CARA, Roberto Bustos. Territorialidade e identidade regional no Sul da Província de Buenos Aires. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura (org.). *Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec, 1994. p. 261-269.

CARVALHO, Ana Paula Comun de; WEIMER, Rodrigo de Azevedo. *Família Silva: resistência negra no bairro Três Figueiras*. 2005. Processo n. 2005.71.00.020104-4, de titulação da Família Silva, cedido pelo NDOC da Justiça Federal do Rio Grande do Sul.

CASTEL, Robert *et al.* *Desigualdade e a questão social*. São Paulo: Educ, 2011.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

CAVIGNAG, Julie. Visões e abusões: patrimônio cultural e questão étnica no Rio Grande do Norte. *Illuminuras*, v. 9, n. 22, 2008.

CHAGAS, Miriam de Fátima. Reconhecimento de direitos quilombolas como promoção de cidadania pluriétnica. In: BRASIL. Ministério Público Federal. *Reconhecimento de direitos territoriais de comunidades quilombolas. Manual de atuação*, 2. Brasília, DF: Ministério Público Federal, 2018. p. 14-73. Disponível em: http://www.mpf.mp.br/atuaacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/manual-de-atuacao/docs/02_18_manual_de_atuacao_quilombolas.pdf. Acesso em: 27 fev. 2021.

_____. A política do reconhecimento dos “remanescentes das comunidades de quilombos”. *Horizontes Antropológicos*, ano 7, n. 15, p. 209-236, 2001.

CHARLOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. Novos dédalos da modernidade tardia: investimentos na sociotécnica da cultura, do patrimônio e dos museus. *In: TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (org.). Antropologia e patrimônio cultural trajetórias e conceitos*. Brasília, DF: Associação Brasileira de Antropologia, 2012. p. 75-110.

CORRÊA, Mario Roberto Weyne. *Quilombos urbanos em Porto Alegre: uma abordagem histórica da titulação do quilombo da Família Silva [2003-2007]*. 2010. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

COSTA, Ana Paula *et al.* *Centro do Jovem Adulto (CJA): resgate histórico*. Corag, 2002. Disponível em: <http://www.fase.rs.gov.br/wp/wp-content/uploads/2015/04/LIVRO-CENTRO-DO-JOVEM-ADULTO.pdf>. Acesso em 12 mar. 2021.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Religião, comércio e etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em lagos no século XIX – da cultura residual mas irreduzível. *In: CUNHA, Manuela Carneiro da. Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 85-108.

DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2007. v. 4.

DIAS, Juliana Braz. Registros fonográficos da música cabo-verdiana: mercadoria e patrimônio. *In: SANSONE, Livio (org.). Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 41-66. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Brasil/ceao-ufba/20130403110944/memorias.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2021.

DOBAL, Winnie Ludmilla Mathias. *Narrativas espaciais do Quilombo*

dos Alpes/Porto Alegre-RS: instrumento de encrespamento do ensino de Geografia, na busca de uma educação territorial antirracista. 2015. Monografia (Graduação de Geografia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015.

DOURADO, Odete. Antigas falas, novas aparências: o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e a preservação dos bens patrimoniais no Brasil. *Risco Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo*, v. 14, p. 6-19, 2011.

DUBOIS, PHILIPPE. DA VEROSSIMILHANÇA AO ÍNDICE. IN: DUBOIS, PHILIPPE. *O ACTO FOTOGRÁFICO*. LISBOA: VEGA, 1992. P. 23-56.

DURAND, GILBERT. *A IMAGINAÇÃO SIMBÓLICA*. LISBOA, PORTUGAL: EDIÇÕES 70, 1993.

DUTRA, MARIANA SCHWANCK. *ENTRE A ARTE, O SAMBA E O FUTEBOL – PARQUE URBANO ÀS MARGENS DO GUAÍBA*. 2017. MONOGRAFIA (GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO) – UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL, PORTO ALEGRE, 2017.

ECKERT, CORNELIA; ROCHA, ANA LUIZA CARVALHO DA. CIDADE NARRADA, TEMPO VIVIDO: ESTUDOS DE ETNOGRAFIAS DA DURAÇÃO. *REVISTA RUAS*, N. 16, V. 1, P. 121-145, 2010.

