

JOÃO ALBERTO MENDONÇA SILVA

**COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO MIGUEL: ENTRE QUILOMBISMO E A
ABUNDÂNCIA FRUGAL VIA DESCOLONIZAÇÃO**

BOLSISTA CAPES



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO LOCAL
MESTRADO ACADÊMICO
CAMPO GRANDE – MS
2016**

JOÃO ALBERTO MENDONÇA SILVA

**COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO MIGUEL: ENTRE QUILOMBISMO E A
ABUNDÂNCIA FRUGAL VIA DESCOLONIZAÇÃO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Local – mestrado acadêmico da Universidade Católica Dom Bosco, como exigência final para a obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Local, sob a orientação do Professor Doutor Josemar de Campos Maciel e Coorientação da Professora Doutora Dolores Pereira Ribeiro Coutinho.

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO LOCAL
MESTRADO ACADÊMICO
CAMPO GRANDE – MS**

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca da Universidade Católica Dom Bosco – UCDB, Campo Grande, MS, Brasil)

S586c Silva, João Alberto Mendonça
Comunidade Quilombola São Miguel : entre quilombismo
e abundância frugal via descolonização / João Alberto Mendonça
Silva; orientação Josemar de Campos Maciel.--2016.
107 f.+ anexos

Dissertação (mestrado em desenvolvimento local) – Universidade
Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2016.

1. Comunidade Quilombola São Miguel - Maracaju, MS.
2. Desenvolvimento local 3. Quilombola I. Maciel, Josemar de Campos
II. Título

CDD: Ed. 21 -- 307.14098171

FOLHA DE APROVAÇÃO

Título: “Comunidade Quilombola São Miguel: entre quilombismo e abundância frugal via descolonização”.

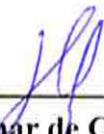
Área de concentração: Desenvolvimento Local em contexto de territorialidades

Linha de Pesquisa: Desenvolvimento Local: Cultura, identidade, diversidade.

Dissertação submetida à Comissão Examinadora designada pelo Conselho do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local – Mestrado Acadêmico da Universidade Católica Dom Bosco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Local.

Exame de Defesa aprovado em: 26/02/2016

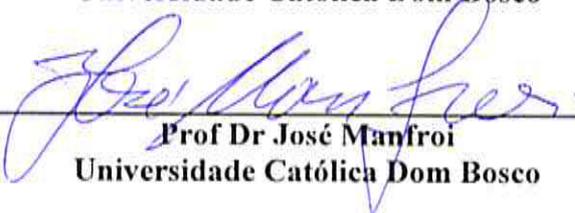
BANCA EXAMINADORA



Prof Dr Josemar de Campos Maciel – Orientador
Universidade Católica Dom Bosco



Profª Drª Dolores Pereira Ribeiro Coutinho-Co-orientadora
Universidade Católica Dom Bosco



Prof Dr José Manfroi
Universidade Católica Dom Bosco



Prof Dr Marcelo Santos das Neves
Centro Universitário Salesiano de São Paulo

*Agimus gratiam, Terra Fidelis
Quae prolem tuam pavisti
Satis tuis, Terra Fidelis.
Invicem optamos, Terra Fidelis
Ut vereantur liberi
Matrem suam, Terra Fidelis
Solyma, 1999.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, dentro de todo o trabalho que aqui se realizara, à Fonte de toda a intelectualidade e virtude, provedora das histórias que cada um carrega, das possibilidades que cada um pode alcançar e dos benefícios que todos podem usufruir.

Agradeço a todos os indivíduos que comigo estiveram ao longo da realização deste intento, sejam próximos, conhecidos ou não, pois carregam consigo os germes e os meios para todas as mudanças que tanto almejamos para todos.

Agradeço a todas as construções criadas pelo homem, principalmente suas instituições, por proverem tanto os meios quanto as formas de pensar que aqui foram expressas e por mostrarem, de forma concreta, como a ação da nossa História Real é verdadeira e como as mesmas, quando bem utilizadas, podem realizar o bem e a edificação.

Por fim, agradeço a tudo o que comunga comigo da existência, visto que agem e retroagem sobre mim de modo a realizar e aguçar o engenho e a criatividade frente aos paradoxos que, constantemente, surgem e se desenvolvem durante todo o transcurso de nosso caminho de vida.

