

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

JOSÉ ERNESTO ALVES GRISA

**OS EFEITOS DA POLÍTICA PÚBLICA RS/RURAL NA CONFIGURAÇÃO DA
IDENTIDADE DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DO
ANGICO, EM ALEGRETE/RS – UM ESTUDO DE CASO**

Porto Alegre

2006

JOSÉ ERNESTO ALVES GRISA

**OS EFEITOS DA POLÍTICA PÚBLICA RS/RURAL NA CONFIGURAÇÃO DA
IDENTIDADE DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DO
ANGICO, EM ALEGRETE/RS – UM ESTUDO DE CASO**

**Dissertação submetida ao Programa de Pós-
Graduação em Sociologia como requisito
para obtenção do Grau de Mestre em
Sociologia – Área de concentração –
Agricultura e Sociedade**

ORIENTADOR: PROF. DR. JOSÉ CARLOS GOMES DOS ANJOS

Porto Alegre

2006

FOLHA DE APROVAÇÃO

JOSÉ ERNESTO ALVES GRISA

**OS EFEITOS DA POLÍTICA PÚBLICA RS/RURAL NA CONFIGURAÇÃO DA
IDENTIDADE DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DO
ANGICO, EM ALEGRETE/RS – UM ESTUDO DE CASO**

**Dissertação submetida ao Programa de Pós-
Graduação em Sociologia como requisito
para obtenção do Grau de Mestre em
Sociologia – Área de concentração –
Agricultura e Sociedade**

Aprovada em: 01/ 12/ 2006

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor José Carlos Gomes dos Anjos
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Orientador

Professora Doutora Maria Elizabeth Lucas
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Examinadora

Professor Doutor Ivaldo Gehlen
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Examinador

Professor Doutor Renato Oliveira
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Examinador

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao amigo e companheiro, João Pedro Fernandes dos Santos, pedagogo e liderança do Movimento Negro de Alegrete, que me acompanhou e auxiliou nos trabalhos de campo; aos meus filhos Gregório e Larissa, pelo entusiasmo que me passavam; à minha esposa e companheira, Rosane Teresinha Durlo Grisa, incansável e disponível na correção dos textos que, às vezes, nessa tarefa, ia madrugada adentro; aos meus colegas do Pós-Graduação em Sociologia, com os quais aprendi muito, aos professores do Programa dos quais tive o privilégio de ter sido aluno, e, fundamentalmente, agradeço ao meu orientador José Carlos dos Anjos.

RESUMO

Este trabalho aborda os efeitos da política pública RS/Rural na configuração da identidade de remanescente de quilombo na comunidade do Angico, interior de Alegrete, no Rio Grande do Sul. Analisa como novas identidades ou identidades locais estão se consolidando frente à imposição da globalização. Discute a utilização do conceito de raça como categoria analítica e política na luta contra a exploração e a discriminação racial. O RS/Rural visa aplicar o modelo de etnodesenvolvimento através de uma metodologia participativa na relação entre mediadores e mediados, na busca de uma fusão de horizontes. Isso não impede a ocorrência de violência simbólica, seja pela adesão dos mediados, ou pela ausência de representação dos quilombolas na esfera de elaboração dos projetos de política pública. Destaca-se a importância do Movimento Negro para a autodefinição de uma identidade social e como essa identidade de remanescente de quilombo é fortalecida e atualizada quando há um intercâmbio entre as comunidades quilombolas.

Palavras-chave:

Identidade - remanescentes de quilombos - política pública

ABSTRACT

This work refers to the effects of the public RS/Rural politics in the configuration of the remaining of the quilombo identity in the community of Angico, interior of Alegrete, in Rio Grande do Sul. It analyzes how new identity or local identities are being consolidated front the globalization imposition. It discusses the utilization of the race concept as an analytical and political category in the fight against the racial exploitation and discrimination. RS/Rural aims to apply the etnodevelopment method by a participating methodology in the relation of mediators and mediated in the search of a fusion of horizons. It does not impede the occurrence of the symbolical violence as the mediated adhesion as for the absence of quilombolas representation in the sphere of elaborating projects of public politics. It is necessary to make clear the importance of the Black Movement to the self-definition of a social identity and how this identity of the remaining quilombo is fortified and modernized when there is an interchange among quilombolas communities.

Keywords:

identity - remaining of quilombos - public politics

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	07
1. A GLOBALIZAÇÃO E OS QUILOMBOLAS	17
1.1 Identificação de comunidades quilombolas.....	21
1.2 Identidade negra reafirmada	23
1.3 Raça como categoria social	25
1.4 Identidade de Remanescente de Quilombos.....	29
2. IDENTIDADE QUILOMBOLA	36
2.1 O Território	39
2.2 A memória da Escravidão na comunidade do Angico	42
2.3 Os efeitos das políticas públicas na configuração da identidade	46
2.4 As interações sociais com as demais comunidades	51
2.5 A organização da Associação Quilombola de Angico	56
3. POLÍTICAS PÚBLICAS	62
3.1 A tentativa de construção de uma comunidade de comunicação	67
3.2 Violência Simbólica	75
3.3 A unidade prévia de parentes, vizinhos e compadres	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	94
ANEXOS.....	98

INTRODUÇÃO

A partir da Constituição Federal de 1988, a crescente difusão e a conseqüente visibilidade que vêm ganhando no espectro social as comunidades remanescentes de quilombos, fazem com que os movimentos sociais, em especial o movimento negro, pesquisadores de várias matizes, operadores jurídicos e agentes públicos coloquem em evidência os direitos das populações tradicionais.

Considerando esse contexto, o tema dessa dissertação é o da correlação entre políticas públicas e os processos quilombolas de identificação. Trata-se, mais especificamente, dos efeitos da política pública RS/RURAL na construção e reconstrução da identidade remanescente de quilombos na comunidade do Angico, em Alegrete, no Rio Grande do Sul.

O artigo 68 da Constituição diz 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”. Na busca desse reconhecimento, uma das questões colocadas, na atualidade, é o debate referente à categoria de quilombo.

Duas visões se destacam na disputa sobre quem seriam os remanescentes de quilombos hoje: uma concepção mais tradicional e conservadora, relaciona diretamente os descendentes aos quilombos do período do escravismo colonial brasileiro, considerando que os descendentes dos escravos que habitavam os quilombos até 1888 e permanecem no lugar de origem, são somente estes que podem reivindicar a condição de remanescentes quilombos. Esta visão, é representada pela bancada ruralista no Congresso Nacional, ou seja, a bancada que representa os grandes proprietários de terra do nosso país.

Por outro lado, há a posição defendida por antropólogos, procuradores e movimentos sociais que enfatizam na categorização de quilombola a autodefinição, a diferenciação étnica, a resistência ao racismo, ou seja, defendem o que está no enunciado do Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos, de que trata o artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias. Portanto, remanescente de quilombo é uma categoria.

O Rio Grande do Sul está em processo de conhecimento e reconhecimento do número de comunidades remanescentes de quilombos. A Fundação Cultural Palmares havia identificado, até o ano de 2000, a existência de 743 comunidades no Brasil, com população aproximada de dois milhões de pessoas. Analisando a realidade mais próxima, é importante destacar que

sob determinadas condições sociais e especificidades regionais, algumas territorialidades negras conseguiram resistir e se apresentam hoje como os agrupamentos mais empobrecidos do mundo rural, tanto neste como em outros estados do país. É quase uma centena de comunidades já indicadas no Rio Grande do Sul (por movimentos sociais e agências municipais) que vêm reivindicando o título jurídico de comunidade remanescente de quilombos (ANJOS, 2003, p.205).

Segundo o Seminário de Avaliação do RS/RURAL para as Comunidades Quilombolas, realizado em maio de 2005, pela Secretaria de Agricultura do Estado do Rio Grande do Sul, 48 comunidades remanescentes de Quilombos estão identificadas e recebendo projetos do RS/RURAL, prioritariamente, investimentos em infra-estrutura e geração de renda. Recentemente, mais 25 comunidades foram indicadas por escritórios municipais da EMATER para estudo. E, segundo o CODENE (Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Rio Grande do Sul), hoje são reconhecidas, no Estado, em torno de 120 comunidades remanescentes de quilombos.

O Rio Grande do Sul possui cerca de 400 000 famílias rurais, das quais aproximadamente 360.000 (90%) são de agricultores familiares, dessas, 234.000 famílias são designadas como pobres (renda abaixo de 1,5 salários mínimos mensais per capita - IBGE, 1998). Uma série de indicadores, entre eles, o Mapa da Fome, elaborado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, IPEA (1990), apontam que, dentro dessa realidade precária da agricultura familiar, os agricultores mais excluídos são as comunidades remanescentes de quilombolas.

Alegrete é o maior município do Estado do Rio Grande do Sul, sua extensão territorial é uma área de 7.840 quilômetros quadrados, com uma população estimada de 87.800, e com uma população rural com menos de 10% do total, localizado na Fronteira-

Oeste, região menos desenvolvida, identificada como região de latifúndio remanescente de sesmarias, onde a terra é considerada fonte de poder. Essa realidade evidencia-se em dados estatísticos: as propriedades acima de mil hectares correspondem a apenas 233 estabelecimentos rurais que ocupam 46% do total da área rural do município, por outro lado, as propriedades com área inferior a 200 hectares são em torno de 2015, ocupando somente 13% da área total do município.

Apesar da não notoriedade, Alegrete possui um número significativo de pequenas propriedades rurais e, entre estas, resistem comunidades descendentes de quilombolas que só muito recentemente foram identificadas. A história social da colonização do Rio Grande do Sul caracteriza-se pela constante destruição dos territórios de resistência das comunidades negras pela estrutura fundiária ora dominante.

A comunidade quilombola do Angico é composta por, aproximadamente, 25 famílias, mas somente 19 puderam acessar o RS/RURAL. Algumas famílias ficaram fora por não possuírem a documentação exigida pelo projeto. A comunidade está distante 65 quilômetros da sede do município e se localiza no 2º sub-distrito, denominado Itapororó, o acesso é feito por estrada de chão batido e, em tempos de chuva, é de difícil trafegabilidade. A comunidade recebeu o nome de Angico porque fica às margens do rio que passa na comunidade e leva o mesmo nome.

As comunidades remanescentes de quilombos vivem numa situação de pobreza e de exclusão, resultado do abandono histórico dessas comunidades pelas políticas públicas, isso tudo associado aos problemas ambientais, ou seja, uma situação estrutural que se caracteriza por problemas de falta de acesso ao trabalho, à educação, à saúde etc.

A política pública do RS/RURAL é um programa que concentra suas ações na resolução das questões mais emergenciais: combate à fome, à erosão do solo, à poluição das águas e às perdas na biodiversidade. Também estimula a geração de renda mínima, desenvolvendo formas de produção menos dependentes, mais ecológicas, além de ir (re)construindo a identidade social do grupo.

Nesse momento em que ganham visibilidade a identificação das comunidades remanescentes de quilombos e a aplicação de políticas públicas, é importante saber que efeito essa mudança causa na identidade desse grupo social, já que “colocar em foco a discussão de identidade é fundamental para compreendermos que, no jogo de invenção e reinvenção da cultura, a sociedade está permanentemente se recriando e esta é uma perspectiva essencialmente política” (SILVA, 1999, p.101).

Nesse movimento dialético de criação e recriação, coloca-se na centralidade da discussão teórica, a identidade “como um auto conceito de um indivíduo que deriva do seu conhecimento, da sua pertença a um grupo social, juntamente com o significado emocional e valor associado àquela pertença” (TAJFEL, 1980, p. 44).

A análise dos efeitos das políticas públicas sobre a identidade do grupo passa pela questão da correlação entre a problemática da raça e da desigualdade socioeconômica. Mais ainda, faz-se necessário focar o papel exercido pelos mediadores, quais os efeitos das suas práticas sobre as estratégias dos atores locais, a correlação de forças e a ética dialógica posta em jogo. É isso que aponta Anjos (2003) quando enfatiza que

a necessidade de problematizar as formas institucionais que se encarregam da pobreza torna-se tanto mais pertinente quando se verifica

que os grupos etnicamente mais distanciados dos códigos dominantes geralmente têm mais dificuldades para acessar as arenas de disputas por recursos públicos. A injunção a fazê-los 'sair da situação de pobreza' cria todo um novo espaço de disputa pela mediação do processo de tradução de suas demandas 'mais legítimas' e pela conformação de modelos de 'participação', produção e gestão de formas de 'capital social' que tendem a gerar novos esquemas de relações de dominação (2003, p.216).

Pela diversidade de interesses internos previamente existentes e por essa disputa pela mediação sugerida acima, pode-se hoje conceituar a comunidade tradicional de remanescentes de quilombos e o seu entorno envolvente como uma arena. "Um projeto de desenvolvimento é uma arena, o poder aldeão é uma arena" (SARDAN, 1995, p.178). A problemática desta pesquisa relaciona-se à análise das relações de forças que se estabelecem entre mediadores e atores sociais voltados para a comunidade.

Em princípio, as políticas públicas, visando à gestão de projetos de etnodesenvolvimento para as comunidades remanescentes de quilombos, nas suas mais variadas dimensões: sociais, econômicas, culturais e ambientais, devem levar em consideração a íntima relação entre territorialidade e identidade, enquanto estilo de vida, forma de ver, fazer e sentir o mundo. Os esforços multiculturais das agências do Estado brasileiro entendem os territórios quilombolas como espaços sociais próprios, específicos, distintos de outros territórios, com formas singulares de transmissão de bens materiais e imateriais, o que conforma a noção de um patrimônio cultural da nação.

Buscando um referencial teórico nas produções conceituais de Bourdieu (1989), procura-se analisar a tensão entre a ação de porta-voz dos agenciamentos externos à comunidade sob tal enquadramento de patrimônio cultural da nação e os jogos identitários anteriores às ações desses agentes sociais, relativamente poderosos, que são os mediadores:

Sabe-se que os indivíduos e os grupos investem nas lutas de classificação todo o seu ser social, tudo o que define a idéia que eles têm deles próprios, todo o impensado pelo qual eles se constituem como 'nós' por oposição a 'eles', aos 'outros' e ao qual estão ligados por uma adesão quase corporal. É isso que explica a força mobilizadora excepcional de tudo que toca à identidade (1989, p.124).

Quais são as bases sociais da força mobilizadora dessa identidade de remanescente de quilombos? Esse é o principal questionamento desta dissertação. Busca-se apoio em Bourdieu para formular a hipótese de que a identidade quilombola proposta pelos agentes externos vai ao encontro das estratégias previamente existentes de distinção social:

Existir não é somente ser diferente, mas também ser reconhecido legitimamente diferente e em que, por outras palavras, a existência real da identidade supõe a possibilidade real, juridicamente e politicamente garantida, de afirmar oficialmente a diferença – qualquer unificação que assimile aquilo que é diferente, encerra o princípio da dominação de uma identidade sobre outra, da negação de uma identidade por outra (1989, p.129).

A partir dessas observações, e considerando que, excepcionalmente, a política pública RS/RURAL chegou à comunidade antes de se reconhecerem como remanescentes quilombolas, há interesse, fundamentalmente, em saber os efeitos dessa política pública sobre a IDENTIDADE da comunidade, ou seja, como se identificavam antes e o que a política pública acrescenta, considerando-se a visibilidade e a profissionalização promovidas pela linguagem do Projeto. Também, há interesse em pesquisar, de forma complementar, que efeitos específicos todo esse conjunto de transformações exerce sobre a formulação da identidade do grupo, quais os efeitos na reconfiguração, na trajetória e história política e como essa identidade se reforça nas relações com as demais comunidades quilombolas.

A área que o projeto RS/RURAL cobre, pertencente a esta comunidade (quilombola do Angico), é de 40 hectares nos dois troncos familiares, atendendo uma população de, aproximadamente, 60 pessoas. É nesse local espaço/território que se vai conhecer como se processa a construção da identidade do grupo, conhecer a trajetória histórica da comunidade e verificar em que medida os diversos membros da comunidade se engajam, de forma diversa, nessa arena pública que se constitui a partir da aplicação da política pública RS/RURAL.

As hipóteses são que a construção da identidade do grupo quilombola processou-se através de relações de parentesco, típicas das comunidades negras rurais, e que esta identidade sofre modificação a partir da política pública RS/RURAL. Quando se identificam como remanescentes de quilombos, há manifesto orgulho dessa identidade social. Tal modificação dar-se-á mais intensamente se a comunidade se relacionar com outras comunidades quilombolas, o que fortalece suas estratégias de resistência, reinventa a identidade e possibilita apropriar-se da política pública.

Na metodologia, utiliza-se uma abordagem dialética que permite abarcar os sistemas de relações que se constroem no interior da comunidade e, também, nas relações externas, constituindo representações sociais que traduzem o mundo dos significados, a complexidade e as especificidades dessas comunidades. Essa abordagem “considera que os fenômenos ou processos sociais têm que ser entendidos nas suas determinações e transformações dadas pelos sujeitos envolvidos” (MINAYO, 1994, p.25), os agentes públicos (mediadores) e quilombolas (mediados). Compreende, também, uma relação

intrínseca de oposição e complementaridade entre o mundo natural e o social, entre o pensamento e a base material.

As técnicas de coleta utilizadas foram a observação e a entrevista semi-estruturada com membros da comunidade e suas lideranças, ambas com objetivo de conhecer os fatores de diferenciação de trajetória, levantando os seguintes aspectos na relação políticas públicas para as comunidades quilombolas: eventos passados nessa relação comunidade e órgãos públicos, aspectos da identidade do grupo, relações de parentesco, memória da terra e sua utilização (apropriação/expropriação), registro fotográfico e notícias de jornais.

Foram entrevistados os mediadores - técnicos da EMATER, do escritório de Alegrete, responsáveis pelo projeto RS/RURAL para a comunidade quilombola do Angico, que falaram sobre o processo de elaboração do projeto para a comunidade, suas experiências nesse tipo de projeto, sua origem social, formação e inserção profissional. Também foram entrevistados representantes da ONG Palmares.

As entrevistas semi-estruturadas, muitas vezes, converteram-se em longas conversas e muitos encontros. Houve várias visitas à comunidade que, apesar da distância física e das dificuldades de locomoção, eram sempre compensadas pela forma prazerosa da recepção e, principalmente, pela fonte, rica de informações que os quilombolas proporcionavam.

O trabalho de dissertação é apresentado em três capítulos que têm como fio condutor procurar compreender, através da teoria e das narrativas, quais os efeitos das políticas públicas, especificamente, o RS/RURAL, sobre a identidade da comunidade remanescente de quilombos no Angico. Inicia-se com um capítulo teórico, onde se procura

elucidar os caminhos da conformação da pesquisa. Analisa-se o problema de como novas identidades ou identidades locais estão se consolidando hoje, num mundo onde a globalização “impõe” valores homogeneizantes. Também, ressalta-se a importância de utilizar “raça” como categoria social para explicar a realidade brasileira, uma categoria que é reivindicada pelo Movimento Negro, no intuito de “reconhecer o peso real e efetivo que tem a idéia de raça na sociedade brasileira, em termos de legitimar desigualdades de tratamento e de oportunidades” (GUIMARÃES, 1999, p.56).

No capítulo seguinte, discute-se os efeitos das políticas públicas na configuração da identidade de remanescente de quilombos e se discorre sobre como o intercâmbio entre as comunidades quilombolas reforça a identidade do grupo. Após, demonstra-se a versão dos mediadores e dos mediados sobre a forma como ocorreu a formação da associação dos quilombolas do Angico.