_____; _____. *O TEMPO E A CIDADE*. PORTO ALEGRE: EDITORA DA UFRGS, 2005.

FANON, FRANTZ. *EM DEFESA DA REVOLUÇÃO AFRICANA*. LISBOA: LIVRARIA SÁ DA COSTA EDITORA, 1980.

FERNANDES, BRUNO GUILHERMANO. *NOTÍCIA DE FATO N. 1.29.000.003041/2018-11*. RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO – FAMÍLIA LEMOS. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2018.

FLECK, GIOVANA. SEM CUMPRIR PROTOCOLO, REINTEGRAÇÃO DE POSSE DO QUILOMBO LEMOS É SUSPensa. *SUL21*, 7 NOV. 2018. DISPONÍVEL

EM: [HTTPS://WWW.SUL21.COM.BR/CIDADES/2018/11/SEM-CUMPRIR-PROTOCOLO-REINTEGRACAO-DE-POSSE-DO-QUILOMBO-LEMOS-E-SUSPENSA/](https://www.sul21.com.br/cidades/2018/11/sem-cumprir-protocolo-reintegracao-de-posse-do-quilombo-lemos-e-suspensa/). ACESSO EM: 28 FEV. 2021.

FRANCHI, Diones. A história do princípio negro. *Revista África e Africanidades*, ano 9, n. 22, 2016. Disponível em: <https://africaeafrikanidades.net/documentos/0040220072016.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2021.

FRANCO, Sérgio da Costa. *Porto Alegre: guia histórico*. 4. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.

FUNDAÇÃO DE ATENDIMENTO SOCIOEDUCATIVO (FASE). *Relatório anual FEBEM-RS*. 1978. Disponível em: <http://www.fase.rs.gov.br/wp/wp-content/uploads/2019/07/Relat%C3%B3rio-Anual-FEBEM-RS-1978.pdf>. Acesso em: 2 mar. 2021.

GAMA, Karina Miranda da. Martin Luther King, um ícone da luta por igualdade e paz. *Palmares Fundação Cultural*, 2011. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=9934>. Acesso em: 27 fev. 2021.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GERMANO, Paulo. Por falta de doações, Asilo Padre Cacique corre risco de fechar as portas. *GZH*, 25 maio de 2018a. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/colunistas/paulo-germano/noticia/2018/05/por-falta-de-doacoes-asilo-padre-cacique-corre-risco-de-fechar-as-portas-cjhm158mu082i01papxpxahnk.html>. Acesso em: 2 mar. 2021.

_____. Asilo Padre Cacique tem 35 imóveis, mas renda dos aluguéis não resolve a crise, diz presidente. *GZH*, 29 maio de 2018b. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/colunistas/paulo-germano/noticia/2018/05/asilo-padre-cacique-tem-35-imoveis-mas-renda-dos-alugueis-nao-resolve-a-crise-diz-presidente-cjhs28dfvo8zwo1pan7m-s7e5t.html>. Acesso em: 2 mar. 2021.

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

GIMÉNEZ, Gilberto. Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural. *In*: BARVERO, Jesus Martin; ROCHE, Fabio Lopez de la; ROBLEDO, Angela (ed.). *Cultura y región*. Bogotá: Ces/Universidad Nacional; Ministerio de Cultura, 2000.

GODÓI, Emília Pietrafesa de. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1999.

GONÇALVEZ, José Reginaldo Santos. As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente. *In*: TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (org.). *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília, DF: Associação Brasileira de Antropologia, 2012. p. 59-74.

GRAEFF, Lucas. *O mundo da velhice e a cultura asilar: estudo antropológico sobre memória social e cotidiano dos velhos no Asilo Padre Cacique em Porto Alegre*. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

GUIMARÃES, Roberta Sampaio. De monumento negro a território étnico: os usos do patrimônio cultural na produção de espaços urbanos diferenciados. *In*: TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (org.). *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília, DF: Associação Brasileira de Antropologia, 2012. p. 299-318.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *Terra de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Brasília, DF: MINC/Fundação Cultural Palmares, 1996.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HARTUNG, Miriam F. Parentesco, casamento e terra em um grupo rural de negros em Santa Catarina. *In*: BOAVENTURA, Leite (org.).