SILVA, João Alberto Mendonça. Comunidade Quilombola São Miguel: entre o quilombismo e a abundância frugal via descolonização. 107f. 2016. Dissertação. Mestrado em Desenvolvimento Local. Universidade Católica Dom Bosco – UCDB.

RESUMO

Esta dissertação é uma reflexão-ação sobre a Comunidade Quilombola de São Miguel e a sua relação com as teorias descoloniais, quilombistas e com o modelo da *Decroissance*, além das teias relacionais existentes na comunidade e com o seu entorno. O texto integra uma pesquisa etnográfica familiar, de caráter heurístico, realizada junto à comunidade citada, que visa dados de caráter subjetivo a cada indivíduo que quis colaborar com a mesma. O fator principal que rege todo o texto é a reflexão sobre a possibilidade da promoção de comunidades e no protagonismo das mesmas em detrimento às interferências exógenas e promotoras do simples lucro especulativo. Abordando a história de formação da comunidade e suas particularidades, buscou-se dar voz aos sujeitos que lá habitam expondo, dentro daquilo que foi autorizado, as imbricadas análises sociais possíveis de se fazer. A conclusão a que se chegou versa sobre a necessidade de fim da coadjuvância ocasionada pelas relações mercadológicas exploradas por faces do poder público em troca de subsídios supérfluos e acordos dúbios que atendem mais a um lado do que ao outro. Assim, há a necessidade de realizar o desenvolvimento via diferença, dando voz aos calados, tornando-os visíveis e protagonistas de sua caminhada rumo ao Bem Viver.

Palavras-chave: Abundância frugal. Descolonização. Desenvolvimento Local. Quilombismo. Quilombo.

SILVA, João Alberto Mendonça. Comunidade Quilombola São Miguel: entre o quilombismo e a abundância frugal via descolonização. 107 f. 2016. Dissertação. Mestrado em Desenvolvimento Local. Universidade Católica Dom Bosco – UCDB.

ABSTRACT

This work is a reflection-action on the Quilombo São Miguel Community and their relationship with decolonial theories, black community and the *décroissance* concept, in addition to existing relational webs in the community and its surroundings. The text incorporates a familiar ethnographic research, heuristic character, performed by the aforementioned community, aimed subjective character data to each individual who wanted to collaborate with it. The main factor that governs all the text is a reflection on the possibility of promoting communities and the role of the same over to exogenous interference and promoting simple speculative profit. Addressing the community's training history and its particularities, he sought to Voice of the subjects who live there exposing, within what was allowed, the possible overlapping social analysis to do. The conclusion arrived at is about the need to end the co-adjutant caused by marketing relationships exploited by government faces in exchange for unnecessary subsidies and dubious agreements that cater more to one side than the other. Thus there is the need for the development via difference, giving voice to silent, making them visible and protagonists of their journey toward the Good Life.

Keywords: Decolonization. Quilombism. Frugal Abundance. Black Communities. Local Development.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Mapa do município de Maracajú – MS, identificando a região da Cabeceira Preta e da região de São Miguel, onde hoje se localiza o quilombo	55
Figura 2	Texto digitalizado da entrevista realizada com Dona Joaquina, cedida pelos moradores	56
Figura3	Diagrama e legenda expondo a teia de relações no Quilombo São Miguel	70
Figura 4	Mapa de Localização do Quilombo São Miguel	72
Figura 5	Imagem de satélite da faixa de terra do Quilombo Comunidade São Miguel	73
Figura 6	Pirâmide relacional das instituições municipais e o Quilombo São Miguel	75