No terceiro e último capítulo, em sua primeira parte, apresenta-se uma síntese do projeto RS/RURAL. Na seqüência deste capítulo, toma-se como base teórica uma discussão em que duas correntes da sociologia moderna se contrapõem. Uma corrente coloca ênfase nos processos comunicativos, dialógicos e é representada por Cardoso de Oliveira (2000) a partir de uma releitura de Habermas (1970). A outra coloca ênfase nas relações de força, representada por Neves (1998), a partir de Bourdieu (1981). Após, apresenta-se o item Unidade prévia de parentes, vizinhos e compadres e, depois, as considerações finais.

1. A GLOBALIZAÇÃO E OS QUILOMBOLAS

A globalização contemporânea é associada ao surgimento de novos mercados financeiros desregulamentados, ao capital global e aos fluxos de moedas grandes o suficiente para desestabilizar as economias médias. Associa-se, também, às formas transnacionais de produção e consumo, ao crescimento exponencial de novas indústrias culturais, impulsionados pelas tecnologias de informação, bem como, ao aparecimento da economia do conhecimento. Característica desta fase “é a compressão do espaço-tempo, que tenta, embora de forma incompleta, combinar tempos, espaços, histórias e mercados no centro de um cronótipo espaço-temporal ‘global homogêneo’” (HALL, 2003, p.58).

O objetivo desse capítulo é constituir os marcos teóricos para a demonstração de como a identidade quilombola escapa a esse processo de compressão tempo-espaço homogeneizante. A emergência quilombola não é dissociável de remanejamentos espaço-

temporais que impõem aos agentes externos de mediação compromissos com outras temporalidades.

Para se explicitar os desencontros entre comunidade e mediadores externos, não seria de todo dispensável começar pelas técnicas gráficas desenvolvidas em tempo-geografia. Seria interessante retomar aqui, de Giddens (1989, p.155), o conceito de tempo-geografia para analisar a “interseção de trajetórias tempo-espaço na atividade do dia-a-dia”.

Sob essa perspectiva, tal como retomada dos geógrafos pelo sociólogo, é preciso considerar, em primeiro lugar, que a comunidade não se guia pelo “tempo marcado pelo relógio” do mesmo modo que a agência do Estado. Há uma regularização de eventos e práticas na comunidade que obedece a uma outra temporalidade, o que está na base de uma série de desencontros quanto ao tempo das reuniões e horários adequados.

Analisar o problema de como novas identidades ou identidades locais estão se consolidando hoje, num mundo onde a globalização “impõe” valores homogeneizantes, desafia a compreensão que leva em conta a relação de espaço-tempo. Vivemos em

um sistema de poder assimétrico e globalizado, cujo caráter é pós-nacional e pós-imperial. Suas principais características são as desigualdades estrutural, dentro de um sistema desregulamentado de livre mercado e de livre fluxo de capital, dominado pelo primeiro mundo, e os programas de reajustes estrutural, nos quais prevalecem os interesses e modelos ocidentais de controle (HALL, 2003, p. 57).

Emana dessas relações globais de poder um modelo que tenta introjetar, em todos os cantos do globo, um modo de vida, um jeito de ser. Esta tentativa liderada pelos Estados Unidos da América, de construir uma nova ordem mundial, de forma avassaladora, determina uma estandarização, uma padronização de valores culturais, sociais e étnicos e,

os instrumentos utilizados para a sua ação são o mercado ou a guerra. O mercado, “essa entidade misteriosa é propelida para dentro de culturas (...) como se fosse um princípio abstrato e desnudo, sem considerar o envolvimento cultural, político e social” (HALL, 2003, p. 57). Nem tudo é “novo” na disputa do mercado e nos tempos de globalização, “na Europa [e recentemente no Brasil], os proponentes mais ativos e violentos do racismo voltado para a cor e o fenótipo tiram abertamente sua inspiração das ideologias fascistas” (GILROY, 2001, p. 405).

A globalização moderna (pois ela não é algo novo) e a colonização européia foram as primeiras formas de um mesmo processo histórico secular. Marx denomina-o como “a formação do mercado mundial”. Porém, desde os anos 70, do século XX, o processo tem assumido novas formas, ao mesmo tempo em que tem se intensificado.

Embora sua esfera de operação seja planetária, o sistema não é global, pois não se estende de forma uniforme, ou não produz resultados iguais no mundo inteiro. É um sistema de desigualdade e instabilidade cada vez mais profundo, e o Império Moderno não possui controle absoluto, portanto, a globalização não é um processo natural e inevitável, cujos imperativos, como o destino, só podem ser obedecidos e jamais submetidos à resistência ou a variações. Ao contrário, é um processo homogeneizante, nos próprios termos de Gramsci, “é estruturado em dominância”, mas “não pode controlar e saturar tudo dentro de sua órbita” (HALL, 2003, p.58). As diferentes etnias possuem diferentes particularidades, como afirma Gilroy:

Um sentido precioso da particularidade negra é construído a partir de vários temas entrelaçados que culminam nesta inesperada assinatura do

tempo. Eles fornecem os acentos, repouso, pausas e tons que possibilitam o desempenho da identidade racial (2001, p. 377).

Entre os efeitos inesperados, estão as formas subalternas e as tendências emergentes que escapam do seu controle, aquilo que Stuart Hall vai nominar como “a proliferação subalterna da diferença”, ou seja, “trata-se de um paradoxo da globalização contemporânea o fato de que, culturalmente, as coisas pareçam mais ou menos semelhantes entre si (um tipo de americanização da cultura global, por exemplo)” (HALL, 2003, p. 60). A luta do Movimento Negro Brasileiro é dar visibilidade a esta contradição e vai ao encontro do que propõe Gilroy:

É importante saber se a racionalidade moderna sanciona ou subverte as não liberdades do sistema escravo que ela ajudou a instituir. Esses problemas são ainda mais pronunciados porque as discussões sobre onde pode ser traçada a linha entre passado e presente continuam a ser uma fonte de tensões fundamentais e valiosas dentro das culturas negras. A idéia de diáspora poderia ser entendida como uma resposta a essas incitações – uma erupção utópica do espaço na ordem temporal linear da política negra moderna, que reforça a obrigação de que espaço e tempo devam ser considerados em relação, na sua inter-articulação com o ser racializado (2001, p. 369).

Portanto, concomitante à tentativa de globalização hegemônica, há a proliferação das diferenças, onde surgem diferentes tradições culturais. Isso explica o surgimento de novas identidades, dentre as quais, ganha visibilidade a identificação das comunidades renascentes de quilombos.

1.1 Identificação de comunidades quilombolas

Faz-se paradoxal que a tentativa de estancar o processo de identificação das comunidades quilombolas se faça, simultaneamente, sob o pressuposto da homogeneidade e unidade racial mestiça da nação e sob a estratégia da demanda de uma essência histórico-cultural quilombola. A exigência de uma essência cultural e histórica local como condição para o reconhecimento das diferenças se faz sob a mesma operação lógica que, supostamente, destitui os essencialismos racistas para evocar que, na inexistência de raças humanas, “somos todos mestiços”.

Em contraposição, partindo de Derrida (2002) e Hall (2003), pretende-se aqui operar sob uma lógica que, ao destituir os essencialismos racistas, reconhece as diferenças locais na multiplicidade de formas como, historicamente, se constituem. O que produz uma visão do mundo composta de muitas diferenças “locais” é o que Derrida denomina “diferença”, “marcar diferença”, [to differ], o conceito se funda em estratégias de protelação, suspensão, referência, elisão, desvio, adiantamento e reserva. O significado aqui não possui origem nem destino final, não pode ser fixado, está sempre em processo e “posicionado” ao longo de um espectro. Seu valor político não pode ser essencializado, apenas determinado em termos relacionais.

As estratégias de “diferença” não são capazes de inaugurar formas totalmente distintas de vida (não funcionam segundo a noção de uma “superação” dialética totalizante). No caso das comunidades remanescentes de quilombos, é um conhecer

histórico numa relação do passado com o presente e construção de identidade presente-futuro, este é o sentido do movimento de processo dialético. “Não pode conservar intactas as formas antigas e tradicionais de vida. Operam melhor dentro do que Bhabba denomina ‘tempo liminar’ das minorias” (HALL, 2003, p.61).

Contudo, a “diferença” impede que qualquer sistema se estabilize em uma totalidade inteiramente saturada, como seria a homogeneidade de uma nação completamente “mestiça”. Culturalmente, elas – as diferenças – não podem conter a maré da tecno-modernidade ocidentalizante, entretanto, continuam a modular, desviar e “traduzir” seus imperativos a partir da base. As comunidades remanescentes de quilombos constituem o fundamento para um novo tipo de “localismo” que não é auto-suficiente particular, mas que surge de dentro do “global”, sem ser simplesmente um simulacro deste” (HALL, 2003, p.61).

Esse “localismo” das comunidades remanescentes de quilombos não é um mero resíduo do passado, como tenta reduzir a concepção tradicional, que relaciona os descendentes aos quilombos do período do escravismo colonial brasileiro. Portanto, é falso tomar essas comunidades como exemplos de sociedades primitivas,

é preciso romper com a idéia de monumentalidade e sítio arqueológico que denominara o universo ideológico dos legisladores (...) e, também, romper com a idéia de isolamento, de que estas comunidades estariam mais perto de um mundo natural e selvagem do que da chamada civilização (ALMEIDA, 2002, p.46).

No caso da comunidade remanescente de Quilombo do Angico, foi a interação na prestação de serviço e como mão-de-obra para os fazendeiros vizinhos que ajudou a consolidar as fronteiras da comunidade.

Deve-se relativizar o conceito de quilombos “encastoados no imaginário dos operadores do direito e dos comentadores com pretensão científica”, que sempre se mostraram inclinados “a interpretar o quilombo como algo que estava fora, isolado, para além da civilização e da cultura, confinado numa suposta auto-suficiência e negando a disciplina do trabalho” (ALMEIDA, 2002, p.49).

O “local” não possui um caráter estável ou trans-histórico, não possui nenhuma essência. Contudo, ele resiste ao fluxo homogeneizante do universalismo com temporalidades distintas e conjunturais.

1.2 Identidade Negra Reafirmada

O termo “comunidade”, em comunidades étnicas, como a do Angico, reflete, precisamente, o forte senso de identidade grupal que existe entre esses grupos. Antes de chegarem as políticas públicas, a identidade negra já era ressaltada pelos próprios moradores. Para Marcos César, vice-presidente da associação da comunidade, eles não tinham nome específico, eles eram “aquilo que deveriam ser, pessoas negras”.

Antes de serem conhecidos como quilombolas, segundo a artesã Luíza Helena Silveira Domingues, eles eram conhecidos como “os morenos”, chamados pelos de fora como “os negros, só”. Seu Valter confirma nunca ter ouvido falar em quilombolas antes da chegada do pessoal da EMATER e da participação no Encontro de Formação das

Comunidades Quilombolas do Rio Grande do Sul, em Capão da Canoa, e acrescenta que os negros sempre se procuravam, buscavam se juntar, fazer suas festinhas, seus bailes, mas se juntavam “somente entre eles, a parte branca dançava independente”. Para a quilombola Janete, antes eles eram “os negros, a raça negra do Angico”.

Que a categoria “remanescente de quilombos” tenha reforçado estratégias identitárias previamente existentes na comunidade, pode ser evidenciado, ainda, pelas resistências dos membros da comunidade em abandonar o local, apesar da carência de recursos.

A manifestação de resistência em abandonar a comunidade, nada mais é do que a manifestação do sentimento de pertencimento, de sentir-se bem entre os seus. Nesse sentido, confirma-se a observação de Orlando Potterson, citado por Baumann (2001):

embora as pessoas tenham que escolher entre diferentes grupos de referência de identidade, sua escolha implica a forte crença de que quem escolhe não tem opção, a não ser o grupo específico a que ‘pertence’. A comunidade do evangelho comunitário é um lar evidente (o lar familiar, não um lar achado ou feito, mas um lar em que se nasceu, de tal forma que não se pode encontrar a origem, a ‘razão de existir’ em qualquer outro lugar) (appud BAUMANN, 2001, p.197).

A identificação das comunidades quilombolas, que permite visibilidade social, traz para o centro do debate o deslocamento da identidade atribuída, já reconhecida, a identidade negra, e da identidade descoberta, acrescida de remanescente de quilombo, como especificidade do geral, pois identidade se afirma e reafirma, a partir do desvelamento histórico conhecido e do reconhecimento ao se enxergar. Antes da chegada da política pública, a comunidade se autodefine como uma comunidade negra e, após, acrescenta a esta identidade negra, a de remanescente de quilombos.

Trabalha-se aqui com a concepção de que a identidade é um autoconceito com dimensões coletivas e individuais que deriva do conhecimento e sentimento de pertença a um grupo social, juntamente com o significado emocional e valor associado àquela pertença (TAJFEL,1980, p.44), constrói-se numa dinâmica flexível e aberta e está em permanente processo de reconhecimento, conhecimento e invenção. A vida individual, significativa, está sempre incrustada em contextos culturais e, é somente dentro destes, que suas “escolhas livres” fazem sentido. Sobre identidade, Habermas (1994) nos diz:

a identidade do indivíduo está entrelaçada às identidades coletivas e pode ser estabilizada apenas em uma rede cultural que, tal como a língua materna, não pode ser apropriada como propriedade privada. Conseqüentemente, o indivíduo permanece na qualidade de portador de direitos (appud HALL, 1997, p.91).

1.3 Raça como categoria social

É mister ressaltar que, para estudar os efeitos que as políticas públicas exercem na identidade de comunidades negras rurais e/ou de afrodescendentes, deve-se utilizar “raça” como categoria analítica exclusivamente. Segundo Guimarães:

a superação das classificações raciais passa, necessariamente, por dois passos: a) pelo reconhecimento da inexistência de raças biológicas; b) pela denúncia da constante transformação da idéia de raça sob diferentes formas e tropos. Ou seja, o não-racialismo não é garantia para o anti-racismo, podendo mesmo cultivá-lo se, para tanto, utilizar um bom tropo para ‘raça’. Uma vez atingido o estágio do não-racialismo e não-racismo científicos, ou seja, uma vez estabelecidas pelas ciências a inexistência de raças humanas e a inexistência de hierarquias inatas entre os grupos humanos, durante um bom tempo, precisaremos ainda usar a palavra ‘raça’ de um modo analítico, para compreender o significado de certas

classificações sociais (...) O principal deles é, sem dúvida, o fato de que a 'raça' é a única categoria possível de auto-identificação das pessoas" (1999, p.53).

Uma sociedade multicultural sempre envolve mais que um grupo, já que "as sociedades multiculturais não são algo novo (...) a migração e os deslocamentos dos povos têm constituído mais regra que a exceção, produzindo sociedades étnicas ou culturalmente 'mistas'" (HALL, 2003, p.55). Portanto, é correto falar em hibridização cultural, no sentido de que todos os termos da identidade dependem do estabelecimento de limites, definindo o que são em relação ao que não são. Como argumenta Laclau (1996), "Não se pode afirmar uma identidade diferencial sem distingui-la de um contexto, e, no processo de fazer a distinção, afirma-se o contexto simultaneamente" (appud HALL, 2003, p.85).

Toda identidade é fundada sobre uma exclusão e, nesse sentido, é "um efeito do poder". Deve haver algo "exterior" a uma identidade, como explicou Frederick Barth, "(...) as fronteiras não reconhecem e registram um estranhamento já existente; elas são traçadas, como regra, antes que o estranhamento seja produzido" (appud BAUMANN, 2001, p.203). Em todos esses teóricos das identidades étnicas e raciais percebe-se um esforço analítico para delimitar fronteiras étnicas fora de fundamentos biológicos, raciais e lingüísticos, tendo como ponto de partida categorias de autodefinição e de atribuição. É essa a indicação seguida nesta dissertação.

A fronteira étnica não é vista como coincidindo, necessariamente, com critérios raciais, culturais ou lingüísticos, por isso se fala mais em identidade étnica¹, no sentido de

¹ Utiliza-se indiscriminadamente o conceito de identidade étnica ou racial para o caso quilombola, "uma vez que [nos últimos anos] negro – antes um epíteto negativo – tornou-se um termo de identificação cultural positivo... pode-se falar de etinização de raça. Ao mesmo tempo, a diferença cultural adquire significado mais violento, politizado e contestatário, que se pode pensar como racialização da etnicidade (Hall, 2003, p. 72).

uma existência coletiva, do que de uma situação individual, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vida individuais. As fronteiras às quais se deve consagrar atenção são as fronteiras sociais, se bem que elas possam ter contrapartidas territoriais. Se um grupo conserva sua identidade, quando os membros interagem com outras, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifesta a pertença e a exclusão.

O fato de a comunidade remanescente de quilombos se reconhecer como tal, hoje, embora há um ano só tivesse consciência de sua identidade negra, atesta que a continuidade com o passado é sempre estabelecida por processos criativos. O fato de que uma identidade étnica seja sempre, de um certo modo, criada ou inventada, não implica, por isso, que seja inautêntica.

A memória histórica sobre a qual um grupo baseia sua identidade presente pode nutrir-se de lembranças de um passado, no caso dos Quilombolas, lembranças de dominação e do sofrimento compartilhado que representou a escravidão brasileira. Há convergência nas falas sobre essa época. Seu Eraldino diz não ter visto a escravidão, mas ter sido criado à toa, considerado um escravo, sempre trabalhando até um pedaço da noite, sem ter dia, nem horário para trabalhar, “e manda e volta, como diz o ditado”. Afirmo que ainda existem alguns assim, pois bem ao lado da comunidade, no fazendeiro vizinho, não há horário para trabalhar, exploram e pagam pouquinho. Seu Jerônimo Soares Lopes diz que trabalhava e “o patrão fazia o que queria da gente, se prevaleciam em cima do pobre”, hoje está mudando. Já seu Geraldino Coelho ouvia falar do tempo da escravidão, sua vó e sua mãe contavam “que davam nos outros, agarravam os filhos e faziam sofrer”.

É apenas aparentemente paradoxal reconhecer que identidades legítimas foram inventadas um dia, ou que tradições, memórias e identidades inventadas são legítimas, já que, como apontam Hobsbawn e Ranger:

as rupturas estão até mesmo nos corpus ou topoi mais genuinamente contínuas com relação a uma tradição histórica. O que marca essas rupturas e a presença da inventividade social, é o fato de que toda a tentativa de preservar ou recuperar tradições está, dada a impossibilidade de manter o passado como algo permanentemente vivido, destinada a se transformar em ‘tradição inventada’. Ao tematizar e dar caráter reflexivo à sua cultura e à sua ligação com o passado, o grupo está retirando do fluxo contínuo aquilo que deseja preservar, transformar em símbolo e, por isso, fixar, rompendo justamente com o seu caráter de hábito que submete aqueles elementos a uma permanente mutação, para alçá-los a um novo estatuto, o de uma tradição, nesse sentido, sempre inventada (appud ARRUTI, 1997, p.29).

Não há afirmação que não seja auto-afirmação, nem identidade que não seja construída. Seu Eraldino lembra que, em outras épocas, quando eles não tinham “intesada” a cor, ao chegaram em um bar, eram proibidos de entrar porque eram pretos, mas, como não queriam aparecer, nem iam mais em bar de branco, faziam sua festa em outro bar. Emocionado, lembra de ter presenciado “essa luta”.