Negros no Sul do Brasil. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p. 105-130.

HARVEY, David. Money, space, time and the city. In: HARVEY, David. *The urban experience*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1989. p. 165-199.

HERMES, Miriam. Bembé do Mercado é reconhecido como Patrimônio Cultural do Brasil. *A Tarde*, 13 jun. 2019. Disponível em: <http://atarde.uol.com.br/cultura/noticias/2067025-bembe-do-mercado-e-reconhecido-como-patrimonio-cultural-do-brasil>. Acesso em: 27 fev. 2021.

HOSHINO, Thiago de A. Pinheiro. *O direito virado no santo: enredos de nomos e axé*. 2020. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DO ESTADO (IPHAE). *Bem tombado. Conjunto arquitetônico da FASE*. 2013. Disponível em: <http://www.iphae.rs.gov.br/Main.php?do=BensTombadosDetalhesAc&item=48300>. Acesso em: 27 fev. 2021.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Processo n. 1067-T-82*. Terreiro da Casa Branca. Rio de Janeiro: Arquivo Central do IPHAN/Seção Rio de Janeiro, 1986. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/ans.net/tema_consulta.asp?Linha=tc_arque.gif&Cod=1173. Acesso em: 27 fev. 2021.

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO RIO GRANDE DO SUL (IHGRGS). *Cartografia virtual histórica-urbana de Porto Alegre: século XIX e início do XX*. Porto Alegre: Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, 2005. CD.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). *Passo a passo para reconhecimento quilombola*. Disponível em: http://www.incra.gov.br/passos_a_passos_quilombolas. Acesso em: 27 fev. 2021.

INVASÃO Afrodescendente não é quilombo. Brozoza aguarda por Jair Bolsonaro e Sérgio Moro – parte 1. *Padre Cacique*, 9 nov. 2018. Disponível em: <https://youtu.be/YqCLjNhsr5Q>. Acesso em: 28 fev. 2021.

JUNG, C. G. Chegando ao inconsciente. In: JUNG, C. G.; FRANZ, M.-L. von (org.). *O homem e seus símbolos*. Tradução de M. L. Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977. p. 18-103.

JUSTIÇA FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL (JFRS). Seção Judiciária do Rio Grande do Sul. *Processo 2005.71.00.020104-4*, de titulação da Família Silva, cedido pelo NDOC da Justiça Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

JUSTIÇA FEDERAL. Seção Judiciária do Rio Grande do Sul. *Home*. 2021. Disponível em: <https://www2.jfrs.jus.br/>. Acesso em: 27 fev. 2021.

KERSTING, Eduardo de Oliveira. *Negros e a modernidade urbana em Porto Alegre: a Colônia Africana (1890-1920)*. 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998.

KOEHLER, Ana Luiza Goulart. *Retraçando os becos de Porto Alegre: visualizando a cidade invisível*. 2015. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

LALANDE, André. *Vocabulaire et Critique de la Philosophie*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1938.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LEITE, Ilka Boaventura. *O legado do testamento. A comunidade de Casca em Perícia*. Florianópolis: NUER/UFSC, 2002.

_____. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, v. IV, n. 2, p. 333-354, 2000.

_____. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização? *Horizontes Antropológicos*, ano 5, n. 10, p. 123-150, 1999.

_____. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p. 33-53.

_____. Territórios de negros em área rural e urbana: algumas questões. *Textos e Debates: núcleo de estudos sobre identidade e relações interétnicas*, ano 1, n. 2, p. 39-46, 1991.

LEITE, Rogério Proença. *Contrausos da cidade*. Campinas, SP: UNICAMP, 2004.

LEMÕES, Tiago. O Estado “de olhos bem abertos” – um debate sócio-histórico sobre violência, massacre e direitos da população de rua no Sul do Brasil. In: CALAZANS, Márcia Esteves; CASTRO, Mary Garcia; PIÑEIRO, Emilia (org.). *América Latina: corpos, trânsitos e resistências*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 340-372. v. II.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

_____. Raça e História. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LOBO, Andréa. Do feio ao belo. Aridez, seca, “patrimônio cultural” e identidade em Cabo Verde. In: SANSONE, Lívio (org.). *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 67-90.