SUMÁRIO

1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	09
2	SOBRE O MODELO DESCOLONIAL: A IMPORTÂNCIA DO OUTRO E A URGÊNCIA DE SEU OLHAR	14
2.1	INTRODUÇÃO	14
2.2	A VIRADA REFLEXIVA DA PESQUISA	14
2.3	O GIRO DECOLONIAL	16
2.4	O OUTRO EVIDENCIANDO O OUTRO OU O UM E A ALTERIDADE COLONIZADA	19
2.5	A NECESSÁRIA INTERCULTURALIDADE	23
2.6	CONCLUSÃO	26
3	A CONSTRUÇÃO DA ANÁLISE CULTURAL: ENTRE COMPREENSÃO E DISTANCIAMENTO	28
3.1	INTRODUÇÃO	28
3.2	A TENDA NO MEIO DO ACAMPAMENTO DOS ARGONAUTAS	29
3.3	O OUTRO QUE É MAIS PRÓXIMO E DEVE TER A PALAVRA	35
3.4	PISCADELAS, CABRAS E INTERJEIÇÕES: A CULTURA E A QUESTÃO DA INTERPRETAÇÃO	40
3.5	CONCLUSÃO	45
4	QUILOMBO E QUILOMBISMO: FORMAÇÃO DE CONSCIÊNCIA E DA COMUNIDADE DE SÃO MIGUEL	47
4.1	INTRODUÇÃO	47
4.2	QUILOMBÓS E SUA RAZÃO DE SER: DA DOMINAÇÃO À AFIRMAÇÃO CULTURAL VIA QUILOMBISMO	48
4.3	DE DONA JOAQUINA À COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO MIGUEL: BREVE APANHADO HISTÓRICO-CONCEITUAL	53
4.4	A COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO MIGUEL: FAMÍLIA E CULTURA RELIGIOSA	58
4.4.1	Sobre a Família e seus enlaces	60
4.4.2	Religião, cultura e manutenção	63
4.5	CONCLUSÃO	66
5	RELAÇÕES E VOZES NO QUILOMBO SÃO MIGUEL: O SISTEMA SÓCIO COMUNITÁRIO E A PALAVRA DOS SEUS SUJEITOS	68
5.1	INTRODUÇÃO	68
5.2	A TEIA RELACIONAL DE SÃO MIGUEL	69
5.3	OS MUNICÍPIOS DE NIOAQUE E MARACAJÚ E O QUILOMBO	73
5.4	SÃO MIGUEL: UMA VOZ EM DOIS TONS	77
6	ÁRVORES NÃO CHEGAM AO CÉU: DOS LIMITES DO CRESCIMENTO À EMERGÊNCIA DA NECESSIDADE DA ABUNDÂNCIA FRUGAL	85
6.1	INTRODUÇÃO	85
6.2	A DESÁSTROSA CONCILIAÇÃO ENTRE CRESCIMENTO ECONÔMICO E DESENVOLVIMENTO	86
6.3	SE CRESCIMENTO E INSUSTENTABILIDADE ANDAM JUNTOS, LOGO, DECRESCIMENTO E SUSTENTABILIDADE TAMBÉM ANDAM	91
6.4	ABUNDÂNCIA NÃO É EXCESSO, MAS SUFICIÊNCIA: POR UMA ABUNDÂNCIA FRUGAL	93
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
8	REFERÊNCIAS	99
9	ANEXOS	104

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Quando pensamos em desenvolver essa pesquisa, e digo “nós”, pois somo a esse trabalho as mãos de meus orientadores e de minha colega de pesquisa, Lucélia Tashima, a ideia inicial era outra e, talvez, menos ambiciosa. Pretendia-se desenvolver uma proposta de investigação sobre a abundância frugal e sobrepô-la a realidade de alguma comunidade que, na época, era inominada. Contudo, como fora expresso certa vez por um de meus orientadores, a possibilidade da pesquisa deve ser aberta à possibilidade da mudança, e aqui foi o que aconteceu. Acabei, e se me permitem dizer de mim, retornando a uma população, que sou ligado por sangue e por história, que é a população negra quilombola.

Quando afirmo a ligação por história, faço referência ao período da minha história no qual tive a oportunidade de trabalhar junto à comunidade quilombola de Tia Eva, em Campo Grande. Naquele momento, meu trabalho estava direcionado às crianças e jovens da comunidade em acompanhamento humano-educacional. Foi um período proveitoso, que me fez colher frutos por muito tempo. Relacionado à ligação de sangue, afirmo-a, pois minha avó, negra, e meu pai, mulato claro, me deram tal herança, que correndo por meu corpo é algo que não nego, pois me orgulho muito disso.