Portanto, a identidade racial dos quilombolas do Angico é forjada pelo conflito, que é um elemento inerente a toda vida social. Pretende-se analisar a relação prática com a identidade racial a partir do conceito de *habitus*. Parte-se do princípio de que as práticas em torno dos conflitos exprimem interesses ligados a posições sociais diferentes e são, culturalmente, estruturados. Bourdieu (1989) acrescenta:

Podemos encontrar no *habitus* o princípio ativo, irredutível às percepções passivas de unificação das práticas e das representações (...), mas essa identidade prática só se entrega a intuição na inesgotável e inapreensível série de suas manifestações sucessivas, de modo que a única maneira de apreendê-la como tal, consiste em talvez tentar apanhá-la na unidade e

uma narrativa totalizante (como autorizam as várias maneiras, mais ou menos institucionalizadas, de ‘falar de si’, da confiança) (1989, p.77).

Nesse sentido, as entrevistas em que os quilombolas narram como eram tratados e, a partir da reconstrução confidencial dessas experiências, projetam uma identidade racial expressam, simultaneamente, um habitus (princípio inconsciente) e uma justificativa (tomada de posição consciente) para as demarcações de fronteiras sociais. Sobre a forma como os integrantes da comunidade quilombola eram conhecidos e tratados, seu Geraldino Coelho diz que os brancos “não desfaziam”, mas como “moreno”, ele não entraria em uma casa, em uma sala da fazenda, já o recebiam lá para um lado, lá pelo galpão. Para a quilombola Estela, quanto à aproximação entre brancos e negros, “os brancos só vinham por causa do serviço, era só uma relação comercial”.

1.4 Identidade de Remanescente de Quilombos

O trabalho de oficina resultante do convênio do INCRA com o Movimento Ecumênico de Consciência Negra Palmares (ONG Palmares), é o momento em que é, em Angico, sistematicamente, trabalhada a nova identidade de todas as comunidades negras em situação similar, a trajetória, a história, as lutas e os direitos. Analisa-se o papel destes mediadores no sentido que Gilroy extrai de Benjamim:

Uma relação de identidade é instituída no modo como o executante se dissolve na multidão. Juntos, colaboram em um processo criativo, presidido por regras democráticas formais e informais. O executante assume um

papel comunicativo comparável ao papel do contador de histórias, que Walter Benjamim pranteia, porque deixa de existir em uma ordem social que organiza sua rememoração em sentidos novos, pressupostos no fato de que o dom de ouvir está perdido e a comunidade dos ouvintes desapareceu Essas intervenções de resgate na cultura vernácula são orquestradas em processos ativos, dinâmicos ..., e o modelo democracia-comunidade, doador da identidade, se tornou o recurso intersubjetivo valioso que chamo de ética da antifonia ..., mas o conteúdo é mais significativo, precisamente, porque se afasta, com muita clareza, da celebração da escravidão em si mesma (GILROY, 2001, p. 373).

As oficinas servem de memória viva para (re)inventar o presente. Elas fogem à oposição estéril entre tradição e modernidade, afirmando a propriedade irredutível do presente na formatação de leituras do passado. Está em jogo nessa re-leitura a possibilidade da identidade quilombola ser pensada no interior da identidade negra. Para os antropólogos que vêm escrevendo laudos no Rio Grande do Sul, a tendência é de apontar trata-se de uma nova etnicidade, com características próprias, que não se confundem com a dinâmica identitária do Movimento Negro. Para a Ong que faz a oficina em Angico, a estória local deve ser reconstituída até o ponto de conferir sentido às pautas atuais do movimento negro.

A partir do artigo 68 da Constituição Federal, quando ganham espaço “as populações tradicionais”, entre elas, as comunidades remanescentes de quilombos, essas comunidades entram no rol conceitual das “criações sociais”, no sentido da formação da categoria social para responder aos trâmites legais e jurídicos, mas também como sujeitos políticos.

O fenômeno atual a que assistimos, do surgimento, resgate ou descoberta de comunidades remanescentes indígenas e de comunidades remanescentes de quilombos, corresponde à produção de novos sujeitos políticos, novas unidades de ação social, através de uma maximização da alteridade (ARRUTI, 1997, p.19).

Isto possibilitaria um estágio superior na discussão do dualismo étnico/racial, instituído pelos aparelhos do estado, no mínimo, para colocar em suspenso a evidência desse recorte que se institucionalizou na dualidade étnico/racial. A diferença no uso das noções e a ênfase na etnicidade, ou seja, na passagem do racial ao étnico, onde o que se visualiza são os traços culturais, encobre o processo de racialização como processo de produção sistemática de desigualdade socioeconômica por via da discriminação racial. Nesse sentido, não parece pertinente desvincular a identidade racial articulada pelo movimento negro em resposta ao racismo, da identidade quilombola. Atribuir aos quilombolas uma identidade étnica diferenciada da identidade racial do negro urbano contraria, simultaneamente, as evidências empíricas encontradas ao longo da pesquisa e o referencial teórico mais consistente sobre a questão.

a etnicidade não marcaria, portanto, o reconhecimento de semelhanças previamente dadas, inscritas naturalmente nos corpos e nos costumes e cuja explicitação estaria no passado, mas uma atitude positiva e propositiva, através da qual seriam demandas” (ARRUTI, 1997, p.25).

Pensar a comunidade e sua relação institucional, em termos de futuro, é demarcar fronteiras entre remanescente/emergente, onde o remanescente contextualiza um passado remoto simbólico, como um tênue vínculo entre raça e etnia. Ao contrário da posição do Movimento Negro, que enfatiza ter sido a identidade negra fortalecida por uma leitura crítica da historiografia e que dissecava a escravidão como modo de produção brutal da exploração, e o resgate dos quilombos como símbolo da recusa absoluta à ordem escravocrata, oligárquica, e ao próprio capitalismo.

Nesse sentido é que a sociologia crítica permite ver, nas comunidades remanescentes de quilombos, outro viés que não o da história, que reconhece os locais do

passado de resistência, mas, no atual resgate e homenagem à memória dos lutadores, como parte em si, de um processo de re-invenção das tradições, para repensá-la sob os modelos de tradições inventadas, como nos ensina Hobsbawm e Ranger, citado por Arruti, foi a luta política que possibilitou que estas comunidades pudessem se enxergar e ganhar visibilidade, mesmo consideradas as mais pobres do mundo rural, mas como fruto de um processo acumulativo de exclusão, e esse reconhecimento de hoje foi uma conquista política do movimento negro.

O recorte racial como categoria social de análise é, do ponto de vista acadêmico, o mais eficiente na contraposição à fábula da democracia racial e à tentativa da negação da manutenção da identidade negra na sociedade brasileira, que significa um diformismo conceitual produzido pelo estado nacional, em atendimento ideológico a sua elite dominante. Não se sustenta, também, a tese de que evidenciar a noção racial levaria a análise para o pólo do isolamento, numa leitura essencialista do conceito de raça, pois como contra-argumenta Guimarães:

O respaldo de que precisam resultará da reelaboração sociológica do conceito de raça.

Conceito este que deverá, ao mesmo tempo:

- 1) reconhecer o peso real e efetivo que tem a idéia de raça na sociedade brasileira, em termos de legitimar desigualdades de tratamento e de oportunidades;
- 2) reafirmar o caráter fictício de tal construção em termos físicos e biológicos; e
- 3) identificar o conteúdo racial das 'classes sociais brasileiras' (1995, p. 56).

Arruti reconhece que, depois de 1988, no entanto, acontecimentos externos aos debates propriamente acadêmicos irão interferir na produção antropológica. Muito se tem falado da demanda jurídica, institucional, acadêmica após a constituição de 1988, muito pouco se tem ressaltado que a escritura textual constitucional foi um longo processo anterior de acúmulo de força, enraizado na luta movimento-representação social, alicerçada na relação teoria-prática do Movimento Negro, centrada na identidade negra como símbolo dessa luta. Entender a emergência dos remanescentes de quilombos como uma nova etnicidade que não se dá no interior do Movimento Negro é a negação dessa luta, ou, no mínimo, uma subestimação.

Esta nova categoria emerge e se evidencia sob uma sólida base identitária que, empiricamente, já foi ressaltada nas falas dos quilombolas. Eram conhecidos, segundo as quilombolas, como “os morenos”, “a raça negra do Angico”, e seu Eraldino afirma, satisfeito, que “nós nos conhecemos é na raça”, “nossa raça foi reconhecida, falaram da origem dos negros no RS/RURAL”.

Esta nova re-significação ou reclassificação de remanescente de quilombos também tem deixado os mediadores das agências públicas mais “à vontade”, no tratamento com as comunidades, pois essa identificação possibilitou tratá-los agora sem o adjetivo “negros”. Também nas nomeações presentes nos documentos oficiais, a categoria social de raça é suprimida, mas, ao mesmo tempo, mantêm-se os mecanismos de controle social. Em se tratando de remanescente, o que está em jogo é a manutenção de um território como reconhecimento do processo histórico de espoliação.

Isso reforça que, embora nos territórios conquistados por heranças ou por dádivas, a manutenção desses territórios cria, na atualidade, a possibilidade de acessar políticas públicas, e, ao mesmo tempo, estabelece vínculos com o Movimento Negro, o que possibilita desvelar os limites do capitalismo globalizado. Sem o Movimento, as comunidades seriam fadadas à institucionalização e à dependência permanente do estado. O que está em jogo não são as “sobras” e “restos” de formas antepassadas, o exótico, o isolamento, mas preparar as comunidades para inserção no presente e no futuro. De que forma, cooptada ou com autonomia?

Vai depender, principalmente, de sua interação histórica com os “de baixo”, pois para as lideranças negras, as causas da pobreza negra são a falta de oportunidades, o preconceito e a discriminação racial, embora esta hoje seja criminalizada, a sociedade brasileira ainda considera legítima a discriminação de classe, que, ao fim e ao cabo, para os negros, dá no mesmo. Para os militantes negros, tal legitimidade decorre justamente do fato de que os pobres são negros. Portanto, os negros sentem duas discriminações numa mesma: a racial e a de classe, o que, de certa forma, explica a “invisibilidade” da discriminação racial no Brasil, que é, espertamente, deslocada para a discriminação de classe.

Arruti nos diz que: ao serem identificados os ‘remanescentes’, aquelas comunidades, em lugar de representarem os que estão presos às relações arcaicas de produção e reprodução social, aos misticismos e aos atavismos próprios do mundo rural, ou ainda os que, na sua ignorância, são incapazes de uma militância efetiva pela causa negra, eles passam a ser reconhecidos como símbolos de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra. Este argumento faz pensar se existem

possibilidades, como Arruti defende, uma ruptura de militância dessa nova etnicidade do centro macro da luta do Movimento Negro, que defende a necessidade de unir o campo-cidade e de incorporar à luta, também, um viés classista. Empiricamente, tem-se demonstrado que sua condição de comunidade negra rural, também, é reivindicada em contrapartida à atomização da identidade urbana, imersa na lógica da produção capitalista.

Portanto, é relativo pensar em “um valor culturalmente novo”, o mais concreto é falar numa nova estratégia de resistência às formas de dominação a que, fundamentalmente, sem dúvida, a nova categoria social de remanescente de quilombos lhes possibilita acessar nas relações com os programas governamentais de combate à fome no meio rural, ou seja, “a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com os seus vizinhos, na política local, diante dos órgãos e políticas governamentais, no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário” (ARRUTI, 1997, p.22). Isso não significa a negação de uma identidade negra, mas uma nova estratégia, orgulhosamente introjetada para enfrentar os efeitos da globalização e se beneficiar de suas políticas compensatórias.

Até agora, esta relação tem muito de transitória, política pública e identidade remanescente de quilombo pode efetivar-se ou não. É falsa a premissa de que, nas comunidades rurais, existe um antagonismo entre passado e identidade negra e o presente como identidade remanescente de quilombo, pois são complementaridades dialéticas, que se reproduzem nas próprias vidas. Essas fronteiras não ganham rigidez, pelo contrário, fluem, sociologicamente, em resposta à realidade vivida.

2. IDENTIDADE QUILOMBOLA

Neste capítulo, parte-se da caracterização da comunidade em estudo, discute-se o conceito de território, que está intimamente relacionado à identidade de remanescente de quilombo e apresenta-se a memória do grupo sobre o período da escravidão no Brasil. Após, discute-se os efeitos das políticas públicas na configuração da identidade de remanescente de quilombos e discorre-se sobre como o intercâmbio entre as comunidades quilombolas reforça a identidade do grupo. Finaliza-se o capítulo com a análise de mediados e mediadores quanto à formação da Associação Quilombola do Angico.

A comunidade quilombola do Angico descende basicamente de dois troncos familiares, um dos de sobrenome Coelho, sendo seu Geraldino Coelho o mais antigo, hoje com 86 anos, nascido em 1920. Conta que a origem das terras da família foi herança de sua falecida avó, Inácia Rodrigues, que havia recebido uma dádiva de três quadras de campo de

uma rica fazendeira, da qual dona Inácia teria sido escrava doméstica. Hoje esta área está reduzida a, mais ou menos, 20 hectares, após diversas ações de subtração legais e ilegais. Esse local é conhecido na comunidade como o “Fundinho”, onde moram 08 famílias.

Distante, mais ou menos, dois quilômetros dali, fica o outro tronco familiar, o da descendência dos Silveira, os mais velhos são Adão Silveira da Silveira, com 87 anos, e seu irmão, Paulo Silveira da Silveira, com 73 anos. Contam que seus pais, Vicente Silveira e dona Maria Isabel Silveira, nasceram e morreram no Angico e moravam nas terras de Raimundo Ramos em uma área cedida por este. Paulo Silveira conta que sua avó, Martina Silveira, teria sido escrava na Estância Amarela, perto dali.

Seu Paulo foi doado para a família de Doralino Silveira de Moraes, que lhe ensinou o ofício de sapateiro e, como aprendiz, ele morou com eles dezessete anos. Então, ganhou o mundo, trabalhou como peão, como caseiro, cuidava de lavouras. Conheceu a cidade com 18 anos, quando veio “sentar praça” e, após se aposentar, ficou morando na terra deixada por seu Doralino, uma área de um hectare no Angico. Seu Paulo tem seis filhos e hoje participa dos cursos de artesanato, ensinando o trabalho com lã e pelego de ovelha para os mais jovens da comunidade.

Seu Adão Silveira, quando pequeno, acompanhou seu avô, Zeferino Silveira, nos matos, cortando lenha. Entravam nos banhados atrás de capim caninha para fazer casa de barro e amassavam com os pés o torrão misturado com cinza, usavam, também, cana de milho e taquara. Ele era requerido para cuidar dos filhos dos estancieiros, por isso não teve tempo para estudar. Com 13 anos, ele foi emprestado para a família de Francelino Bairros (ser dado ou emprestado, era uma prática muito comum diante das precárias condições de

sobrevivência e das pressões exercidas pelos fazendeiros, tendo em vista que esta era uma forma de manutenção de um contingente de mão-de-obra barata). Este fazendeiro havia comprado uma estância em Santana do Livramento e o levou para lá, de onde retornou somente 14 anos após, quando casou com dona Eva Teresa Neves Santos.

Ficaram morando nas terras dos pais de dona Eva, Ângelo Ramires dos Santos (conhecido como Castelhana) e Maria da Glória Neves, pois este (seu Ângelo) ficou doente e vieram para a cidade. Numa área de dois hectares, com o seu Adão e dona Eva, moram nove filhos que, na sua maioria, já constituíram famílias, ele hoje tem dezessete netos ao seu redor e somente uma filha veio para cidade. Seu Adão é conhecido como o Catuta, apelido que ganhou ainda guri. Exímio tocador de gaita, animou muito baile no Angico, de onde muitos casamentos surgiram, por isso é padrinho de muitos casais da comunidade. A família do seu Adão é conhecida como os Catuta.

Agregaram-se à comunidade ex-escravos (ou filhos de escravos) que se deslocaram da região de Itaqui durante o processo de desmantelamento do regime escravocrata. Este teria sido o caso de Rotil Domingues Pereira, avô de seu Valter Pereira, hoje presidente da associação quilombola, e de Maria da Glória Neves do Santos, mãe de dona Eva Teresa Neves Santos, esposa de seu Adão Silveira. Demonstrar a história de seu Paulo, de seu Adão e de seu Geraldino significa reconhecê-los como referências simbólicas, o que fornece um sentido de temporalidade na trajetória dessa comunidade. Essa reconstrução de trajetórias será esboçada nos tópicos seguintes, entrelaçada aos temas pertinentes para os próprios moradores da comunidade: o território, a identidade e a mediação externa.

2.1 O Território

A identidade e a territorialidade são as bases fundantes da categoria social de remanescente de quilombos, daí a justeza do que preconiza o artigo 4º da Instrução Normativa do Incra:

consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, a exemplo das áreas detentoras dos recursos ambientais necessários à preservação dos seus costumes, tradições, cultura e lazer, englobando os espaços de moradia e, inclusive, destinados aos cultos religiosos e os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos.

Nesse sentido, a comunidade quilombola do Angico tem conhecido, nos últimos anos, uma enorme subtração territorial, tencionada pela ganância do latifúndio em estender suas fronteiras. No caso do território do “Fundinho”, os quilombolas herdaram de dona Inácia Rodrigues, ex-escrava, três quadras de sesmaria recebidas como dádiva, ou seja, 261,36 hectares que estão reduzidos hoje a menos de 20 hectares, resultado da pressão dos latifundiários vizinhos, que, se prevalecendo da situação de dificuldades históricas de sobrevivência em que os afrodescendentes se encontram, oportunizam-se desta situação, adquirindo parcelas de terras.

Sobre este fato, é importante o relato de um dos herdeiros da ex-escrava, seu Geraldino, ao dizer que existem até hoje os antigos marcos gravados lá e que, naquele tempo, “o pessoal era burro, foram deixando, não arrumaram nada, uns vendiam de boca, outros tomavam conta, outros mediam até com o maniador”. Os trechos da fala do seu

Geraldino, citados a seguir, ajudam a demonstrar as formas de pressão, os riscos, a desinformação sobre a situação legal, as dificuldades enfrentadas por eles para manterem seu território:

Então ficou ilhado, sabe aqui, depois vieram, pegaram a bater em cima desse negócio, então (...) eu tive que requerer isto aqui, não pagavam imposto, desde o tempo do meu pai (...) depois o próprio governo, não sei o que é, então acharam o advogado, que fosse cobrar esse mundo de anos, então tinha que requerer (...) aí eu agarrei e botei (...), morreu até bem pouquinho com 101 anos, o seu Raimundo, esse que morava aqui, que foi o que levou e pagou, eu costiei, e tinha um cara que tocava, porque ficava desse repartimento que ficava pro finado meu pai, eram quinze braças, que era o marido da finada minha mãe, e agora se eu não requeresse, não tinha nem onde morar, porque tinha que repartir com as irmãs aqui.

Nos depoimentos, também fica explícito que, o que ocorreu não foi só a venda, mas os “outros tomavam conta”, é típico da cerca que corre durante a noite, principalmente, diante de uma população que não teve tempo e nem o direito de saber os seus próprios direitos frente ao poder hegemônico dos coronéis latifundiários.

Na comunidade do Angico, há um misto de propriedade coletiva e individual. Seu Geraldino Coelho fez cedência de parte de suas terras para duas famílias quilombolas, isso era prática muito comum, pois já tinha cedido anteriormente para a vó Catuta, dona Maria Isabel Silveira, morar, embora pertencente ao outro tronco familiar. Na propriedade de seu Adão Silveira, a terra é disponibilizada de forma coletiva para a família de seus nove filhos. Isso comprova que:

a existência de propriedade social no interior do território de um grupo social não necessariamente implica que toda a propriedade é coletivizada e que não há propriedade individual. Cada grupo possui regras específicas de acesso aos recursos naturais (incluindo a terra) que podem variar de inúmeras maneiras (LITTLE, 2002, p.7).