LOPES, Helena Theodoro; SIQUEIRA, José Jorge; NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Negro e cultura negra no Brasil*. Rio de Janeiro: UNIBRADE; UNESCO, 1987.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero: questões para a Educação. In: BRUS-

CHINI, Cristina; UNBERHAUM, Sandra G. (org.). *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: FCC; Editora 34, 2002.

MAESTRI, Mário. Pampa negro: quilombos no Rio Grande do Sul. In: GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José (org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MAFFESOLI, Michel. *O conhecimento comum: introdução à sociologia compreensiva*. Porto Alegre: Sulina, 2007.

_____. *No fundo das aparências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *A antropologia urbana e os desafios da metrópole*. Aula inaugural realizada em 10 de março de 2003 na FFLCH/USP. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v15n1/v15n1a05.pdf>. Acesso em: 27 fev. 2021.

MARCONI, Marina de Andrade. *Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisa, elaboração e interpretação de dados*. 4. ed. rev. ampl. São Paulo: Atlas, 1999.

MARGINAL. In: DICIONÁRIO Michaelis. São Paulo: Melhoramentos, 2021. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/marginal/>. Acesso em: 8 mar. 2021.

MARTINS, José de Souza. *A sociedade vista do abismo. Novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MATTOS, Jane Rocha de. “*Que arraial que nada, aquilo lá é um areal*”. *O areal da baronesa: imaginário e história (1879-1921)*. 2000. Dissertação (Mestrado em História) –Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. *In*: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac-Naify, 2003. p. 183-312.

MBEMBE, Achille. A ideia de um mundo sem fronteiras. Tradução de Stephanie Borges. Instituto Moreira Salles, 2019. Disponível em: <https://revistaserrote.com.br/2019/05/a-ideia-de-um-mundo-sem-fronteiras-por-achille-mbembe/>. Acesso em: 27 fev. 2021.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. Quando o campo é o quilombo: etnicidade, políticas patrimoniais e processos de negociação. *In*: TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (org.). *Algumas reflexões sobre patrimônios culturais brasileiros (2008-2010)*. Brasília, DF: Associação Brasileira de Antropologia, 2012. p. 9-24.

MEDEIROS, L. Teixeira de. *Vilas de malocas: ensaio de sociologia urbana*. Porto Alegre: UFRGS, 1951.

MELCHIONA, Fernanda; BECKER, Nina (org.). *Mapa dos direitos humanos, do direito à cidade e da segurança pública de Porto Alegre 2015*. Porto Alegre: Stampa Comunicação, 2015.

MENEGAT, Rualdo. Somos andando. [Entrevista cedida a] Cristiane Rodrigues. *Sul 21*, 2010.

MESTRE Borel: a ancestralidade negra em Porto Alegre. *Leonardo Altemann*, 12 jun. 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ftjdoUEC4bo>. Acesso em: 28 fev. 2021.

MINUCHIN, Salvador; FISHMAN, H. Charles. *Técnicas de terapia familiar*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

MONTEIRO, Charles. *Porto Alegre e suas escritas – histórias e memórias*. 2006. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

_____. *Porto Alegre: urbanização e modernidade – a construção social do espaço urbano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

MORAES FILHO, Evaristo (org.). *Simmel: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. Coleção Grandes Cientistas Sociais.

MOURA, Clóvis Steiger de Assis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Ática, 1987.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*. 2. ed. Brasília; Rio de Janeiro: Fundação Cultural Palmares; O. R. Editora, 2002.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006. p. 117-124.

NASCIMENTO, Elisa Larkim. *Pan-africanismo na América do Sul*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. In: NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudo das relações raciais*. São Paulo: Quieiroz, 1985. p. 67-93.

NUNES, Margarete Fagundes. Raça/etnia e ações afirmativas no Brasil contemporâneo. In: MEIRELLES, Mauro; RAIZER, Leandro; PEREIRA, Luiza Helena; SCHWEIG, Grazielle Ramos (org.). *Ensino de sociologia: diversidade, minorias, intolerância e discriminação social*. Porto Alegre: Evangraf/LAVIECS, 2013.