A comunidade quilombola em questão, São Miguel, foi conhecida ao acaso e, na primeira visita realizada, decidimos desenvolver lá a pesquisa por termos encontrado elementos que propiciariam uma reflexão sobre aquilo que nos propusemos: a *decolonização* ou *decolonialidade* e a abundância frugal. Disso, nasceu a necessidade de falar sobre o quilombismo, principalmente por ser uma comunidade negra e de resistência. Dessa forma, os três pilares teóricos do trabalho foram escolhidos: a descolonização, para falar sobre a necessidade de independência das culturas e povos frente aos modelos massificadores da sociedade ocidental; a abundância frugal, como meio possível de tomada de consciência sobre o atual papel da economia e alguns meios de tornar a sociedade de consumo e produção mais preocupada e atuante no meio da preservação do ambiente e o quilombismo, como a voz da população negra frente às realidades de invisibilização de seu povo e como essa parcela pode ser protagonista e sujeito de

sua história, assumindo suas culturas e manifestações próprias sem criar guetos de exclusão e marginalização.

Vendo a realidade encontrada e buscando uma metodologia que melhor auxiliasse na pesquisa e desenvolvimento das observações, optamos por uma das famílias da etnografia, não com investidas longas e exaustivas sobre a comunidade, até porque a realidade da mesma não permitiria, mas utilizando dos caracteres interpretativos que tal linha permite. Assim, dentro da linha heurística, não se pode caracterizar esse intento como algo apenas qualitativo ou quantitativo, pois as análises apresentadas são nascidas de uma exposição do que foi observado e interpretado segundo a história que nos fora contada e do jogo de relações que a comunidade nos deixou visualizar.

Talvez alguns leitores sintam falta de um capítulo exclusivo para se discutir a metodologia escolhida e posta em prática. Isso foi proposital nesse intento. As linhas metodológicas foram dissolvidas ao longo dos capítulos, de modo a integrar as teorias e análises realizadas, talvez da mesma forma como foi possível observar na comunidade: a integração entre a história, as bases ontológicas de significados e os métodos de vida e manejo existentes, que não se separam sem a perda de algo, ou seja, a essência de construção e conquista que carregam. Assim, a ideia de Desenvolvimento Local aqui preterida segue algumas linhas conceituais menores, dentro da reflexão de Deleuze-Guattari, que se afastam um tanto do viés oficial, mas que ajudam a perceber outros possíveis na reflexão.

Cada capítulo foi pensado para ser independente, com começo, meio e fim, mas ao mesmo tempo ligados entorno da temática central da pesquisa, que é a apresentação de bases teóricas e a percepção da realidade concreta. Dessa forma, os mesmos foram organizados de modo a caracterizarem elementos importantes para se compreender a comunidade para sua apresentação e análise (Capítulos 1 ao 3), somando-se à apresentação da perspectiva econômica e de desenvolvimento com a reflexão no chão e na voz da comunidade (Capítulos 4 e 5). Dessa forma, posso afirmar que o trabalho está dividido em duas grandes partes: primeiro a análise sócio-histórica e antropológica e, depois a perspectiva econômico-desenvolvimentista discorrida e preterida.

Toda a reflexão desse intento nasce com a questão da descolonização (capítulo 1), momento em que uma comunidade parte à criação da consciência de ente independente de forças externas que possibilitam a subserviência a um modelo

massificador e totalizante, de modo que o grupo de sujeitos se tornam protagonistas de sua história e de seu desenvolvimento. Isso pode ocorrer de muitas formas diferentes, que podem ir de um *insight* até a formação via experiência, mas creio que a educação em sua formação crítica ainda é a melhor forma de possibilitar tal realização. Dessa forma, apresentaremos o Giro Decolonial e como o mesmo foi pensado em relação à América Latina.

Cabe um adendo nessa minha explanação, que é sobre a questão do uso corrente, ao longo do trabalho, da expressão América Latina. Ela foi escolhida justamente por ser um construto carregado de significados históricos, desde sua espoliação ainda no período Colonial, até a sua invisibilização e minoração no período contemporâneo. Por isso, por utilizarmos essa problemática que a própria expressão já carrega e que não respeita aos limites das três Américas, preferimos à expressão ideológica que separa as colônias que foram de exploração das de povoamento.