A segunda perspectiva a tratar o território é a simbólica, que tem contribuído no sentido de valorizar a identidade territorial, o vivido. Aqui o território assume um papel diferenciado: “em que os grupos sociais se identificam e se relacionam com a experiência vivida, um passado afetivo, mantido pelas representações culturais” (BLUME, 2004, p. 51-52). Muito citado nas conversas com os quilombolas é o carinho e a preocupação ambiental deles com o Arroio Angico e suas matas ciliares. Os mais velhos lembram que era fonte das brincadeiras de infância e reserva para pesca, caça e lenha que ajudava na reprodução do grupo. Também, de seus banhados, eles tiravam o capim caninha para fazer suas moradias. Hoje as matas foram cortadas e diminuídas pela lavoura de arroz, que vai até as barrancas do rio, assoreando-o, além de colocar quantidade de agrotóxicos nas águas de retorno da lavoura. A água não dá mais para tomar, lebres, veados, capivaras, tatu-molitas, pombão-do-mato, jacu, que antigamente eram abundantes, hoje já não se vêem mais, as gerações atuais são ceifadas dessa ecologia do território.

Outra citação que é feita com muita reverência é ao “Sagrado”, assim é chamado o cemitério da localidade, onde estão enterrados seus ancestrais. Mostram-se indignados quanto aos cuidados que o poder municipal não presta na preservação do mesmo, alguns cuidados são feitos pela própria comunidade, mas muito da sua história já se perdeu pela deteriorização em consequência da ação do tempo. Também o antigo “coleginho” é um local lembrado com carinho (hoje substituído pelo Pólo Educacional João Cadore) como ponto de encontro e de socialização, pois além do estudo, “muita matança de aula foi combinada ali pra tomar banho no Angico”.

Estas relações flexíveis e multidimensionais do vivido pelos membros de uma coletividade permitem operacionalizar uma fusão em torno do conceito de território, levando em conta sua dimensão política e simbólica. Esta opção é proposta por Haesbaert: “o território é o produto de uma relação desigual de forças, envolvendo o domínio ou o controle político-econômico do espaço e sua apropriação simbólica, ora conjugados e mutuamente reforçados, ora desconectados, ora contraditoriamente articulados” (BLUME, 2004, p. 52), é uma idéia síntese dos processos formadores do território, levando em conta os aspectos econômicos, políticos, culturais e ambientais.

Portanto, a etnicidade deve ser levada em consideração para além da questão fundiária, pois a terra é uma necessidade econômica e social, sugere uma base física, o local de residir, enquanto que território é um espaço geográfico-cultural, inscreve limites, fronteiras, é uma necessidade política, é uma base coletiva que é reclamada pelos quilombolas como direito coletivo indispensável para sua sobrevivência e identidade.

2.2 A memória da escravidão na comunidade do Angico

A desvalorização racista do trabalho e dos trabalhadores, particularmente dos negros, tem, portanto, raízes profundas na sociedade brasileira e sobrevive ainda hoje (C&T, 2001, p.14).

Durante a oficina da ONG Palmares, um dos pontos trabalhados foi a história da escravidão, onde os mais velhos fizeram seus relatos sobre o tema. Duas questões importantes daí se sobressaíram: a reafirmação da identidade negra e a fusão dos horizontes hermenêuticos de mediadores e mediados quanto à dimensão de identidade quilombola da comunidade do Angico. Sua dimensão pressuposta é de que quilombos é a representação de um modelo de resistência política importante contra a discriminação e a opressão social.

Talvez seja por tudo o que significou a escravidão, que se percebe, nos quilombolas, uma resistência em falar sobre ela. Seu Geraldino, 86 anos, diz ter ouvido falar do tempo da escravidão, tempo em que “davam nos outros” e o tempo em que “essa gente”, referindo-se aos escravistas, “agarrava os filhos alheios para escravizar, fazer carregar tonéis de água e executar trabalhos penosos”. Diz que sua avó também contava essas histórias. Já seu Eraldino, 66 anos, seu sobrinho, complementa dizendo ter sido criado à toa e ter sido sempre “considerado” um escravo. A abrangência semântica do termo em destaque fica mais clara nas explicações que faz, quando diz que “se prevaleciam com os pobres”, já que o patrão fazia o que queria deles e não havia horário, nem dia de trabalho, trabalhava-se sem parar. Ao dizer que o patrão se prevalecia, acrescenta: “nós temos consequência disto”. Um retrato sofrido, as marcas e as lacunas da vida parecem pesar nesta frase.

Seu Paulo, 73 anos, resgata as origens com mais clareza ao afirmar que sua avó foi escrava, chamava-se Santa Martina, nasceu em 1859 e faleceu em 1949, com 92 anos. Registrada como filha de pai e mãe ignorados, conta-se que ela fora criada por ali, teria sido escrava da Estância Amarela. Seu Adão, irmão de Paulo, lembra que ela trabalhava com lã. A avó do seu Geraldino Coelho, Inácia Rodrigues, também teria sido escrava e o avô da

Nara, fora escravo na fazenda dos Borges, na localidade chamada Mariano Pinto, na Estância da Pedra.

As falas registradas confirmam a matriz afrodescendente escravizada que originou estas famílias e, apesar do receio inicial que envolvia a temática da escravidão, o fato de permanecerem juntos preservou narrativas sobre uma identidade que hoje se afirma, quando dizem orgulhosos, como seu Geraldino: “foi mudando, foi mudando e hoje em dia, andamos por conta, como diz o ditado”.

No caso de Rotil Pereira, ele teria sido, durante o final da escravidão, homem de confiança do fazendeiro e se tornado capitão-do-mato, já que:

esses cativos possivelmente trabalhavam em funções privilegiadas – domésticos, supervisão, feitoria etc. -, aos quais a ordem escravista oferecia condições de vida e estabilidade superior ao quilombo. A história está repleta de exemplos de facções dentro da mesma classe, lutando uma contra a outra, atendendo determinações de seus opressores. No feudalismo, mercenários lutam contra os servos; no capitalismo, policiais lutam em determinadas circunstâncias contra trabalhadores. Por que cativos que recebessem privilégios não lutariam contra fujões e quilombolas? O ofício de capitão-do-mato foi preenchido não raro por ex-cativos (FIABANI, 2005, p.210).

Afirma seu Valter Pereira, neto de Rotil: “Ele era de Itaqui, ele era o capataz do patrão, o patrão mandava buscar o escravo e ele ia buscar o escravo”. Talvez por isso, no final do regime escravista, Rotil Pereira tenha se deslocado para Alegrete, já que, para a época, era local bastante distante. Também para fugir desse passado, veio morar no Dr. Dariano, e depois, trabalhou e ficou sócio de Alcides da Rosa Néri, teve 21 filhos.

Embora a historiografia oficial do Rio Grande do Sul, durante muito tempo, tenha subestimado a presença de mão-de-obra negra na área rural, dominada pelas grandes

estâncias criadoras de gado, em formação a partir do séc. XVII, já há décadas esta visão preconceituosa e ideologizada de nosso estado começa a ser contestada. Segundo pesquisa feita por Graziela Bonassa, na região da fronteira-oeste do Rio Grande do Sul, onde está situado Alegrete, a população escrava, em 1830, chegou a ser 25% do total da população, ou seja, a mesma média de escravos do estado neste período: “em 1858, 25,1% da população da província era escrava, num contexto econômico consolidado pelo binômio: pecuária-charqueada, dominada amplamente pela classe dos estancieiros” (BITTENCOURT JUNIOR, 2003, p.12).

A pesquisa empreendida por Zarth², junto aos inventários de grandes estancieiros dos principais municípios gaúchos, revelou a recorrente presença de escravos ‘campeiros’ e ‘domadores’ na descrição do patrimônio dos estancieiros escravagistas falecidos. Ainda: o valor monetário atribuído a estes escravos era maior do que o valor atribuído aos demais cativos (RUBERT, 2005, p.32).

Os afazeres agrícolas complementares da pecuária e as lidas domésticas eram, predominantemente, realizados pelo braço negro. Em relação às cercas de pedra que recortam longas sesmarias, quilômetros e mais quilômetros, muitos casos são contados, tanto de enterro de dinheiro, no tempo das revoluções, como de negros enterrados embaixo das pedras, aqueles que morriam de fadiga e desnutrição. Nessa época, as maiores fazendas possuíam roças de subsistência – feijão, mandioca, milho, etc. Os alimentos deviam ser beneficiados. Era necessário buscar água nas fontes e cortar e transportar lenha dos matos. As cercas de pedras deviam ser levantadas. Os caminhos, reparados. Fossos deviam ser

² ZARTH, Paulo Afonso. Do arcaico ao moderno: O Rio Grande do Sul do século XIX. Ijuí: UNIJUÍ, 2002.

cavados. Esses duros trabalhos das fazendas eram monopólio servil (MAESTRI, 1994, p.78).

2.3 Os efeitos das políticas públicas na configuração da identidade

Para responder à problemática desta pesquisa, ou seja, quais os efeitos da política pública RS/RURAL na configuração da identidade da comunidade remanescente de quilombo do Angico, em Alegrete/RS, é importante destacar que, em 2004, houve a identificação e o início da aplicação dos recursos do projeto nesta comunidade. Excepcionalmente, a política pública chegou antes de eles se reconhecerem como remanescentes de quilombo, já que, anteriormente, identificavam-se somente como a comunidade de negros do Angico.

Esse debate faz parte da tentativa de responder a seguinte questão: como novas identidades ou identidade locais estão emergindo e se consolidando hoje, num mundo onde a globalização “impõe” valores homogeneizantes. Outra questão teórica que se busca equacionar é a de que não é possível dispensar no mundo social (principalmente, na realidade brasileira) o conceito de raça, quando grupos sociais, como o do Angico, identificam-se a partir de marcadores direta ou indiretamente derivados dos efeitos do racismo, portanto, quando a categoria social de raça tem uma existência nominal efetiva.

O que está em jogo é saber por que a comunidade do Angico, que não se reconhecia como quilombola, e sim, como “os negros do Angico”, num determinado momento, começa a achar que ser quilombola é bom e decide se identificar como tal.

Duas questões são fundamentais para entender a emergência de novas identidades num mundo globalizado, uma é o fator local “ele resiste ao fluxo homogeneizante do universalismo com temporalidades distintas e conjunturais” (HALL, 2003, p.61), e outra questão são as estratégias de “diferença” que “impedem que qualquer sistema se estabilize em uma totalidade inteiramente saturada. Essas estratégias surgem nos vazios e aporias, que constituem em sítios potenciais de resistências, intervenção e tradução” (HALL, 2003, p.61).

Esse “localismo” não é um mero resíduo do passado. É algo novo, encontra-se aqui o “retorno” do particular e do específico – do especificamente diferente – emergem outras visões de mundo, proporcionadas por uma margem de liberdade, mesmo que limitada pela globalização hegemônica. O local permite a ação dos dominados, dentro desse espaço, a diferença ganha visibilidade, designação, identidade. O referencial teórico de Bourdieu (1989) ajuda a compreender a emergência de novas identidades:

a história objetivada, institucionalizada, só se torna atuada e atuante, se o posto, ou a designação, ou a identidade em causa encontra quem a ache interessante e nela veja vantagens, mas também que nela possa se reconhecer para se responsabilizar por ela e a assumir, fazendo com que os agentes ou grupos entrem na pele do personagem social que deles se espera e que eles esperam de si próprios (BOURDIEU, 1989, p.87).

Que dimensões objetivas possibilitaram a identificação como quilombolas? Sendo a identidade étnica uma construção relacional, para que uma comunidade se apresente como

quilombola, é necessário que carregue os traços do segundo tipo, isto é: a) é necessário que, no interior do grupo, se tenha uma percepção de concepções de mundo distintas do universo social circundante e que se tenham arraigadas pretensões de distinção étnica em relação ao entorno; b) no interior do grupo é necessário ainda que existam redes de relações de sociabilidade que conformam uma economia de reciprocidade e que subordina formas instrumentais de racionalidade à normatização pelo grupo das possibilidades de acesso a recursos e definições identitárias de dimensões coletivas; c) que possa se inserir em um campo de etnicidade em cuja gramaticalidade faça sentido o contraste quilombolas / não quilombolas; d) com relação ao entorno, é ainda necessário que a comunidade carregue princípios de fechamento simbólico, como é o caso do esquema genealógico que permite a reivindicação de uma ancestralidade comum, exclusiva e territorializada.

Essa é a dimensão da história objetivada, é o que faz com que seja possível a identificação como quilombolas por parte de autores externos. Existe, então, uma relação objetiva entre a situação social, a etnia e o termo quilombola. A política pública do RS/Rural, ao trazer recursos para serem aplicados na comunidade, estimulou a dimensão subjetiva da identidade quilombola “fazendo com que os agentes ou grupos entrem na pele do personagem” – seguindo os termos de Bourdieu (1989, p. 87).

Sobre a configuração da identidade quilombola, na versão dos mediadores, Carlos Eduardo Sotergaray (técnico da EMATER), um dos responsáveis pelo projeto RS/RURAL, diz que:

no início do trabalho, eles não usavam esse nome quilombola, mesmo após o reconhecimento da antropóloga Rosane Rubert, até porque eles achavam o nome meio pesado, e eles não sabiam, na verdade, o que era

quilombola. Quando se começou a trabalhar isso, mostrou-se o RS-RURAL Quilombola e, numa palestra, mostrou-se o que era um quilombo, porque se estava resgatando este termo, e, também, a intenção de aplicar recursos como forma de resgatar a dívida que os governos têm com essas comunidades. Então, eles começaram a usar a palavra e hoje a aceitam muito bem. Se alguém chegar lá e perguntar onde fica o... 'ah! o quilombo, os quilombolas', eles mesmos se identificam.

É importante ressaltar o papel desempenhado pelos militantes sociais aí referidos pelo técnico, no exercício de constituição, de consagração e de divulgação de novos ideais, novas metas, novas formas de organização coletiva, e, fundamentalmente, no resgate de fragmentos de sua história. “É um trabalho agregado em torno de alianças estabelecidas por redes de instituições ou movimentos associativos” (NEVES, 2005, p. 03).

Se, no início, a identidade quilombola foi uma estratégia utilizada pela comunidade do Angico para acessar recursos, também é fundamental ressaltar que, a partir do conhecimento do significado de remanescente de quilombos, a comunidade se reconheceu, se identificou, passou a ser motivo de orgulho introjetar essa identidade, como um prolongamento e complementação da identidade negra. Isto salienta a importância de um processo formativo, funciona como resistência cultural, são as formas subalternas e as tendências emergentes que escapam do controle da tentativa homogeneizante da globalização.

A aliança entre instituições e movimentos sociais concretizou-se quando a ONG Movimento de Consciência Negra Palmares realizou uma oficina de formação e de fortalecimento da organização quilombola na comunidade, onde, a convite desta, na ocasião, também estiveram presentes pesquisadores, representantes da Emater, do Movimento Negro local e do CODENE. Houve ampla participação dos integrantes da

comunidade, pois todas as famílias que fazem parte do projeto estavam representadas e houve grande envolvimento das famílias inteiras na discussão.

Em dois dias de oficina da ONG Palmares, foi trabalhada a legislação, a partir da Convenção 169 da OIT – Organização Mundial do Trabalho – e do Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que diz; “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Segundo o Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas – NUER - esta legislação:

está distante de ser a melhor resultante produzida pela conjunção de forças dos assessores-teóricos, dos trabalhadores-práticos e da pujança e combatividade do Movimento Negro. No entanto, é com isso que podemos contar. Trata-se de uma representação daquilo que fomos capazes de reproduzir, ao mesmo tempo em que, pedagogicamente, sinaliza para onde devemos dirigir nossos esforços.

Portanto, a nova ordem constitucional abriu espaço para a elaboração de políticas compensatórias que defendam os direitos sociais de populações marginalizadas e que garantam o cumprimento de acordos internacionais dos quais o Brasil é signatário.

Trabalhou-se a história do Brasil na ótica dos explorados e suas lutas de resistência, a escravidão, os quilombos, a luta e a trajetória do Movimento Negro: “com o surgimento de uma consciência negra, como parte de um processo maior de organização política, a partir da década de 1980, os quilombos rapidamente passaram a gozar de uma nova visibilidade política” (LITTLE, 2002, p.14) e passaram a interessar vários estudos acadêmicos, juristas, procuradores, etc, reforçando que o acesso às políticas públicas não

constitui uma dádiva, e sim, um longo trajeto de lutas dos movimentos sociais, especificamente, do Movimento Negro.

As tarefas da ONG são acompanhar e monitorar a aplicação da legislação e a implantação das ações de regularização fundiária dos territórios, prestar assessoria às comunidades e as suas associações para fins de regularização fundiária, implantar etapas do processo mediante convênios com órgãos responsáveis. A função da ONG é funcionar como “animador” cultural/étnico, para tanto, utiliza-se de intelectuais orgânicos (na concepção de Gramsci) formados no e pelo movimento negro, e fazendo beneficiar as populações das quais eles consideram e são vítimas históricas.

2.4 As interações sociais com as demais comunidades

Essa nova categoria social e jurídica de remanescente de quilombo é fortalecida quando a comunidade é convidada a participar de encontros junto a outras comunidades quilombolas, em outros municípios, ou quando a comunidade recebe visita de fora.

Os quilombolas do RS estão construindo alternativas de organização, como uma associação riograndense de quilombolas, ou seja, há a tentativa de construção de um campo político de representação quilombola. A comunidade quilombola do Angico, da cidade de Alegrete, tem participado nos seminários, fóruns, cursos e encontros estaduais. A análise,

nesse capítulo, visa a apreender o quanto esse tipo de atividade fortalece a identidade quilombola.

O tecido que se desdobra da trama de conexões entre representantes de diversas comunidades, agenciamentos de ONGs e representantes de agências do Estado, constitui a questão quilombola como arena específica da sociedade civil. Pelos jogos recíprocos de reconhecimento, aproximação e distintividade, essa instância funciona como superfície de emergência de etnicidades quilombolas na esfera pública nacional. Sob as formulações jurídicas nacionalmente pertinentes, as etnicidades já previamente constituídas se apresentam como partes do cenário democrático e plural da nação. Um conjunto de comunidades, carregando histórias, similaridades e singularidades, atesta a reivindicação étnica quilombola e se apresenta como um espaço público de triagem e constrangimentos. As lutas pelas definições legítimas da identidade quilombola no interior desse espaço testemunham as identidades autoconstituídas coletivamente.

Não se pode, sem o descarte do tipo de material analítico resultante de tais encontros, constatar que a identidade negra ou quilombola é uma imposição de mediadores externos. Esses encontros têm reafirmado a identidade negra e constituído a categoria social de remanescente de quilombos, como instrumento de luta e de resistência à hegemonia cultural, social e econômica. Isso demonstra que a globalização não é um processo natural e inevitável. As oficinas, os seminários, a constituição do campo quilombola se constituem naquilo que Stuart Hall denomina a “proliferação das diferenças” (HALL, 2003, p.60).