_____. Diálogos nas fronteiras disciplinares: as aventuras do trabalho antropológico. *Caderno de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, v. 11, n. 99, p. 186-206, 2010.

NUNES, Margarete Fagundes; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Etnografando narrativas étnicas no espaço da cidade: os negros e as ações afirmativas na sociedade brasileira contemporânea. *Iluminuras*, v. 10, n. 23, 2009.

O'DWYER, Eliana Cantarino (org.). Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. *Tomo*, n. 11, 2017.

_____ (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

_____ (org.). *Terra de quilombos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 1995.

OLIVEIRA, Clóvis S. *Porto Alegre e sua formação*. Porto Alegre: Metrôpoles, 1993.

OLIVEIRA, Solange de. Plantadores de feijão de Maçambique – Canguçu/RS: identidade e territorialidade. *Cadernos do Lepaarq*, v. XI, n. 22, 2014, p. 416-435.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA (UNESCO). *World Culture Report*. Paris: Unesco, 2000.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Crime, violência e sociabilidades urbanas. *Estudos Iberoamericanos*, v. 30, n. 2, 2004.

_____. Lugares malditos: a cidade do “outro” no Sul brasileiro (Porto Alegre, passagem do século XIX ao século XX). *Revista Brasileira de História*, v. 19, n. 37, 1999.

_____. Os excluídos da cidade. In: SEFFNER, Fernando (org.). *Presença negra no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Unidade Editorial, 1995. p. 80-89.

_____ (coord.). *Memória Porto Alegre: espaços e vivências*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; PMPA, 1991.

PICCOLO, Helga Iracema Landgraf. Porto Alegre – meados do século XIX: a cidade negra. In: REUNIÃO SOCIEDADE BRASILEIRA DE PESQUISA HISTÓRICA, 10, Curitiba, 1991. *Anais [...]*. Curitiba, 1991.

PINHEIRO, João Pitta. *Relatório apresentado à Sociedade Humanitária Padre Cacique*. Porto Alegre: Sociedade Humanitária Padre Cacique, 1942.

PINTO, Adriano Fraga *et al.* *Regate histórico – FASE/RS*. 2008. Disponível em: <http://www.fase.rs.gov.br/wp/wp-content/uploads/2015/04/Memorial.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2021.

PORTO ALEGRE, Achylles. *História popular de Porto Alegre*. Porto Alegre: PMPA – Unidade Editorial, 1994.

_____. *História popular de Porto Alegre*. Porto Alegre, 1911.

PORTO ALEGRE. *Territórios negros em Porto Alegre*. [2019?]. Disponível em: http://www2.portoalegre.rs.gov.br/gpn/default.php?p_secao=18. Acesso em: 27 fev. 2021.

_____. Fundo Municipal do Idoso. *Relação de projetos do fundo do idoso*. [2018?]. Disponível em: <http://fundoidosopoa.procempa.com.br/dadweb/projetos/163>. Acesso em: 18 fev. 2021.

_____. *História dos bairros de Porto Alegre*. [2018?]. Disponível em: http://lproweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/observatorio/usu_doc/historia_dos_bairros_de_porto_alegre.pdf. Acesso em: 27 fev. 2021.

_____. *Os quilombos de Porto Alegre*. [2017?]. Disponível em: lproweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/cs/usu_doc/osquilombos3.doc. Acesso em: 27 fev. 2021.

_____. *Família Silva*. 2008. Disponível em: http://www2.portoalegre.rs.gov.br/gpn/default.php?p_secao=72. Acesso em: 27 fev. 2021.

PRASS, Luciana. *Maçambiques, Quicumbis e Ensaios de Promessa: musicalidades quilombolas do Sul do Brasil*. Porto Alegre: Sulina, 2013.

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar de. *Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico*. 2. ed. Novo Hamburgo: FEEVALE, 2013.

QUEVEDO, Maria Augusta; RIOS, Renata Lerina Ferreira. *Memória dos bairros – Petrópolis*. Porto Alegre: Unidade Editorial, 2002.