Na sequência ao pensamento descolonial, nasce a necessidade de se apresentar como os olhos dessa pesquisa foram tratados, no sentido de demonstrar a reflexão metodológica que aqui é pretendida (Capítulo 2), baseando-nos em autores da tradição etnográfica e da análise cultural, de modo a viabilizar aquilo que chamamos de etnografia familiar de base heurística, que nada mais é do que a evidenciação da história contata e guardada de uma comunidade familiar notabilizada nesta pesquisa, além de possibilitar o acréscimo da experiência que tive junto aos mesmos.

Daqui nasce um conceito que, posso afirmar, é uma das linhas que unem a costura que aqui se fez: a do conceito de Cultura. Esclareço, desde já, que nesse intento ela sempre será compreendida como as manifestações que um grupo ilimitado de pessoas que possuem elementos em comum em suas manifestações e projeções sociais, mas que podem sofrer influência nessas manifestações de maneiras diversas ao longo de sua história. Contudo, a manifestação principal preterida é a de culturas dentro de uma cultura, ou de uma diversidade infinita de manifestações que impossibilitam quaisquer tentativas de massificar um conceito em detrimento de outro. Assim, não existem culturas maiores ou menores, mas manifestações diversas que podem ter um número maior ou menor de reprodutores sociais que não necessariamente o fazem em suas esferas particulares.

Afunilando mais os conceitos, chegamos ao momento em que o segundo pilar teórico é apresentado, a expressão do Quilombismo, bem como a apresentação e análise histórico-social da comunidade (Capítulo 3). Ouso dizer que este é o coração do trabalho e, exatamente por isso ficou no meio do texto, pois todos os conceitos servem para justificar esse momento, no qual uma teoria negra é apresentada e uma comunidade negra visibilizada. O Quilombo de São Miguel, com todas as suas particularidades, nos será dado, não apenas um foco de resistência e sabedoria de uma população desterrada, mas como uma via de concretização do ideal quilombista de comunidade negra autossuficiente e, principalmente, protagonista de suas escolhas e trajetórias históricas, que sofre insídias constantes contra essa realidade.

Nosso caminho prossegue com a análise da dinâmica entre comunidade, seus membros e o poder público, com a reflexão que essa relação ambígua desencadeia (Capítulo 4). A teia de relações entre os membros da comunidade, o liame entre os poderes públicos e o quilombo, bem como a voz desse povo são as dimensões existentes nesse capítulo. Dessa forma, nossa análise versa sobre realidade delicada, a qual pode ser compreendida de muitas formas e que poderia ter muitos desfechos e vias diversas para solucionar tal questão, mas apontamos a via do quilombismo e da abundância frugal como possibilidades que não se afastam da realidade já vivida pela comunidade.

Encerrando com a análise sobre o desenvolvimento, apresentaremos o conceito de abundância frugal (Capítulo 4) que é um braço da escola do Decrescimento Sereno. Aprender a conviver com o ambiente, desenvolvendo suas atividades com ele, não dentro da ideologia de sustentabilidade, mas de frugalidade, algo que percebemos ser também vivido na comunidade e, por isso mesmo, será somado este pilar teórico com a pesquisa em questão. Assim, temos montado o tripé que alicerça essa pesquisa e sua análise quando a frugalidade é dada como uma via possível, aplicável e com resultados concretos para o bem de uma comunidade que passa a valorizar o local e suas raízes, algo que compreendemos como essencial ao Desenvolvimento Local.

Um último adendo é sobre a estrutura desses dois últimos capítulos. Ambos não possuem conclusão, algo que pode ser notado se comparado aos outros antecedentes. A ideia de a segunda parte ser assim é que a conclusão do quarto capítulo seja dada no quinto, com a apresentação de uma possibilidade

metodológica diferente e este último capítulo seja aberto, exatamente pelo motivo do futuro da comunidade ser uma página ainda sem conclusão, ou sem qualquer consideração a ser feita, pois creio que muito mais que algo que aqui possa ser dito, a própria comunidade é quem irá considerar o que aqui foi exposto e analisado.