Para Carlos Eduardo Sotergaray, da Emater, nunca se falou tanto em quilombola como nestes dois últimos anos, praticamente todos os escritórios da EMATER estão

trabalhando ou vão trabalhar com projeto para quilombola. Na Região da Campanha e Fronteira Oeste, achava-se que não existiam. Com a participação na reunião da ONG Palmares e no encontro em Porto Alegre, as pessoas começaram a falar mais sobre o tema, a reconhecer as características em outras comunidades, a querer reuni-los para que também requisitem seus direitos.

A comunidade já participou de dois encontros, um em Osório, na localidade de Terra de Areia, onde foram oito pessoas da comunidade, e outro em Porto Alegre. Os quilombolas comentaram que, nos encontros, sentiram-se muito bem perante outras comunidades. Todas têm o objetivo de, através das políticas públicas, melhorar suas condições de vida, tanto a condição econômica, quanto a social. Os quilombolas, nesses encontros, estão “descobrimo” direitos e impondo revisões e novas hermenêuticas para o texto maior da nação, nomeadamente no que tange a direitos territoriais.

No seminário estadual do RS/RURAL, o técnico da EMATER, Edson Dornelles, destacou a participação de Marcos César (vice-presidente da Associação Quilombola do Angico) por suas colocações, pela facilidade de expressão, de oratória, pois eles estão ávidos para se desenvolver. Como mediador, ele diz esperar que essas famílias consigam avançar no seu bem-estar e de toda a comunidade.

Para muitos dos quilombolas, as saídas para os encontros e seminários foram suas primeiras viagens, Estela Adriana Veiga Pereira, secretária da associação, diz já ter andado em um seminário em Capão da Canoa, junto com um grupo da comunidade, achou ótimo, foram todos de micro-ônibus. No encontro, falaram sobre o Morro Alto, explicaram que eles estão brigando por terras tomadas pelos ricos. Havia gente de Martimianos, Bagé, São

Sepé e de muitos outros lugares. Ela ainda afirma que, com certeza, gostariam de participar de outros encontros, de fazer novamente esses intercâmbios entre as comunidades quilombolas e comenta que foram bem recebidos.

O seminário em Canoas, conta Luciele da Silveira Pereira, foi maravilhoso porque conheceram muita gente, aprenderam sobre a história do negro brasileiro, seu sofrimento e coragem. Valter Pereira diz que, a partir de então, começou a conhecer melhor sua história, teve muito reconhecimento, realmente entenderam o que era a raça negra. Marcou-o muito a importância da união do grupo, trouxe informação para a comunidade, “aquilo que não se enxergava, se percebeu lá, unido”. Viu força, bastante ânimo e uma união incrível que até nem pensavam em conhecer, como a experiência de uns quilombolas procurando os outros, não pareciam desconhecidos, sentiam-se como conhecidos, com amor, com carinho, sentiram-se como gente.

Mesmo constrangido “com aquele mundo de gente”, já que nunca tinha participado de algo assim, seu Valter, no início, achou meio difícil, mas “devagarinho, foram me pesquisando, me procurando, aí eu fui entrando na realidade que eu tinha que falar e dizer alguma coisa”. Disse no que trabalhavam, que moravam na zona rural, longe da cidade, e essa era uma das dificuldades, que necessitavam de um centro comunitário, para ter mais união, mais um emprego, um serviço a mais, que suas famílias precisavam, porque envolveriam todos, homens, mulheres e crianças. Também denunciou a falta de mais oportunidades de estudo, pois o pólo no Angico só tem o primeiro grau, embora seja um pólo bastante avançado, foi montado pela comunidade e pela prefeitura, (a comunidade tem

60% no pólo e a prefeitura, 40%). Houve, no encontro, promessa de empenho para estarem mais próximos da comunidade.

Outra que saiu da comunidade pela primeira vez foi dona Emília Janete Santos da Silveira, ela lembra que a ida para Capão da Canoa atrasou um pouco, porque aguardaram o pessoal em Uruguaiana, mas a espera compensou pelo que ouviu lá e pela recepção que tiveram, todos se reconheciam como quilombolas, mas não eram somente os da raça negra que estavam lá e ainda havia gente de vários estados. Seu Valter Pereira, o presidente dos quilombolas do Angico, apresentou os que foram e falou sobre eles. Na volta, organizaram reunião na escola.

O vice-presidente, Marcos, diz ter sido o mais votado para a viagem de formação, mas afirma que há pessoas que querem sair para passeio, não para um compromisso, querem sair para conhecer outros lugares, passear e, quanto ao trabalho, elas não desenvolvem, por isso está fazendo “a coisa ao contrário”. Se a pessoa não está lá para desenvolver um trabalho e para participar, então ela não pode sair, é uma forma de fazer a pessoa entender que para ela poder viajar, representar a comunidade, ela precisa estar sabendo tudo que acontece lá, portanto deve estar envolvida. Enquanto seu Valter está licenciado, o vice diz fazer dessa forma a escolha dos representantes para as viagens, a fim de que as pessoas participem, se entrem no trabalho para poderem ter o direito de sair, é uma forma de elas trabalharem.

Essas afirmativas respondem a terceira hipótese em relação à construção das identidades, no caso da identidade de remanescente de quilombos – as modificações dar-se-ão mais intensamente se a comunidade se relacionar com outras comunidades quilombolas,

o que fortalece suas estratégias de resistência, reinventa a identidade e possibilita apropriar-se da política pública.

2.5 Organização da Associação Quilombola do Angico

Para a sua efetivação, o Projeto RS/RURAL requer que haja uma representação coletiva das comunidades quilombolas, no caso do Angico, foi formada a Associação da Comunidade Quilombola do Angico, que funciona como uma espécie de corretora de desenvolvimento:

a função de corretagem pode também ser assegurada por um coletivo, uma associação, uma instituição, ou mais exatamente, pelos líderes de uma associação ou uma instituição, tendo em conta que, num coletivo qualquer, os animadores, ou os responsáveis desempenham um papel eminente que transforma simplesmente os membros em fazer-valor (desenvolvimento) [faire-valoir] (SARDAN, 1995, p.164).

Um dos técnicos da Emater, Carlos Eduardo Sotergaray, relata:

para eles acessarem aos recursos do RS-RURAL, precisavam ter um representante da comunidade, só o representante, no caso, o seu Valter. Ele foi votado porque tinha carro, portanto ele tinha acesso à cidade e, também, porque a casa dele era central. A partir disso, eles mesmos acharam que era necessário ter uma secretária para quando fizessem reunião, a Estela é a secretária deles, faz as atas, convida, organiza. Optaram por ter um tesoureiro, porque precisavam ‘fazer caixa’, já que o centro comunitário, localizado na propriedade de um deles, teria luz e precisariam pagá-la, então, fizeram uma ‘caixinha’ para arrecadar o recurso e cada um dá um pouquinho.

Foram-se estabelecendo consensos na formatação da associação, onde as escolhas recaíram naqueles que reuniam as condições objetivas para exercer as funções: ter carro, ter acesso à cidade, morar num local estratégico (central) na comunidade, saber escrever bem para fazer as atas.

Hoje eles fazem rifa, fazem reuniões no final de semana, fazem jogo de futebol para arrecadar recursos para a associação. Essa associação não nasceu (só) de uma imposição do programa, diz o técnico Carlos Eduardo Sotergaray, da EMATER:

o programa precisava de um representante que assinasse a documentação, ela nasceu, também, de uma necessidade, para que eles pudessem trabalhar em conjunto, pois se isso não acontecesse, como é que, de forma desorganizada, eles iam acessar esses recursos públicos? Eles precisavam dar a resposta também em termos de organização. Hoje, eles podem comprovar quantas reuniões fizeram, pois há atas com as datas das reuniões, as assinaturas e a prestação de contas do quanto há em caixa, se precisar fazer uma viagem. Há pouco tempo, fizeram a rifa de uma ovelha para pagar o pedreiro que fez a reforma de um banheiro e o morador não tinha condições de pagar, então, é interessante ver que eles estão se organizando, e isso saiu de uma necessidade.

O objetivo deste tópico de análise é o de correlacionar as transformações ocorridas na comunidade às transformações identitárias. Nesse sentido, verifica-se a emergência do que, com Boltanski e Thévenot³, poder-se-ia chamar de uma cidade cívica, que se hibridiza com os compromissos próprios da cidade doméstica previamente existente. É na associação que as tensões entre esses dois grandes princípios de justiça (o doméstico e o cívico) ficam mais evidentes e exigem maiores negociações.

³ Seguimos aqui o modelo de Economias da Grandeza (Boltanski & Thévenot, 1991) que se funda sobre a hipótese de uma competência de justiça das pessoas comuns e que se revela nas tramas das disputas por justificação. Sob essa abordagem, as disputas por justiça constituem a trama do universo social e a inter-compreensão passa por tentativas de justificação.

Essas tensões ficam particularmente evidentes no caso de dois vizinhos cujas mulheres são irmãs. Os dois (os cunhados) “não se dão”, e as mulheres são amigas. Às vezes, quando um não vai à reunião, as mulheres vão e pegam as informações normalmente. Deve-se ressaltar a participação efetiva das mulheres, sendo elas muito mais assíduas do que os homens:

todas as sociedades são perpassadas de conflitos. O conflito, por conseguinte, é um elemento inerente a toda a vida social (...) as sociedades, sejam elas pequenas, sejam elas desprovidas de formas institucionalizadas de governo, são divididas e clivadas (SARDAN, 1995, p.176).

Sobre o funcionamento da associação, o técnico Edson Dornelles, da EMATER, afirma que

“como em todas as associações, há um grupo atuante. Agora eles estão se reunindo semanalmente, na unidade de artesanato, discutem as questões, trocam informações e idéias, estão na fase de implantação do projeto, e o presidente não está só, ele tem uma diretoria bem parceira, bem participante, juntamente com os demais membros da comunidade. Ainda há muito a avançar, mas avançaram muito, pois eles não tinham identificação nenhuma, não tinham nenhum pensamento de organização social, era um núcleo que estava ali, e hoje já se sentem como comunidade, participando, eles já têm um objetivo, estão com uma visão de crescimento, buscam melhoria da vida social, econômica, ambiental, é um processo educativo lento”.

Identificação eles já tinham, pois eram conhecidos como os negros do Angico, a “raça negra do Angico”, o que não havia era uma organização formal, institucionalizada. Suas histórias de vida revelam a organização simbólica, das festas, dos bailes, dos mutirões de trabalho coletivo, das trocas de alimentos e de remédios.

Na versão dos mediados, Marcos César Mota dos Santos diz que chegou a ser vice-presidente da associação através do voto, ele e seu Valter. O processo inicial foi organizado

pelo pessoal da EMATER, ele ganhou a primeira vez, mas “deu um problema lá”, e resolveram fazer eleição novamente, houve empate, então resolveram ficar um como presidente e outro de vice. Ele diz ter aceitado sem saber muito bem “em que barco estava entrando”, mas entrou para colaborar com a comunidade, os outros cargos foram escolhidos por indicação.

O fator que foi levado em conta pelos organizadores do processo eleitoral para refazer a primeira votação, embora não se tenha explicitado, foi a condição de o Marcos César ser forasteiro, pois se agregou à comunidade pela aliança matrimonial, não sendo um afrodescendente (o que não impede que hoje se auto-identifique como quilombola). Esta representação, segundo os avaliadores externos – os agentes de desenvolvimento – estaria fora do protótipo pré-concebido de remanescente de quilombos, de difícil justificativa (segundo eles) perante a agência de desenvolvimento, o que poderia colocar em risco a aprovação do projeto.

Retomando a discussão da categoria social de raça, a identidade da “raça negra do Angico” é o que caracteriza a sua representação, funciona como um princípio estruturante, basilar, que é reivindicada pelo próprio grupo, portanto, “raça” funciona como organizador do mundo social, e este reconhecimento de identificação e de representação do grupo, é acatado pelos agentes externos, o que reforça a tese de “raça” como categoria analítica, e, por outro lado, refuta a tese de que a categoria “raça” já não tenha utilidade prática ou teórica no mundo globalizado.

Na eleição para um coletivo, evidencia-se a correlação de forças, a representação social de um coletivo é disputada, pois promove, projeta trajetórias sociais,

as lideranças adquirem capital social, trata-se de poder, influência e de referência política da comunidade perante a sociedade política “exterior”. Para seu Valter Pereira, presidente da associação, a mesma surgiu a partir do momento em que foram procurados pela DCM (Departamento de Comandos Mecanizados – da Secretaria da Agricultura) e pela EMATER, quando discutiam o poço artesiano. As primeiras reuniões foram na casa do seu sogro, o seu Alcibíades de Oliveira Barros, e depois, passaram a procurar o pólo do Angico, que os apoiou, o diretor liberou um salão, umas três ou quatro reuniões feitas pelo seu Edson Dornelles com a comunidade e todo o grupo da EMATER.

Na terceira reunião, ele disse que precisariam fazer uma associação, montar um grupo, escolher um líder para registrar, “fazer os papéis todos” e ir à cidade. Quando ele retornou, na quarta reunião, perguntando quem seria o presidente, uma prima do seu Valter o indicou, enquanto a comadre Eva sugeriu o Marcos. Então, seu Edson fez um quadro para cada nome e todos foram votando, seu Valter diz ter vencido por dois votos, por isso é presidente e o Marcos, como sugeriu seu Edson, foi convidado para ser vice. Juntos, procuraram fazer tudo, reunião com a comunidade, receber o material do projeto e montar o resto do grupo.

Toda a comunidade foi reunida, seu Valter ia escolhendo e os demais concordando: escolheu a prima Estela para secretária, a Cleide Lunara, para segunda secretária, sua esposa para primeira tesoureira e convidou a Aninha, esposa do Marcos, para segunda tesoureira. Janete e Sidnei para fiscais.

Neste capítulo, pretende-se demonstrar que a intervenção de militantes do movimento negro no processo de organização e de articulação política da comunidade

permitiu a emergência de uma cidade cívica, para retomar a conceituação de Boltanski e Thévenot (1991). A insistência dos agentes que se apresentavam como representantes do movimento social, no sentido de que a comunidade começasse a se organizar na busca sistemática e orgânica de instrumentos políticos e jurídicos para a reconquista de seus direitos históricos, foi traduzida, internamente, por um sentido de avaliação da capacidade das lideranças locais de buscarem projetos, de programarem dispositivos de geração de renda, de se articularem a todo um conjunto de intermediários.

Às relações sistemáticas de reciprocidade baseadas no parentesco, na vizinhança e na amizade, sobrepõem-se novos princípios de avaliação de desempenho, competência e sentidos de justiça. A constituição de uma diretoria de associação reclama uma nova rede local de inserção. Novas experiências políticas possibilitam alianças inusitadas ou reforçam as previamente existentes. A cidade doméstica, previamente existente, e a cidade cívica, em constituição, tornam-se dois universos em que os atores locais transitam em busca de justificção para melhores enquadramentos em sentidos de justiça para suas ações e aspirações.

3. POLÍTICAS PÚBLICAS: O PROGRAMA RS/RURAL

São muito recentes as políticas públicas destinadas às comunidades remanescentes de quilombos e é importante destacar que elas são fruto de um longo processo de lutas dos movimentos negros brasileiros. Somente em 1995, o Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas (NUER), da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), iniciou um primeiro levantamento dos territórios negros da Região Sul do Brasil, empreendendo visitas exploratórias em algumas comunidades do RS. Foi a partir deste levantamento, que, no ano de 2001, efetuou-se uma parceria entre a Fundação Cultural Palmares e a Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social do Estado do Rio Grande do Sul, viabilizando a realização de laudos técnicos em seis comunidades (Casca, Arvinha, Mormaça, São Miguel, Martimianos e Morro Alto) (RUBERT, 2005, p. 17).

Mas, é a partir de 2001, que, efetivamente, os recursos do RS/RURAL começam a chegar às comunidades. No seminário de avaliação do RS/RURAL, realizado em maio de 2005, o Secretário Executivo do Programa, Jair Seidel, expôs o montante de recursos do programa destinado às comunidades remanescentes de quilombos, em torno de 4,5 milhões de reais, dos 100 milhões de dólares do total do convênio RS- BIRD, já que o programa

atende também a outros públicos, como agricultores e pecuaristas familiares, pescadores, indígenas e assentados.

Tabela 1

Distribuição dos recursos do RS/RURAL para as comunidades quilombolas

Ano	Nº de comunidades	Valor	Média p/família
2001	01	83.802,12	952,37
2002	05	450.573,63	1.412,46
2003	34	3.317.341,67	2.837,76
2004	08	537.910,57	2.501,91
Total	48	4.389.633,99	2.882,23

Fonte: Estado do Rio Grande do Sul – Secretaria de Agricultura
Seminário de Avaliação do RS/Rural 2005

Resultado: Comunidades atendidas – 48

Famílias atendidas – 1.523

Total dos recursos – R\$ 4.389.633,99

Média por família – R\$ 2.882,23

O projeto RS/RURAL é dividido em três partes: manejo de recursos naturais, geração de renda e estrutura social básica. Iniciou-se o projeto, ouvindo o que a comunidade desejava. Na fala do agente, a ênfase participacionista é sempre ressaltada, ou seja:

o caráter participativo das populações alvos desses programas, conforme exige o modelo de etnodesenvolvimento, já indica claramente ser ele um pré-requisito indispensável se deseja estimular mudanças pela via do

entendimento entre as partes, o que significa dizer pelo caminho da negociação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p.218).

A Emater/RS-Ascar é a instituição (agência de desenvolvimento) credenciada junto ao RS/RURAL para elaboração dos projetos e a responsável pela assistência técnica. O programa desenvolve ações, projetos, capacitações e estudos direcionados a comunidades rurais de todo o Estado, onde há maior concentração de pobreza e problemas de degradação ambiental. O RS/RURAL estimula a geração de renda através da utilização e do manejo adequado dos recursos naturais e apóia a implantação de obras de infra-estrutura social básica, familiar e comunitária, possibilitando aos beneficiários o acesso a bens e a serviços.

Na Comunidade Quilombola do Angico, os recursos do RS/RURAL são destinados para infra-estrutura básica familiar, com melhoria das moradias, principalmente, através da aquisição de latas de zinco para trocar as coberturas das casas, que são hoje tapadas com capim santa fé e da aquisição de madeira (tábuas) para a reforma das paredes. Em todas as casas, haverá construção de banheiro e de fossa séptica, atendendo ao enfoque ambiental. Há, também, destinação de recursos para geração de renda, principalmente, com investimento em hortas caseiras, horto de ervas medicinais comunitário, artesanato em lã com cursos profissionalizantes, aquisição de animais domésticos (ovinos) e construção do centro comunitário, que servirá para a sede da Associação, como local para reuniões, seminários e cursos profissionalizantes, bem como, local de venda de produtos produzidos na comunidade, principalmente, derivados da lã.

Neste capítulo, busca-se demonstrar que há um esforço dos mediadores para construir uma metodologia participativa na comunidade quilombola do Angico. Num

segundo momento, demonstra-se que a possibilidade de haver participação dos mediados não evita a violência simbólica.

Para pensar as relações entre mediadores – agentes de desenvolvimento, técnicos da EMATER, e os mediados - os beneficiários das políticas públicas, os quilombolas, toma-se como base teórica uma discussão em que duas correntes da sociologia moderna se contrapõem. Uma coloca ênfase nos processos comunicativos, dialógicos, é representada por Cardoso de Oliveira (2000) que faz uma releitura de Habermas (1970), e a outra corrente coloca ênfase nas relações de força e violência simbólica como uma constante dos atos comunicativos, representada aqui por Neves (1998), que faz uma releitura de Bourdieu (1981) para a atuação dos mediadores na implantação de políticas públicas para agricultores.