QUILOMBOS em Porto Alegre. *Google Maps*. 2021. Disponível em: <http://bit.ly/2nCITcM>. Acesso em: 28 fev. 2021.

RAFFESTIN, Claude. O que é o território? *In*: RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 2011. p. 128-146.

RAMOS, João Daniel Dorneles. *Quilombolas do Beco dos Colodianos: identidade, diferença e territorialidades*. Curitiba: Appris, 2015.

REGO, Nelson. Existência e territorialidade, cruzamento para o pensamento complexo. Prefácio. *In*: HEIDRICH, Álvaro Luiz *et al.* (org.). *A emergência da multiterritorialidade: a ressignificação da relação do humano com o espaço*. Canoas: Editora da ULBRA; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. p. 9-11.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um fio. História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Editora Schwarcz, 1996.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Diversidade cultural enquanto discurso global. *Revista de Antropologia – AVA*, n. 15, p. 9-39, 2009.

RIBEIRO, Núbia Braga. *Cotidiano e liberdade: um estudo sobre os alforriados em Minas Gerais no século XVIII*. 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. A desterritorialização dos saberes e fazeres antropológicos e o desentendimento no corpo de verdade da letra. *Illuminuras*, v. 9, n. 22, 2008.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. A cidade e suas crises, o patrimônio pelo viés da memória: por que e como preservar o passado? *Habitus*, v. 4, n. 1, p. 493-511, 2006.

_____; _____. A retórica do mito do progresso, “Brasil, um país sem memória!” *Illuminuras*, v. 1, n. 2, 2000.

ROLNIK, Raquel. *Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro*. 1989. Disponível em: <https://raquelrolnik.files.wordpress.com/2013/04/territc3b3rios-negros.pdf>. Acesso em: 27 fev. 2021.

SACK, Robert David. O significado de territorialidade. In: DIAS, Leila Christina; FERRARI, Maristela (org.). *Territorialidades humanas e redes sociais*. Florianópolis: Insular, 2011. p. 63-89.

SALVADOR Minuchin e a psicoterapia familiar estrutural. Santos, SP: Workshopsy Eventos, 1995. Notas de aula.

SAMAIN, Etienne. “Ver” e “dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. *Horizontes Antropológicos*, ano 1, n. 2, p. 23-60, 1995.

SANHUDO, Ary Veiga. *Porto Alegre: crônicas da minha cidade*. Porto Alegre: Editora Movimento; Instituto Estadual do Livro, 1975. 2 v.

_____. *Porto Alegre: crônicas da minha cidade*. Porto Alegre: Edições Sulina, 1961.

SANTOS, Ângelo Marcelo Crucio dos. *Relatório – Quilombo dos Flores*. Porto Alegre, 2019.

SANTOS, Irene *et al.* (coord.). *Colonos e quilombolas: memória fotográfica das colônias africanas de Porto Alegre*. Porto Alegre, 2010.

_____. (org.). *Negro em preto e branco: história fotográfica da população negra de Porto Alegre*. Porto Alegre, 2005.

SCHMIDT, Saraí; STOCKER, Pâmela. A mídia ensina o verniz da tolerância jovem. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO (ANPEd), 32, Caxambu, MG, 2009. *Anais [...]*. Caxambu, MG.

SERRA, José Trindade. *Ilê Axé Iyá Nassô Oká – Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Laudo antropológico*. 2008. Disponível em:

<https://ordepserra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-casa-branca.pdf>. Acesso em: 27 fev. 2021.

SILVA, Daniele Santos da. *A luta dos moradores do Quilombo Família Fidélix (Porto Alegre/RS) pela regularização fundiária*. 2013. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.

SILVA, Petrolina Beatriz Gonçalves e. Colonos e quilombolas, todos negros! *In: SANTOS, Irene et al. (coord.). Colonos e quilombolas: memória fotográfica das colônias africanas de Porto Alegre*. Porto Alegre, 2010.

SILVA, Simone Rezende da. Comunidades quilombolas e a política ambiental e territorial na mata atlântica. *Geografia em Questão*, v. 5, n. 1, 2012.

SILVA, Taís de Medeiros da. *Trajetórias de desterritorializações e reterritorializações – estudo de caso: comunidade quilombola da Família Fidélix*. 2015. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015.