Dessa forma, o trabalho foi estruturado para não ser algo conclusivo, mas o início de uma reflexão que deve ser feita, não apenas nessa comunidade em questão, mas na sociedade como um todo. Como prerrogativa de analisar um microcosmo, que é exatamente a ideia de Desenvolvimento Local, creio ser possível, mediante uma real averiguação de demandas e valores, concretizar aquilo que aqui será apresentado, pois a dinâmica que implicada nas relações não permite um sistema fechado e linear, como o que vivemos hoje, no qual as coisas começam e terminam, mas necessitamos cada vez mais de sistemas abertos que se adaptem, respeitem as particularidades culturais e, principalmente, revejam a importância do lucro especulativo, da dinâmica Win/Lose e da geração puramente desumana de dinheiro/dinheiro. Nem sempre um povo ou uma comunidade quer o lucro, muitas vezes eles querem simplesmente manter sua vida nas condições de dignidade necessárias para serem autônomos e sujeitos, algo que foi experienciado nessa pesquisa.

Espero que aquilo que aqui está seja meio e possibilidade de reflexão para quem tomar este texto nas mãos, não enxergando uma solução ou um ponto final, mas um lampejo, um *insight*, uma esperança de que existem outras possibilidades que levem a pessoa humana à plena dignidade e ao bem viver, sem faltar o necessário, sem buscar aquilo que na sua realidade não agrega, sem se vender para poder viver com o nada especulativo.

2 SOBRE O MODELO DECOLONIAL: A IMPORTÂNCIA DO OUTRO E A URGÊNCIA DE SEU OLHAR

2.1 INTRODUÇÃO

Algumas reflexões baseadas na Filosofia devem dar o tom daquilo que aqui será explorado. A novidade que a decolonização revela é a ideia de recharacterização do imaginário, mediante a superação da autocrática afirmação ou refutação de pontos de vista solitários sobre determinado assunto ou busca, possibilitando a revelação da voz de pessoas e coletividades que realmente são os interessados na pesquisa e em seus resultados: ou seja, os próprios sujeitos pesquisados.

O pensar filosófico, aliado a conceitos de disciplinas irmãs, permitem não apenas recolocar a voz da Filosofia como uma disciplina capaz de abordar a realidade como ela se apresenta, mas também aprofundar reflexões em conceitos que, para o saber filosófico, são essenciais em sua constituição. Assim, expõe-se, em primeiro plano, a mudança de enfoque ocorrida na pesquisa social e, a partir daí as opções resultantes para esta pesquisa, com sua inspiração apanhada em voo da reflexividade trazida pelas indagações interculturais, liberando, também, um especial olhar sobre o Outro no contexto latino-americano, como um dos meios de libertar as nações aqui presentes da herança Colonial que o sistema atual se lhes impõe.

2.2 A VIRADA REFLEXIVA DA PESQUISA

A reflexividade nas Ciências Sociais não é apenas um tema como outros. É um movimento, cujo cerne é a tentativa de incluir criticamente o sujeito que investiga e suas visões de mundo no âmago das representações e ideários da pesquisa. O sujeito é estudado, conjuntamente com suas cosmovisões, construindo não um objeto, mas uma negociação, um tapete, que traduz de modo sempre provisório um encontro, um diálogo multiversal. Aliado ao modelo colonial de hierarquizar o mundo dentro da conjuntura pensadores/consumidores de pensamento, ou de desenvolvido e subdesenvolvido (CASTRO-GÓMES e GROSFÓGUEL, 2007).

A Ciência Social acabou por suplantar os pensares tradicionais das populações localizadas nas regiões de subdesenvolvimento e por massificar o modelo Ocidental de fazer epistemológico, sempre associado ao viés do Capital. Entretanto, pensar a realidade circundante e viabilizar uma real interpretação local dos fenômenos vividos, de modo a fazer justiça ao que estes possuem como significado intrínseco, relevante para um dado grupo ou unidade de agentes territoriais, é abrir para estes sujeitos o acesso à voz do pensar e a caracterizá-los com seus modelos comuns e não um modelo Ocidental ou ocidentalizado de crescimento e desenvolvimento (LATOUCHE, 2009), matando a diversidade e plantando as comunidades artificiais e sem vínculos reais de pertença.