Mesmo se tratando de perspectivas epistemológicas diferenciadas, o esforço se dá no sentido de demonstrar que, no caso da comunidade de Angico, é possível que tenha se estabelecido uma arena, simultaneamente, dialógica e de violência simbólica. A par da dimensão de desapropriação, quanto aos quilombolas, dos instrumentos de reflexão e intervenção política sobre o processo, nos termos de Cardoso de Oliveira, “estaria ocorrendo aquilo que os hermeneutas chamam de ‘fusão de horizontes’” (2000, p.219). Esta é uma categoria analítica utilizada para determinar o produto de uma “negociação” de interlocutores imbuídos de uma ética discursiva. Apesar da preocupação ética dos mediadores, a violência simbólica se correlaciona à ausência dos mediados nas demais esferas de elaboração das políticas públicas, o que determina uma adesão espontânea ao projeto recebido como uma dádiva.

Credita-se a violência simbólica ao fato de que os quilombolas não estão representados nas macro e meso esferas onde são pensadas e elaboradas as políticas públicas de combate à pobreza rural.

É interessante retomar aqui a discussão do primeiro capítulo sobre os efeitos da globalização, no sentido de se “impor” valores homogeneizantes, um sistema de poder assimétrico, que supõe uma estandarização e uma padronização das culturas minoritárias, neste caso, “universalizadas” sob a categoria “pobreza”. Em contrapartida, o local aparece como um espaço de resistência, de referências, de “marcar diferenças”, onde a participação do grupo possibilita reafirmar sua identidade negra e acrescentar a ela a identidade de remanescente de quilombos. Este é o paradoxo da globalização, um processo hegemônico, mas que “não pode saturar tudo dentro de sua órbita” (HALL, 2003, p.58).

No tocante a políticas públicas, projetos de combate à pobreza rural, dos quais fazem parte as comunidades quilombolas, têm sua elaboração na mesoesfera representada pela rede em que o Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD) está inserido e se conecta com a macroesfera dos governos locais, no caso, o do Estado do Rio Grande do Sul. Em ambas as instâncias, os quilombolas não têm representação enquanto etnicidade diferenciada constitutiva da pluralidade cultural da nação. O projeto RS/RURAL é uniformizado para os públicos especiais como os agricultores familiares, agricultores assentados, povos indígenas, pescadores profissionais artesanais e comunidades remanescentes de quilombos. Parte-se de um núcleo comum de demandas sem se levar em conta as especificidades dos públicos-alvo.

A desapropriação dos instrumentos de intervenção política para a adequação dos projetos pode ser visualizada na ausência de organização de um campo quilombola representativo, referendado no modelo de desenvolvimento alternativo – etnodesenvolvimento. No inverso, tratar-se-ia de colocar frente a frente representantes do Estado e das Comunidades Remanescentes de Quilombos, no caso de aplicação de uma política pública em nível nacional, respeitando as peculiaridades regionais/locais, “não há dúvidas de que o Estado não só poderia, como deveria - em meu modo de ver - contribuir para fortalecer o campo [quilombola] (no sentido de campo político) (...) com sua indispensável autonomia” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p.222).

3.1. A tentativa de construção de uma comunidade de comunicação

No nível micro, nível local, na comunidade quilombola do Angico, desde o início do Programa RS/Rural, há um esforço dos mediadores em constituir uma comunidade de comunicação, em estabelecer uma relação simétrica, em incentivar a participação, em levar em conta os saberes locais, ou seja, a idéia de instalar de fato uma metodologia de participação, um espaço que possibilite a constituição de uma cadeia de interesses (Callon, 1989) de mediados e mediadores, a possibilidade de uma negociação, em alguma medida, um espaço de “fusão de horizontes” (Cardoso de Oliveira, 2000, p.219), fusão esta que é um espaço de interseção, de interação, um terceiro espaço, que não

seria nem a perspectiva dos quilombolas, nem a perspectiva dos mediadores, mas o resultado da existência de diálogo.

O conceito de fusão de horizontes é uma questão central na hermenêutica de Gadamer (2002). Ele defende que “a compreensão é um processo dialético em que o intérprete e o interpretado participam”. Para Gadamer, “a noção de que o sentido de ambos os participantes se funde para criar a interpretação é essencial para uma compreensão do fenômeno da compreensão humana” (HEKMAN, 1986, p.253). Os seres humanos se entendem uns aos outros, portanto há possibilidade de se construir uma relação dialógica.

Segundo os quilombolas, inicialmente, eles viam a proposta de vinda de recursos feita pelos técnicos da EMATER com desconfiança, até duvidavam dela, “mas tudo foi bem explicado”. Nas primeiras reuniões, quase ninguém falava, porém os técnicos perguntavam e insistiam para que todos falassem.

Quando os técnicos da EMATER incentivam os quilombolas a falar, a dar opinião, eles estão realmente se esforçando para a constituição de uma comunidade de comunicação ou estão estruturando um mercado lingüístico em que monopolizam os mais proeminentes recursos simbólicos? Para que se trate efetivamente de um diálogo interétnico, onde mediadores e mediados estejam inseridos num mesmo “jogo de linguagem” o pressuposto

(...) está na observância de um acordo intersubjetivo em torno de normas e de regras - explícitas ou implícitas. Em suma, a observância de uma ética, aqui entendida como o dever de obediência às normas instituídas por consensos: a noção de eticidade recobre precisamente isso! Entretanto, para que essas relações dialógicas ocorram num plano simétrico entre os interlocutores – indivíduos e grupos – e mantenham um diálogo livre, sem dominação de um interlocutor sobre outro, elas devem se dar num espaço substancialmente democrático ou

democratizável. É o que nos instrui a teoria habermasiana da 'ética discursiva' (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p.216).

A manifestação de um dos agentes, Carlos Eduardo, demonstra as boas intenções de que está(ao) imbuído(s) para o sucesso do projeto: “para nós, está sendo muito gratificante, porque é um trabalho novo, estamos aprendendo muito com esse trabalho com quilombos, principalmente, com os quilombolas, há os índios, também, e pescadores, são públicos que a EMATER vem trabalhando há muito pouco tempo, é um trabalho que satisfaz mais o ego da pessoa para trabalhar, todo mundo gosta de ajudar alguém, este é um trabalho humanitário que a gente está fazendo e tem que se dedicar”.

Há um esforço muito grande por parte dos mediadores - técnicos em desenvolvimento - em estabelecer consensos e acordos, é assim que eles apresentam seu horizonte de ação para a comunidade quilombola do Angico. A busca de consensos é objetivo máximo de uma relação dialógica. Os mediadores demonstram, constantemente, estar imbuídos da nobre missão de produzir mudanças no sentido da melhoria das condições de vida aos segmentos populacionais rurais reconhecidos como os mais pobres, como é o caso das comunidades quilombolas.

O enfoque de um desenvolvimento alternativo foi a tônica dos discursos dos técnicos da Instituição, responsáveis pela implantação do projeto na comunidade remanescente de quilombos do Angico. A ênfase à participação dos quilombolas no elenco de demandas a serem incorporados no projeto, o respeito a seus costumes e formas tradicionais de produção, sempre na busca de estabelecer consensos e acordos diante de possíveis divergências permite conceituar o espaço assim criado em Angico como uma comunidade de comunicação.

Esse modelo representa a possibilidade de uma “fusão de horizontes”, de um espaço convergente entre os interesses de mediadores e mediados “onde o tipo de ‘verdade’ alcançável pela comunidade intercultural seria produto de uma ‘negociação’ entre as partes” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 219). Parte-se aqui do princípio de que, sob as disposições subjetivas verificadas no caso em pauta, as possibilidades de constituição de uma comunidade de comunicação é a mesma de qualquer tipo de condição de possibilidade de conhecimento, tanto científico, como popular.

Esse desenvolvimento alternativo buscado pelo programa é aqui denominado de “etnodesenvolvimento” (em contrapartida ao modelo desenvolvimentista), ou seja: “uma política que tem sido difundida em diferentes latitudes do planeta, como uma espécie de solução para um processo de desenvolvimento que não colida com os interesses e os direitos de populações ou povos alvos de programas de mudanças induzidas” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 214).

Esta deveria ser, então, a forma de tratar as comunidades étnicas, mas a plena realização desta concepção de modelo de desenvolvimento fica limitada pela ausência de participação das populações alvo nas instâncias onde são elaborados os projetos de políticas públicas. Ao contrário, criam-se projetos universalmente aplicáveis, o que faz com que, no nível micro, ao mesmo tempo em que há possibilidades de se implantar uma metodologia participativa, também possa ocorrer violência simbólica pela adesão imediata e espontânea dos mediados ao projeto. Uma lógica “natural”, pois lhes são oferecidos recursos e melhorias que, sem uma discussão prévia sob seus pressupostos de justiça social, só podem ser acolhidos como dádivas.

O modelo de etnodesenvolvimento traz à tona a discussão da problemática que alia desenvolvimento e identidade, que são basilares na fundamentação do seu conceito.

o que diz respeito à necessidade de adoção de uma visão interna ou endógena pelos responsáveis de um programa de mudança induzida, a saber, que leve em conta o discurso nativo, seja ele indígena, camponês, [quilombola] ou outro qualquer que expresse as expectativas de setores da sociedade alvo de projetos de etnodesenvolvimento (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p.217).

A identidade negra e os quilombos se constituem em um sistema no qual as dimensões sócio-políticas, econômicas e culturais são significativas para a construção e atualização de suas identidades. Outro conceito intimamente ligado ao de identidade é o conceito de território, que não é apenas uma questão fundiária, mas sim, um espaço geográfico-cultural que tem suas especificidades. Para isso, é necessária a representação do campo quilombola, principalmente, nos projetos de etnodesenvolvimento, que parecem ser difundidos de forma padronizada por todas as partes do mundo.

A minuta do Programa RS/RURAL diz que o mesmo possui uma concepção diferenciada dos programas de crédito. Suas ações estão alicerçadas em uma estratégia metodológica de estímulo à participação e à organização efetiva dos beneficiários e das lideranças locais, na busca de soluções conjuntas. Nas normas de funcionamento do projeto RS/RURAL, destaca-se a participação: “os projetos são elaborados nas comunidades de forma participativa, incentivando a organização comunitária, o associativismo e promovendo ações de capacitação e profissionalização do público beneficiado”.

Na comunidade quilombola do Angico (microesfera), verificou-se um nível significativo de participação dos quilombolas, fizeram-se presentes desde o início da

primeira reunião, durante a montagem da associação e nas reuniões realizadas durante a execução do projeto.

Seu Valter Pereira, presidente da Associação Comunitária do Angico, afirma que a primeira necessidade deles é a água, pois há pessoas que, no verão, têm de arrumar barril emprestado para carregá-la. A segunda maior demanda por recursos visa à construção do centro comunitário. Dona Loreni (envolvida no curso de pele ovina, ensinou a lavar as peles e está fazendo um curso de tecelagem), reclama que ainda não veio todo o material para se montar o tear. A tentativa de incluir prioridades suas no projeto representa “o direito a reivindicar a reordenação social, conforme interesses específicos, [e] deve ser internalizado por aqueles antes encurralados em posições marginalizadas e liminares” (NEVES, 1998, p.152). A fusão de horizontes é uma categoria que permite pensar na criação de um terceiro espaço, um espaço de pressão, onde a reivindicação dos quilombolas pela água é uma tentativa de condução de diálogo, que se realiza de forma satisfatória, pois é introduzida nas práticas do projeto com a concordância dos mediadores.

Quando seu Valter diz que a necessidade maior deles é água, reforça “a tentativa do mediado também tentar reordenar os objetivos da instituição aos seus interesses e saberes mais imediatos, viabilizando a objetivação de suas expectativas, valores e pontos de vista” (NEVES, 1998, p.148). Isso só é possível porque existe um espaço de participação direta dos mediados.

Desde a perspectiva do mediador Edson Dorneles, houve um consenso sobre o que eles precisavam: rede de água, melhoramento das casas, unidade sanitária, fossas sépticas e sumidouros. Na geração de renda, queriam hortas (a maioria não tinha nenhuma), e o

incentivo mais forte foi direcionado para utilização dos ovinos e da lã. Também não tinham um local para se reunir, para trabalhar, para produzir, então optaram pela construção da unidade de artesanato, ou seja, um galpão de 48 metros quadrados, com as condições necessárias. Neste local, foi construída uma unidade sanitária, com estrutura para ampliação, onde, futuramente, será feita uma cozinha e um quarto para os instrutores terem um local onde parar, quando forem ministrar os cursos, já que, no momento, eles têm que ficar em casa de alguns deles e “em condições um pouco difíceis, sobrecarregando praticamente um produtor”.

As esferas macro e meso determinam o elenco de opções do programa. No nível micro, existe a possibilidade de participação dos quilombolas, mesmo que de forma limitada pelas esferas superiores. Nas discussões ocorridas nas reuniões sobre o projeto, afirma o técnico da EMATER, Carlos Eduardo Sotergaray:

foi definida a construção de uma unidade de artesanato para eles acessarem ao conhecimento e melhor aproveitarem o que dispunham no momento. Já receberam o material de artesanato e hoje estão realizando o quarto segmento do curso, são dois cursos de curtimento de pele ovina com tanino, visando a proteção do meio ambiente, por isso o tanino e não o cromo. Estão na segunda etapa do curso de fiação e tecelagem, já produzindo as peças mais simples, como, por exemplo, o xergão que utilizam no seu trabalho diário

Por isso, tanto a elaboração do projeto, como sua colocação em prática, pressupõe interligações de mundos diferenciados por saberes especializados.

No tocante à formação e à capacitação, deu-se ênfase ao aprimoramento através de cursos de artesanato com lã, haja vista ser uma prática desenvolvida há tempos na comunidade, especialmente, pelo seu Paulo Silveira que, com 73 anos, faz questão de

repassar esse conhecimento para os mais jovens. O engajamento dos mediadores aos conhecimentos tradicionais garante maior mobilização e adesão da comunidade, funciona como um facilitador.

Além de participação, outro termo muito usado pelos agentes de desenvolvimento é “meio ambiente”, que funciona como a senha de acesso a uma linguagem universal requerida pelas agências de desenvolvimento social alternativo. Essa linguagem também projeta e valoriza a qualidade do trabalho do mediador perante sua agência e outras instituições ligadas ao desenvolvimento rural, serve como referência de definição para as políticas públicas de caráter sustentável.

Simultaneamente ao aporte de recursos materiais, há um aporte simbólico na forma da identidade de remanescente de quilombos, que reforça para os integrantes da comunidade uma noção de unidade, de trabalho coletivo e realça a auto-estima. Luíza Helena Silveira Domingues diz-se satisfeita porque, pela primeira vez, está fazendo o curso de pelegos. Agradece a oportunidade dada pelo projeto, de serem identificados como remanescentes de quilombo, pois, finalmente, suas casas estão sendo construídas, suas vidas estão melhorando. Seu Valter Pereira reforça o entusiasmo da comunidade que lidera, afirmando que membros dela chegam a procurá-lo para se dizerem satisfeitos com o que já veio, ou para perguntar o que mais está por vir. Ele responde que todos precisam se unir cada vez mais para conquistar mais coisas.

A construção de consensos sobre as necessidades da comunidade não significa a ausência de conflitos e de pontos de vista divergentes, estes afloram no processo de construção de demandas. Isso permite a existência de criação de um espaço convergente a

posteriori, o espaço da fusão de horizontes, onde o que prevalece não é o saber científico do mediador, nem o saber tradicional do mediado, mas sim, um espaço onde há mescla de conhecimentos, eles se completam e se fundem.

Seu Valter, presidente da associação, vem se constituindo como aquilo que Sardan (1995) conceitua como “corretor local de desenvolvimento”, que, implantado numa arena local, serve como intermediário para drenar recurso para a comunidade, é o que detém os contatos estratégicos com quem controla esses recursos, além de, com isso, reforçar suas posições na arena local.

3.2 Violência Simbólica

Fusão de horizontes e violência simbólica são fenômenos contraditórios do mundo objetivo da mediação político-cultural para a implantação de políticas públicas em comunidades minoritárias do ponto de vista étnico. A realização interna de um fenômeno não exclui as causas externas, a ocorrência de violência simbólica que se dá no nível local, na comunidade, é ocasionada por um projeto elaborado em esferas externas, na macro esfera internacional e na meso-esfera estadual, onde não há a participação dos quilombolas.

É importante ressaltar que a violência simbólica acontece no decorrer do processo de implantação da política pública no momento de sua elaboração, onde os públicos alvos não têm representação e não podem incorporar nele suas especificidades, suas diferenças.

Por isso, mesmo com uma metodologia participativa, fica implícita uma violência simbólica.

O modo como as políticas públicas vêm sendo implantadas é o tipo de situação em que “as formas de dominação devem ser legitimadas, reconhecidas como legítimas, isto é, assumir um sentido positivo ou, em todo o caso, tornar-se ‘naturais’, de maneira que os próprios dominados possam aderir à ordem dominante (CORCUFF, 1995, p.57).

Quando os técnicos visitaram a comunidade pela primeira vez, dizendo que estavam trazendo recursos para a mesma, não é difícil perceber, nesse contexto, elementos para uma adesão espontânea, mesmo que, num primeiro momento, tal proposta fosse vista com desconfiança. A divulgação da existência de recursos para a comunidade provoca uma adesão “natural” dos mediados e estabelece uma relação de assimetria. Eles percebem que os técnicos estão trazendo melhorias, parece se tratar de uma dádiva, isso porque os quilombolas não participam nas outras esferas de decisões e nem sabem da trajetória do projeto até chegar à comunidade.

Percebe-se a adesão espontânea por parte dos quilombolas, quando, ao serem questionados sobre os objetivos do pessoal da EMATER, dizem ter sido avisados de que eles teriam à disposição R\$ 3.000,00 “do governo” para cada um resolver os seus problemas, para melhoria do pessoal da comunidade. Os técnicos apresentaram o plano informando onde era possível aplicar esses recursos: reforma de casa, banheiro, caixa d’água, uma bomba d’água, se quisessem.

Os quilombolas poderiam ter percebido a chegada da política pública a sua comunidade como parte da reparação de uma dívida histórica da sociedade brasileira com os negros brasileiros e que essas políticas públicas foram arrancadas pela pressão e mobilização do Movimento Negro. Essa perspectiva chegou mais tarde com a “oficina de capacitação e fortalecimento da organização quilombola”, realizada na comunidade do Angico pela Organização Não Governamental (ONG) Movimento Ecumênico de Consciência Negra Palmares. Este trabalho foi persuasivo no sentido de reafirmar a identidade negra do grupo associada à identidade de remanescente de quilombos, que designa uma concepção de luta por direitos, desmistificando as políticas públicas como dádivas dos governantes, e as confirmando como uma conquista do movimento social, especificamente, do Movimento Negro. Mas, nessa fase, a política pública já havia sido absorvida como uma dádiva, gerando a disposição para o acolhimento de novas dádivas, sob a ética da reciprocidade que gera o sentido de obrigação para com os doadores. A tensão entre esses dois enquadramentos se distribuiu de forma desigual pelos integrantes da comunidade.