SILVEIRA, Alexandre Barcelos. *De colônia africana ao bairro Rio Branco: desterritorialização e exílio social na terra do latifúndio – Porto Alegre 1920-1950*. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2015.

SILVEIRA, Domingos Sávio Dresch. *Manifestação do procurador regional da República Dr. Domingos Sávio Dresch da Silveira, em Corte Especial do Tribunal Regional Federal da 4ª Região*. Notas da Sessão do dia 28 de novembro de 2013, referente à Arguição de Inconstitucionalidade no 5005067-52.2013.404.0000/TRF4-Tribunal Federal da 4ª Região-Evento 46.

SIMMEL, George. *Sociologia*. Tradução de Carlos Alberto Pavanello *et al.* São Paulo: Ática, 1983.

_____. A metrópole e a vida mental. *In: SIMMEL, George et al. O*

fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

SODRÉ, Muniz. Diversidade e diferença. *Revista Científica de Informação Y Comunicación*, n. 3, p. 5-16, 2006.

_____. *O terreiro e a cidade: a forma social brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

_____. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: CODECRI, 1983.

SOMMER, Michelle Farias. *Territorialidade negra urbana. A morfologia socioespacial dos núcleos negros urbanos segundo a herança histórica comum*. 2005. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

SOUZA, Bárbara Oliveira. *Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do movimento quilombola brasileiro*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, 2008.

TRAJANO FILHO, Wilson. Patrimonialização dos artefatos culturais e redução dos sentidos. In: SANSONE, Livio (org.). *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 11-40.

VAINFAS, Ronaldo. *O Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999a.

_____. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Tempo*, v. 4, n. 8, p. 7-22, 1999b.

_____. Idolatrias luso-brasileiras: as santidades indígenas. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

VARGAS, Bruna. Um ano após fim da Lanceiros Negros, prédios seguem vazios e órgãos terão novas regras para desocupação. *GZH*, 23 ago. 2018. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-ale>

gre/noticia/2018/08/um-ano-apos-fim-da-lanceiros-negros-predios-seguem-vazios-e-orgaos-terao-novas-regras-para-desocupacao-cjl-6vy2lio3sgo1qkqunkhu52.html. Acesso em: 27 fev. 2021.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 237-248, 2006.

VELHO, Gilberto; CASTRO, Eduardo B. Viveiros de. O conceito de cultura e o estudo das sociedades complexas: uma perspectiva antropológica. *Artegato: Jornal de Cultura*, n. 1, 1978.

VIANA, Rodrigo. Tombamento de terreiros protege práticas religiosas. *IPEA, desafios do Desenvolvimento*, ano 11, edição 82, 2014. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=3128&catid=53&Itemid=23. Acesso em: 27 fev. 2021.

VIEIRA, Daniele Machado. *Territórios negros em Porto Alegre/RS (1800-1970): geografia histórica da presença negra no espaço urbano*. 2017. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017.

WEBER, Rosa. *Voto proferido em 25 de março de 2015, a favor da constitucionalidade do Decreto no 4.887/2003, no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade do Decreto no 4.887/2003 (ADI 3239/2004)*.

WOORTMAN, Klass. *A família de mulheres*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

ZOETTI, Peter Anton. Aprender cinema, aprender antropologia. *Etnográfica*, v. 15, n. 1, p. 185-198, 2011.



[Sobre a autora]

Elisa Algayer Casagrande é pesquisadora e apoiadora da luta quilombola em Porto Alegre. É mestra em Diversidade Cultural e Inclusão Social, especialista em Comunicação Estratégica e Branding (FEEVALE e Universidad Mayor - Chile) e em Jornalismo Digital (PUCRS), graduada em Relações Públicas e jornalista pela PUCRS. Foi parecerista da edição 2019 do Edital de Cultura Popular – Selma do Coco e da Fundação Rio das Ostras de Cultura em 2019 e 2020. Além disso, é produtora cultural, atuando na elaboração de projetos, pernaltas, brincantes do carnaval de rua e entusiasta da cultura popular.

Este livro foi impresso em papel Pólen Soft 80g,
na gráfica Odisséia, Porto Alegre, 2021