Enquanto o processo de reafirmação e reconstrução da identidade negra remanescente de quilombos se constrói, ao seu tempo, os vínculos de dependência são demandados pelos próprios mediados, como se verifica no discurso do agente Edson Dornelles, da EMATER: “eles procuram ficar bastante dependentes, esperando pela palavra, pelo que a gente diz, e a minha postura foi assim, vocês sentem, se reúnam, discutam os problemas de vocês, e nós, se possível, vamos ajudar”. Isso demonstra que, se os quilombolas pudessem estar participando de outras esferas, por exemplo, no

RS/RURAL, discutindo o formulário, como ele deveria ser elaborado, eles não estariam tão dependentes e sob a obrigação da reciprocidade.

Ainda para o técnico, é importante promover uma metodologia participativa: “nós procuramos dar aquela orientação e levá-los para que eles cresçam, para que eles procurem a sua independência, nós não podemos permanecer como tutores, não somos tutores, mas, pela formação deles, pela origem humilde, eles procuram ficar bastante dependentes”.

A pretensão de desenvolvimento alternativo, denominado de etnodesenvolvimento (em contrapartida ao modelo desenvolvimentista dominante), é tomado aqui como um referencial (na acepção de MULLER e JOBERT, 2002). Os agentes de implementação de políticas públicas teriam um “referencial” definido como o conjunto de valores, normas e imagens de referência em função das quais são definidos os critérios de intervenção do Estado, assim como os objetivos da política pública considerada. Os objetivos seriam construídos por um ator ou grupo de atores definidos como mediadores ou rede de mediação. Dessa forma, a mediação constitui-se como um processo de construção de uma relação com o mundo e, portanto, é inseparável da noção de referencial.

O mediador (...) é o ator, grupo ou indivíduo que produz o referencial, a “verdade” do momento. Neste aspecto, ele cria as condições políticas da definição de um novo espaço de expressão dos interesses sociais, a partir de um quadro de referência normativo e, ao mesmo tempo, cognitivo, no qual os diferentes atores poderão mobilizar recursos e estabelecer relações de aliança ou de conflito (MULLER e JOBERT, 2002).

Nesse sentido, uma política pública é mais que um ato de construção de uma nova forma de ação pública em um determinado setor “é de maneira indissolúvel, um processo pelo qual um grupo social (ou simplesmente um ator) irá se reposicionar na divisão do

trabalho e, portanto, ‘trabalhar’ em uma identidade social” (MULLER, 2002). Por essa concepção de referencial, vemos que tanto a identidade quilombola, como a dos próprios técnicos da Emater estão em jogo na implementação do RS/RURAL Quilombola. Pretende-se aqui atentar para o fato de que, na elaboração e implementação de políticas públicas, um “componente identitário” se constitui como uma dimensão essencial, na medida em que irá fundar a visão dos dois grupos de atores, do lugar e papel na sociedade.

Para o técnico da Emater, Carlos Eduardo Sotergaray, o que está em jogo é a valorização da missão de mediador, o que se realiza no discurso em que estes enfatizam as mudanças que vão ocorrendo na aplicação dos recursos. O discurso no qual se insere o extrato seguinte expressa bem o enquadramento que a realização do interesse identitário do mediador exerce sobre os interesses dos mediados:

a gente sente o lado cultural e social crescer, pois é possível ver a evolução das pessoas, elas estão hoje com o objetivo bem definido, querem se organizar, ter uma nova fonte de geração de renda, já que a atual é muito limitada, há dificuldades até de acessar a alimentação para todas as famílias.

Para que a identidade do mediador se realize plenamente, é necessário que os mediados sejam vistos “crescendo”, inclusive, culturalmente, isto é, a mudança na identidade do mediado é condição para o sentido de auto-realização do mediador. Nesse ponto, é necessário deixar claro que o interesse quilombola com relação à política do RS/Rural não pré-existe a esta operação de enquadramento.

Na acepção de Callon, pode-se falar de uma cadeia de interesses vinculando a insegurança alimentar dos quilombolas às estratégias dos mediadores externos, no sentido de justificarem e valorizarem a sua própria ação e existência enquanto mediadores.

A mesma dimensão de violência na conformação dos interesses comuns pode ser percebida com relação a uma formação dada na comunidade. Na manifestação da quilombola, pode-se perceber a adesão sob a lógica da dádiva que define o lugar do “estar em obrigação para com” os agentes externos. Dona Isabel da Silveira Falcão conta que lavava pelego na sanga com água corrente, mas no curso é bem diferente, aprendeu realmente a lavá-lo, fiar lã, fazer o fio, tanto fino, quanto grosso. Sente-se satisfeita, pois o curso vai trazer muitas melhorias, coisas que nunca tiveram. As mantas devem ser vendidas na cidade, essa “foi a ‘ordem’ que eles deram, o seu Edson e a professora Neuri”.

Para a dona Isabel, acatar as ordens é “natural”, torna-se “natural”, pois ela desconhece os mecanismos de dominação e seu caráter arbitrário.. Para ela, se são os agentes que trazem benefícios, é “natural” que se obedeça às suas determinações. A obediência é uma ação exercida não só na presença dos atores, mas, também, à distância, sem contato físico, já que:

a sensação de ter de obedecer, sem sequer se colocar a questão da obediência. A violência simbólica é essa violência que extorque submissões que sequer são percebidas como tais, apoiando-se em expectativas coletivas (...) violência simbólica é a transfiguração das relações de dominação e de submissão em relações afetivas” (BOURDIEU, 1996, p.176).

Quando o técnico faz alusão à formação dos quilombolas, a sua origem humilde, ele se coloca no papel de tutor. A “humildade dos quilombolas” é a categoria nativa que permite aos mediadores referendarem a condição de tutores.

No início do processo dialógico, segundo os mediadores, “os quilombolas queriam tudo”. Por “tudo” entenda-se aqui o que era a necessidade básica deles, porém como o

projeto é fechado, não contempla as necessidades efetivas do grupo, simultaneamente, conserva seu público no estado de pobreza e gera dependência em relação às políticas assistencialistas. Essa distância entre a necessidade real e a possibilidade pré-determinada também se constitui como violência simbólica.

Os quilombolas não participam da linguagem-desenvolvimento porque não dominam os discursos próprios da esfera político-administrativa. Com isso, manifestam as relações de obediência, dependência e lealdade frente aos mediadores. O termo “projeto” é largamente empregado, evocando diretamente um fluxo de recursos momentaneamente distribuídos pela agência, ligado a uma configuração identitária, mas limitando-se a isso. Não falam nunca a linguagem-projeto, e a palavra “projeto”, por dizer tudo, ninguém faz caso dela, ou de seu conteúdo. Como já observara Sardan (1995) para situações africanas similares, o termo “projeto” só é utilizado quando da presença de visitantes, ou quando perguntados sobre o mesmo.

Nunca é demais reiterar os esforços dos mediadores em construir uma participação simétrica dos mediados no nível micro, tanto na execução, como na avaliação do projeto. Por ocasião das reuniões do projeto, convocadas pela EMATER, a participação dos quilombolas era efetiva, principalmente, das mulheres. Todas as famílias sempre estavam representadas, mas era uma presença mais física, mais passiva, muito pouco falavam, na maior parte do tempo, ficavam na condição de ouvintes. A palavra dos quilombolas ficava a cargo de uma ou outra liderança, não se pode exigir uma maior participação, já que o horizonte do quilombola é o horizonte local, enquanto o mediador está visualizando tanto o

horizonte da política pública, quanto o horizonte local, deslocando-se conforme as conveniências entre as duas linguagens.

Essa dimensão permite entender por que os quilombolas enxergam os técnicos como se eles estivessem trazendo coisas à comunidade, desde um prisma de relações de reciprocidade. Poucos são os membros da comunidade que falam partes da linguagem-projeto. A distância lingüística em relação aos mediadores verifica-se na medida em que as dádivas chegam graças “a sua competente retórica, ou seja, a sua capacidade de exprimir-se numa linguagem adequada à espera das instituições de desenvolvimento e os arrendadores de fundos” (SARDAN,1995, p. 162).

Tendo em vista justificar a aplicação de investimentos nas demandas eleitas pelos quilombolas, os agentes valorizam as solicitações destes, como forma de expressar a autovalorização, à medida que ressaltam a ausência de imposições. Uma estratégia utilizada para justificar e valorizar a própria ação e existência, enquanto mediadores, passa por desqualificar o objeto de sua ação, ou seja, ressaltar a precariedade das condições materiais da população alvo e o caráter incipiente da consciência de direitos.

No início, afirmam os agentes da Emater, Carlos Eduardo Sotergaray e Edson Dorneles, “foi um pouco difícil, mas hoje é gratificante estar trabalhando no Angico e ver que a comunidade já acessou a muitos recursos, que ela está se compreendendo, se conhecendo, está havendo uma maior união entre eles, uma participação, uma cooperação entre as famílias”.

Esse é um processo em que os mediadores valorizam sua ação, afirmando que a mesma (sua ação) proporcionou maior união no grupo, desta forma os mediadores estão “produzindo o reconhecimento do seu campo específico de interação e disputando o reconhecimento de suas formas de intervenção” (NEVES, 1998, p.155).

A valorização do processo de mediação e da agência de desenvolvimento através do projeto é, sistematicamente, ressaltada. O técnico Carlos Eduardo Sotergaray diz acreditar que “essa comunidade começará a crescer, porque eles estão satisfeitos enquanto comunidade, pois estão sendo reconhecidos, e, também, estão satisfeitos porque todos terão essa melhoria da sua casa e do seu banheiro, terão a unidade de produção e geração de renda e vão ter água dentro da sua casa”. Como EMATER – dizem os agentes – “lançamos a semente”, e os quilombolas passaram a se reunir semanalmente, na comunidade, para tratar sobre seus assuntos, “foi dada a vara de pesca, agora eles têm que pescar”.

A agência e a mediação feita por ela, passa a ser ungida e evocada, no contexto, como um ente redentor da comunidade, que vivencia a ampliação de seus espaços. “Até os velórios que aconteciam na casa de um deles, hoje podem ser realizados no centro comunitário. Eles buscam cursos e, através da EMATER, há condições de organizá-los nas mais diversas áreas profissionais. Levar-lhes informações é bastante gratificante e a comunidade agora está com a faca e o queijo nas mãos”.

Embora se saiba que a importância do projeto e a aplicação dos recursos na comunidade são motivo de euforia, os investimentos vêm responder a demandas essencialmente básicas e pontuais, de caráter limitado que, de maneira alguma, possibilitam autonomia e que, infelizmente, não tiram os quilombolas do contingente de pobreza rural.

3.3. A unidade prévia de parentes, vizinhos e compadres

O que o discurso de auto-exaltação dos mediadores escamoteia é o fato de que a comunidade é centenária e não tem demonstrado em sua trajetória ter sido assim tão desunida. Como teria ela sobrevivido ameaçada pelos latifúndios como sempre esteve?

As comunidades quilombolas “tendem a constitui-se como territórios de grupos corporados de parentescos, etnicamente diferenciados do entorno (...), mantendo entre si relações estreitas de parentescos, alianças matrimoniais e uma rede intensa de solidariedade, típicas do mundo rural” (DOS ANJOS, 2003, p. 201 e 203). Essa é uma estratégia de sobreviver e de manter o espaço físico com atividades agropecuárias e, também, como local de moradia, resistindo assim ao êxodo rural.

Ceder uma área para um parente morar, trocar serviços e/ou mantimentos faz parte de uma rede de “reciprocidade entre famílias, é um componente central dos valores culturais e expressa sempre relações de parentesco” (WOOTMANN, 1995, p. 40). As falas dos quilombolas confirmam essa forma de relacionamento.

Seu Eraldino diz ter uma “comadre” que mora perto do seu Adão Silveira e que ali, o que não é parente é vizinho, então, como é vizinho, “se dá bem, se chama de parente, à moda antiga”. Ao ser perguntado se a comunidade já era unida, ou se só se uniu agora, diz que sempre foram unidos, sempre “se deram, se um precisa, outro dá uma mão pra ele, toda

comunidade é assim, felizmente, todos se dão”. A ajuda acontecia, inclusive, com a terra. Dona Maria Inácia não é ‘nada’ do seu Geraldino, mas ele doou terras para sua mãe: “Um hectare de terra, sem documento sem nada, a mãe dessa morreu, oh”.

Faz-se premente considerar que: “as famílias nucleares não são isoladas, pelo contrário, existem no interior de relações de parentesco e/ ou vizinhança , em comunidades onde a troca de trabalho é um dos compromissos centrais do padrão de reciprocidade” (WOORTMANN, 1995, p.49).

Seu Paulo conta que o sogro de um deles, o falecido Bernardino “empleitava”, amansava boi e lavrava terra até para plantarem arroz. Se precisassem, ele lavrava e, quem tinha condições de pagar, pagava, se não, ele fazia mesmo assim.

Pode-se afirmar que a solidariedade e a reciprocidade permitiram a sobrevivência do grupo no meio do latifúndio, distante da cidade, e com muito pouco recurso material e financeiro. Demonstra-se, neste último sub-capítulo, sob que condições sociais e especificidades regionais, uma territorialidade negra consegue resistir e se apresenta hoje como comunidade quilombola. A ação dos mediadores é apenas uma parte das dinâmicas de reformulação de identidades correlacionadas à emergência pública da questão quilombola. Fica evidente, no capítulo, que nem a violência simbólica é tão absoluta quanto uma análise mais estrutural faria ver, nem os quilombolas são tão passivos e “tábua rasa” antes do processo de mediação para implementação da política pública, quanto os mediadores fazem crer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Num mundo globalizado, cujas principais características são as desigualdades estruturais, novas identidades ou identidades locais estão se consolidando, apesar de o sistema desregulamentado de livre mercado e de livre fluxo de capital sugerir uma homogeneização dos estilos de vida.

Nos espaços de descontinuidade do sistema global, as identidades são reafirmadas e novas identidades são descobertas. Comunidades étnicas manifestam um forte senso de identidade grupal. Elas resistem ao fluxo homogeneizante do universalismo com temporalidades distintas e conjunturais.

O tema dessa dissertação refere-se, especificamente, aos efeitos da política pública RS/RURAL na construção e reconstrução da identidade do grupo, na comunidade remanescente de quilombos do Angico, em Alegrete, no Rio Grande do Sul.

A identificação das comunidades quilombolas, provocada pela Constituição Federal de 1988, permite maior visibilidade social, traz para o centro do debate o deslocamento da identidade atribuída, já auto-reconhecida - a identidade negra - e da identidade descoberta, acrescida agora de remanescente de quilombo, como especificidade do geral.

A identidade negra, acrescida da identidade de remanescente de quilombo, encontra explicação para sua consolidação, na resistência dos movimentos sociais, e, especificamente, no papel desempenhado pelo Movimento Negro Brasileiro, ou seja, uma resposta contra-hegemônica na luta contra a exploração e a discriminação racial. O recorte racial como categoria social de análise é, portanto, o mais eficiente na contraposição à fábula da democracia racial, e à tentativa da negação da manutenção da identidade negra na sociedade brasileira, fábula esta que significa um diformismo conceitual produzido pelo estado nacional, em atendimento ideológico a sua elite dominante. Raça como categoria analítica social está inteiramente imbricada com a identidade de remanescente de quilombo, sai do ventre daquela, impossível de se fazer uma “ruptura” para uma nova etnicidade apartada daquela.

A identidade da “raça negra do Angico” é o que caracteriza a sua representação, funciona como um princípio estruturante, basilar, é reivindicada pelo próprio grupo, portanto, “raça” funciona como organizador do mundo social. Como complementação da identidade negra, a comunidade constrói a identidade de remanescente de quilombos através do projeto RS/RURAL, e esta identidade é realçada pelo fortalecimento do espírito de união do grupo.

A oficina de formação política, realizada pela ONG Palmares, foi fundamental para definição da nova identidade social, pois proporcionou à comunidade o conhecimento do significado da categoria remanescente de quilombos e da sua história, que foi sendo assimilada a partir das revelações até então desconhecidas e ou negadas. Enfatizou-se o que significaram os quilombos no passado, ou seja, lugar de refúgio, resistência, abrigo, apoio recíproco e possibilidade de preservação da dignidade, portanto, os quilombos representavam as lutas dos negros contra a escravidão. Também foi trabalhado o que é ser quilombola: uma comunidade negra, onde houve a preservação e a resistência cultural, mantida através de gerações, com sentimento de pertencimento ao grupo, que consolida um determinado território por laços de parentesco ou vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade.

O termo quilombola se refere a uma situação de marginalização e, simultaneamente, significa uma referência positiva, de luta. À medida que essas duas dimensões são trabalhadas e expostas, os indivíduos vão se enxergando, quer pela situação de marginalização a que foram submetidos, quer pela luta no enfrentamento de suas dificuldades, resistindo no meio rural no meio do latifúndio. Então, não é por acaso que eles aceitam se chamar de quilombolas, e sim, porque existe uma identidade objetivada, pois se torna possível fazerem uma releitura do passado do grupo, conciliando-a bem com a situação objetiva da existência do grupo.

Para o fortalecimento e a consolidação da identidade quilombola, é necessário construir uma política de educação e de formação com uma metodologia e estruturas

próprias, onde os quilombolas possam fazer sua formação política, processo muito descontínuo em função das dificuldades objetivas do Movimento Negro.

A noção de quilombola associa-se a uma noção de unidade e, como categoria social, é importante no sentido de possibilitar a melhoria de suas vidas. O termo quilombola passa a ter uma dimensão positiva, afirmativa da identidade, tanto individual, quanto coletiva. Portanto, a identidade sofre modificações a partir da chegada da política pública RS/Rural. Quando se identificam como remanescentes de quilombos, há manifesto orgulho dessa identidade social, quer por sua identificação com o processo histórico de marginalização, quer pelo significado de luta e de resistência que essa categoria significa.

A nova categoria social e jurídica de remanescente de quilombo é fortalecida quando a comunidade é convidada a participar de encontros junto a outras comunidades quilombolas, ou quando recebe visitas. É possível sentir os efeitos que a “nova identidade” de remanescente de quilombo traz ao grupo, percebe-se o entusiasmo com que ela é incorporada. Confirma-se a hipótese de que as modificações na identidade do grupo dar-se-ão mais intensamente se a comunidade se relacionar com outras comunidades quilombolas, o que fortalece suas estratégias de resistência, reinventa a identidade e possibilita apropriar-se da política pública.

As condições objetivas de existência dos moradores do Angico correspondem às percepções subjetivas do grupo, portanto, a identidade de remanescente de quilombos não é uma identidade completamente inventada, imposta do nada, ao contrário, tem a ver com a história do grupo, permite sua (re)interpretação, por isso ela é acionada por eles e o grupo passa a se enxergar como tal.

A ação comunicativa se realiza na atuação local, na implementação de uma metodologia participativa, quando os atores – mediadores e mediados – estão abertos ao entendimento e à produção de acordos. A ocorrência de violência simbólica que se dá, também, no nível local é ocasionada por um projeto elaborado em esferas externas, na macroesfera internacional e na mesoesfera estadual, onde não há a participação dos quilombolas.

É importante ressaltar que a violência simbólica acontece no decorrer do processo de implantação da política pública, e é um processo que não parte dos mediadores. Pelo contrário, existe um esforço destes, em implantar uma metodologia participativa, mas a violência ocorre porque é incorporada no projeto no momento de sua elaboração, onde os públicos alvos não têm representação e não podem incorporar nele suas especificidades.

A divulgação da existência de recursos para a comunidade, historicamente, alijada das políticas públicas, provoca uma adesão “natural” dos mediados e estabelece uma relação de assimetria por parte dos mesmos. Uma relação que envolve a aceitação de dominado por parte dos quilombolas, eles percebem que os técnicos estão trazendo melhorias, parece se tratar de uma dádiva, o que encaminha um compromisso moral típico das ordens sociais de clientelismo e patronagem.

O projeto RS/RURAL aparece pronto, e a ausência dos quilombolas em outras esferas é o que permite que haja, na localidade, uma relação de violência simbólica, apesar dos esforços dos mediadores para que isso não aconteça. Deste estudo deriva o posicionamento normativo de que a representação dos quilombolas se concretize em todas as esferas de elaboração dos projetos de desenvolvimento quilombola, do local ao

internacional e para tanto, é necessário fortalecer o campo de representação política quilombola.

A solidariedade e a reciprocidade permitiram a sobrevivência do grupo no meio do latifúndio, distante da cidade, e com muito pouco recurso material e financeiro. É sob similares condições sociais e especificidades regionais, que algumas territorialidades negras conseguiram resistir e se apresentam hoje como os agrupamentos quilombolas. No interior do grupo, a identidade quilombola tem como suporte principal as relações de parentesco e o casamento endogâmico, típicos das comunidades negras “isoladas”.

Embora se saiba da importância do projeto RS/RURAL e a aplicação dos recursos na comunidade seja motivo de euforia, os investimentos vêm responder a demandas essencialmente básicas e pontuais, de caráter limitado que, de maneira alguma, possibilitam autonomia e que, infelizmente, não tiram os quilombolas do contingente de pobreza rural.

Contudo, pôde-se constatar, neste estudo, que as políticas públicas do tipo do RSRural podem facultar o estabelecimento de esferas públicas que se constituem como espaços para reconversão e externalização de sentidos de justiça, previamente existentes nos grupos locais, sentidos forjados ao longo de gerações de experimentação do legado da escravidão e dos mecanismos de reprodução das desigualdades correlativas a esse legado.

Assim, a endodefinição (negros do Angico) está estritamente vinculada a exodefinição (quilombolas) e a uma esfera pública que faculta um controle público dos processos de recomposição política das identidades étnicas. Pôde-se demonstrar que os negros do Angico só ficam orgulhosos da identidade quilombola na medida em que esta

favorece seus interesses, insere-se em suas estratégias de resistência e permanência no local e vai ao encontro das experiências de escravidão, emancipação e confrontação com o racismo do entorno.

Deriva deste estudo a constatação de que, à medida que a questão quilombola se impõe na esfera pública, vai se constituindo um espaço de recuperação de sentidos locais de justiça, que proporcionam hermenêuticas mais ilustradas do texto maior da nação. O sentido da definição de que a Constituição emana do povo ganha novas pertinências à medida que atores sociais periféricos se apropriam do artigo 68 da Constituição. Impõe-se hoje um reconhecimento de que a pluralidade cultural da nação significa que horizontes de justiça até aqui periféricos possam ser integrados em novas hermenêuticas do texto maior da nação.

Ao analisar os efeitos que as políticas públicas exercem sobre a identidade do grupo, é necessário pensar a questão da identidade em correlação com a problemática da desigualdade socioeconômica. A relação raça e pobreza rural tem surgido de forma somente superficial nos estudos rurais. Este estudo partiu da percepção de urgência a que se problematize as formas institucionais que se encarregam da pobreza no mundo rural em sua dimensão de reconversão dos mecanismos de dominação racial. Esse tipo de estudo

(...) torna-se tanto mais pertinente quando se verifica que os grupos etnicamente mais distanciados dos códigos dominantes geralmente têm mais dificuldades para acessar as arenas de disputas por recursos públicos. A injunção a fazê-los 'sair da situação de pobreza' cria todo um novo espaço de disputa pela mediação do processo de tradução de suas demandas 'mais legítimas' e pela conformação de modelos de 'participação', produção e gestão de formas de 'capital social' que tendem a gerar novos esquemas de relações de dominação (...) Os magros recursos colocados à disposição destes empreendimentos de mediação fazem com que símbolos negros e mediadores políticos promovam

trajetórias ascendentes, sem que os públicos-alvo saiam da situação de extrema precariedade em que se encontram (ANJOS, 2003, p. 216, 200).

É fundamental a participação da representação quilombola no planejamento de toda e qualquer proposta de política pública que tenha como beneficiários os remanescentes de quilombos, como forma de se tornarem protagonistas do seu destino, em substituição às relações de clientelismo, presentes nas políticas públicas. Os quilombolas do RS estão construindo alternativas de organização, como uma federação das associações de quilombolas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. **Terras Tradicionalmente Ocupadas: Processos de Territorialização e Movimentos Sociais**. R. B. Estudos Urbanos e Regionais, V. 6 , Nº 1, 2004.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. **Os Quilombos e as Novas Etnias**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- ANJOS, José Carlos dos. **Raça e Pobreza Rural no Brasil Meridional: A comunidade de São Miguel dos Pretos – Um Estudo de Caso**. Revista Teoria e Pesquisa 42 e 43, janeiro-julho. São Carlos, 2003.
- ARRUTI, José Maurício A. **A emergência dos “Remanescentes”**: Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. Mana 3(2), 1997.
- BAUMANN, Zygmunt. **Comunidade**. In: Modernidade Líquida. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2001.
- BHABHA, Homi K. **“Raça” Tempo e Revisão da Modernidade**. Belo Horizonte: Editora, UFMG, 1998.
- BITTENCOURT JUNIOR, Iosvaldyr C. **A dimensão ético-estética como modo de afirmação da identidade étnica e da consolidação territorial nas comunidades negras rurais**. Humanas v. 25, Porto Alegre: IFCH-UFRGS, 2003.
- BLUME, Roni. **Território e Ruralidade: A desmitificação do fim do rural**. PGDR – UFRGS, 2004. (Dissertação).

- BOLTANSKI, Luc; THEVENOT, Laurent. **De la justification**. Les économies de la grandeur, Paris : Gallimard, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. **Identidade e representação**. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In Poder Simbólico. Lisboa: Ediel, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas sobre a Teoria da Ação**. Campinas: Papirus Editora, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. **Reprodução proibida**: simbólica da dominação econômica. In. Campo econômico: a dimensão simbólica da dominação. Campinas: Papirus, 2000.
- BRIXIUS, Leandro. **Comunidades remanescentes de quilombos desafiam a extensão rural** : Revista da EMATER/RS – jan-ago. Porto Alegre, 2005, p. 30-32.
- CALLON, Michel. **La science et ses réseaux**. Genèse et circulation des faits scientifiques. Paris : La découverte, 1989.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico**. Estudos Avançados, 14 (40), 2000.
- CORCUFF, Philippe. **As Novas Sociologias**. Bauru: EDUSC, 2001.
- CULTURA & TRABALHO. **História do Negro no Brasil**. Publicação da Prefeitura Municipal de Porto Alegre - Secretaria Municipal de Educação, 2ª edição, 2001.
- BRASIL. **Conferência Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial: Estado e Sociedade**. Brasília: SEPPIR/CNPIR , 2005.
- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo, Perspectiva, 2002.
- FIABANI, Ademar. **Mato, palhoça e pilão**: O quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes: São Paulo, Editora Expressão Popular, 2005.
- GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1989.
- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: Modernidade e Dupla Consciência. São Paulo: Editora 34, 2001.

- GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. **Classes, Raças e Democracia**. Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo FUSP. São Paulo: Editora 34, 1999.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: LP&M, 2000.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Editora UFGM, 2003.
- HEKMAN, Susan J. **Hermenêutica e sociologia do conhecimento**, Lisboa: Edições 70, 1986.
- LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos tradicionais no Brasil**: Por uma Antropologia da territorialidade, Série Antropologia 322, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais. Brasília: Universidade Brasília, 2002.
- MAESTRI, Mário. **O Escravismo no Brasil**, São Paulo: Atual Editora, 1994.
- MENEGAT, Ângelo. RS/RURAL. **Projetos Integrados para Públicos Especiais**. Volume III, Manual Operativo, Porto Alegre: Secretaria da Agricultura e Abastecimento do Estado do Rio Grande do Sul, setembro, 2001.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- NEVES, Delma Pessanha. **Para pensar outra agricultura**. Curitiba: Editora UFPR, 1998, p.147-167.
- NEVES, Delma Pessanha. **Importância dos Mediadores culturais para a promoção do desenvolvimento social**, Artigo – Semana de Agroecologia do Maranhão, UEM, São Luís, 2005.
- NUER. Núcleo de Estudos sobre identidade e Relações Interétnicas. **Boletim Informativo**, vol 1, nº 1. Florianópolis: UFSC, 1997.
- BRASIL. **Plano de Etnodesenvolvimento para as Comunidades Remanescentes de Quilombos**. Proposta Brasil Quilombola. Brasília: SEPPIR, maio, 2004.
- POUTIGNAT, Philippe e FENAMART, Jocelyne S. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- RUBERT, Rosane. **Diagnóstico das Comunidades Negras Rurais no RS: um Levantamento Socioantropológico Premilinar**. Porto Alegre: Secretaria de Agricultura e Abastecimento, maio, 2005.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela Mão de Alice**. São Paulo: Editora Cortez, 1995.

SARDAN, Jean Pierre Oliver. **Antropologie et Developpement**. Karthala, 1995.

SILVA, Delma. **Afrodescendência e Educação**: cultura, identidade e as perspectivas do aluno afrodescendente com a escola pública. Os Negros e a Escola Brasileira. Ivan Costa Lima/Jeruse Romão/Sônia M. Silveira (Orgs). Florianópolis. Nº 06, Núcleo de Estudos Negros/NEN, 1999.

TAJFEL, H. **Grupos Humanos e Categorias Sociais**. In. FREIRE, Ida Mara. Brincando de esconde-esconde: a construção da identidade afrodescendente no contexto da educação infantil. Série: O Pensamento Negro em Educação, Nº IV, Florianópolis: Núcleo de Estudos Negros, 1998.

WOLF, Eric. **Aspectos das relações de grupos em uma sociedade complexa**: México. (org) Bela Feldman-Bianco e Gustavo Lins Ribeiro. Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. Editora Unicamp, 2003.

WOORTMANN, Ellen F. **Teorias do Campesinato e Teorias do Parentesco** . In: Herdeiros Parentes e Compadres: colonos do sul e sitiantes do Nordeste. São Paulo: Editora HUCITEC, 1995.

ANEXOS

Fotos



Adão Silveira (87), Dona Eva Neves Santos (65) e Família
- Os Catuta - Tronco dos Silveira



Eraldino Coelho do Santos (66), Odite Coelho (77) e Geraldino Coelho (89)
- Tronco dos Coelho -



Sr. Cláudio Santos (48)
Quilombola do Angico



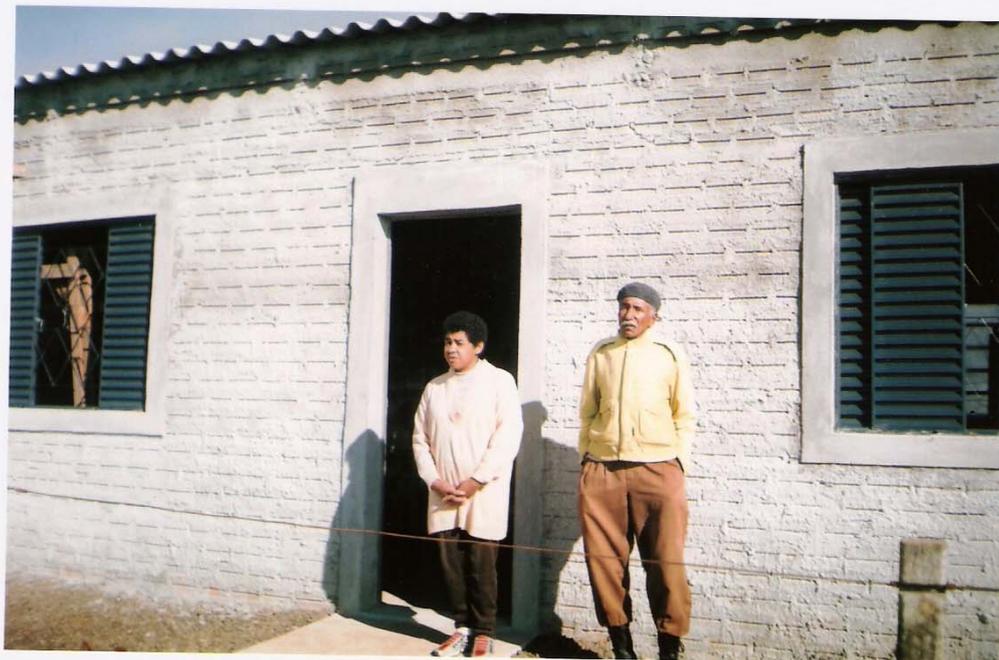
João Pedro Fernandes dos Santos (48) Movimento Negro de Alegrete
Frente - casa de família Quilombola do Angico.



Estela Adriana Veiga Pereira e Família – Secretária da Associação Quilombola
De pé: 3ª da esq. para a direita.



Solange Santos e filhos



Estela A. V. Pereira e Sr. Paulo Silveira (75)
Frente da sede da Assoc. Quilombola do Angico.



Sr. João Batista, dona Isabel e neto.
Quilombolas do Angico



Oficina da ONG Palmares (abril 2005)
Pólo Educacional João Cadore.

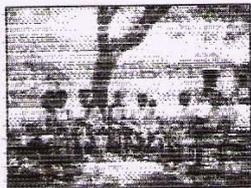


Oficina da ONG Palmares (abril 2005)
Pólo Educacional João Cadore.

CORREIO DO POVO
PORTO ALEGRE, DOMINGO, 20 DE MARÇO DE 2005

ALEGRETE

Pesquisador resgata história de quilombolas



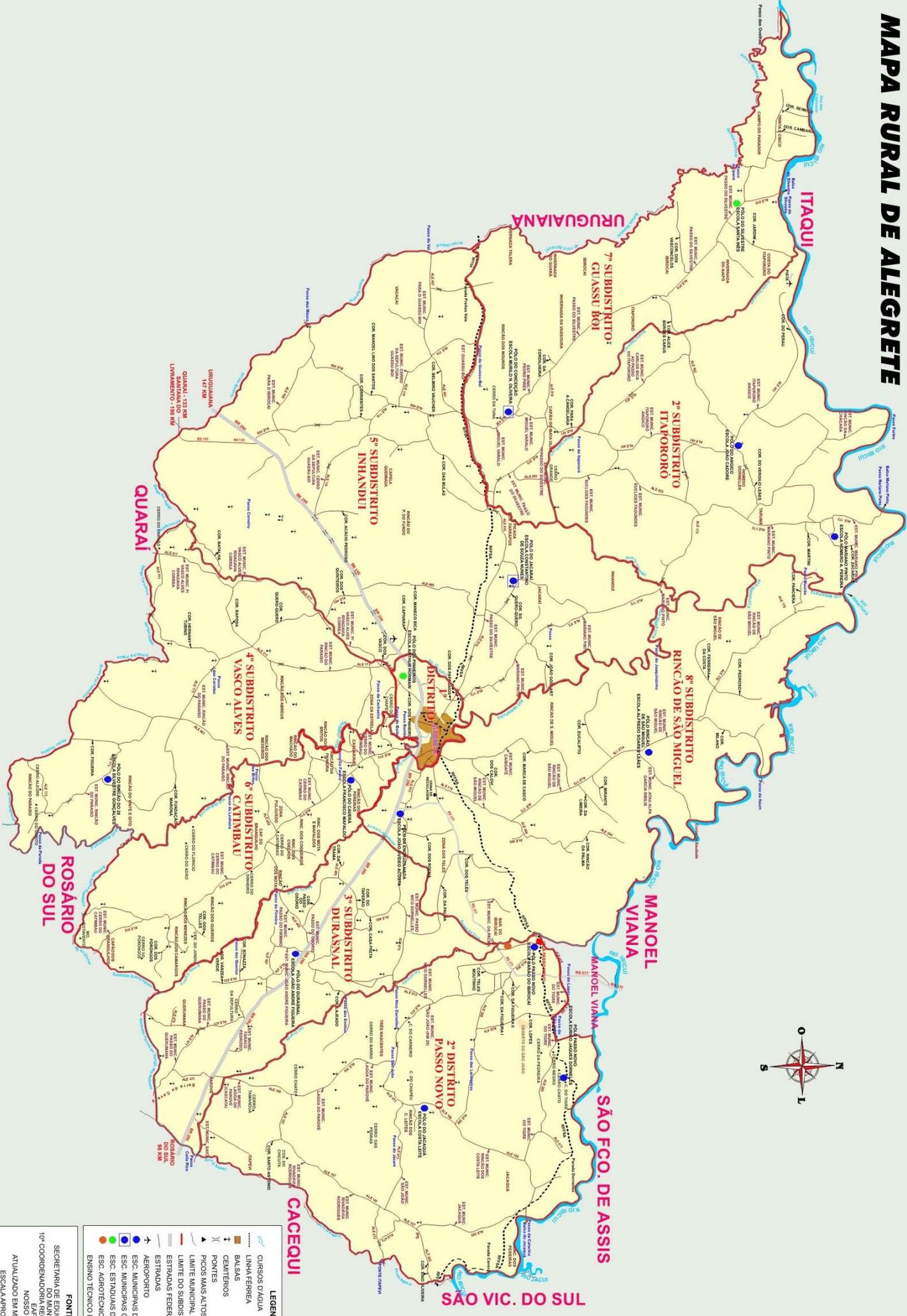
Comunidade deverá desenvolver artesanato em lã

Remanescentes dos quilombos no município de Alegrete estão sendo pesquisados pelo professor José Ernesto Alves Grisa, da Escola Agrotécnica Federal de Alegrete. Mestrando em Sociologia na Ufrgs, Grisa elaborou um pré-projeto defendido no processo de seleção, apresentando o trabalho ao pesquisador José Carlos dos Anjos, natural de Cabo Verde, na África.

Num primeiro momento, o professor apontou uma comunidade na localidade de Rincão dos Camargos. Porém, quase a totalidade de seus integrantes fez o êxodo rural, migrando para a cidade. Assim, o trabalho foi direcionado para a comunidade quilombola do Angico, que ganhou um projeto de melhoria de qualidade de vida. No local, a 65 km da sede, estão 20 famílias.

Com o reconhecimento da comunidade, é possível resgatar a história e desenvolver projetos que possibilitem o pagamento da dívida histórica com os afrodescendentes. 'O objetivo é fazer com que essas comunidades tenham possibilidade de permanecer nas terras e de construir sua verdadeira identidade', diz Grisa. Uma verba de R\$ 56 mil do RS Rural vai propiciar melhorias nas moradias e construir uma oficina para a fabricação de artesanato.

MAPA RURAL DE ALEGRETE



LEGENDA

- CURSOS D'ÁGUA
- LINHA FERREA
- BALSAS
- CEMENTERIOS
- PICOS MAIS ALTOS
- LIMITE MUNICIPAL
- ESTRAÇAS FEDERAIS E ESTADUAIS
- ESTADUOS
- AEROPORTO
- ESC. MUNICIPAIS DE ENS. FUNDAMENTAL
- ESC. MUNICIPAIS COM ENS. MÈDIO
- ESC. ESTADUAIS DE ENS. FUNDAMENTAL
- ESC. AGROTÈCNICA FEDERAL COM ENSINO TÈCNICO E SUPERIOR

FONTE:

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO E CULTURA
DO MUNICÍPIO
DO MUNICÍPIO REGIONAL DE EDUCAÇÃO
NOSSO SUELA
ATUALIZADO EM MARÇO DE 2008
ESCALA APROXIMADA
1:250.000