Álvaro Vieira Pinto (2008) auxilia na compreensão da necessidade de se vencer o conceito de “tutela epistemológica” vivida pelos países ditos subdesenvolvidos, na medida em que isso exprime uma relação factualmente determinada pela dominação total de um sujeito por parte de outro, dentro do imaginário que o pobre, ou ainda o trabalhador, não tem direito a expressão como sujeito racional por desempenhar um papel social não correspondente ao pensamento, mas ao labor.

Disso, depreende-se que a relação explorador/explorado sacralizada pela DIT (Divisão Internacional do Trabalho), na qual os países ditos Desenvolvidos são aqueles que manufaturam matérias-primas e os Subdesenvolvidos são os que “se deixam” explorar em suas reservas ambientais, auferindo menos lucros por se tratar da venda de materiais em estado bruto e compra de produtos industrializados a eles vendidos, submetendo-se a tal situação por serem incapazes, mesmo que durante um período de se equipararem àqueles. Sobre isso, afirma Pochmann (2000 p. 3-4):

Há uma noção [...] que identifica a estratificação e hierarquização da economia mundial como não associadas à simples noção de vantagem comparativa na produção e comercialização de bens, serviços e informação, mas produto da lógica intrínseca de funcionamento do sistema econômico e social. Assim, a correlação de forças entre as distintas nações engendraria a geografia mundial da geração e absorção de riqueza e de criação e destruição de postos de trabalho, havendo possibilidades de manifestação de múltiplas formas de dominação de uma nação por outra, através da dimensão política, militar, econômica e cultural.

De tal manifestação prática, habita uma ideologia-raiz que congrega para si as capacidades de manifestação e de exposição do pensamento e da opinião por parte de quem possui mais tecnologia e responsabilidade científica para isso,

fazendo com que os que não a possuem fiquem tutelados pelas decisões e necessidades daqueles. A questão é que os ditos “tutelados” possuem sua própria cosmovisão e suas próprias necessidades, mas a possibilidade de vivê-las está dependente da vontade da exploração e do Mercado Global, ou Planetário (LATOUCHE, 1999), que serve para manter o regime binário de colonizado e colonizador ainda em funcionamento.

A forma encontrada para dar voz ao invisível, ao negado (PAZ, 1950) foi a revalorização dos ditos saberes tradicionais e ao mesmo tempo realizar o processo de decolonização das populações dos países do Sul¹ somado ao processo de valorização da alteridade como base à construção da visão sobre o Outro como um ser necessário à afirmação do próprio Eu, não apenas dentro de uma determinada gnosiologia, mas dentro das múltiplas formas de manifestação do conhecimento do ser social (LUKÁCS, 2012).

2.3 O GIRO DECOLONIAL

Dentro do contexto de maturação do pensamento latino-americano, cresceu uma corrente de fazer epistêmico: a linha decolonial. Após sofrer anos a fio com a negação dos próprios saberes locais e tradicionais, quando não das tentativas e êxitos na extinção dos mesmos, os atores territoriais desta região iniciaram um pensamento crítico para com as influências e heranças deixadas pela Colonização nas suas mais diversas manifestações, de modo a desconstruí-la e viabilizar uma real epistemologia alicerçada na realidade local e na interpretação desta realidade possibilitada pelos próprios sujeitos que residem nos territórios regionais.

Uma das fontes de embasamento para a mesma vem da “Teoria Crítica” elaborada por Horkheimer (2002), pois a reflexão sobre a modernidade e suas variadas facetas, que vão da dominação imperialista de sociedades por parte do modelo Capitalista à crítica de tal situação por parte dos próprios oprimidos, além dos processos que levam às novas formas de dominação, que são assunto recorrente na obra desse autor, mesmo que de forma indireta.

¹ A expressão “países do Sul” é um dos sinônimos utilizados para expressar o subdesenvolvimento ou talvez transformá-lo em eufemismo. Largamente utilizada na literatura dos países europeus e Anglo-saxões, ela reflete nada mais do que o preconceito e o sentido de colonização ainda pretendido por esses países (Cf. Latouche, 2009).

As sociedades ditas subdesenvolvidas (evidenciando-se em particular o caso da América Latina) são constantemente foco de ações visando o desenvolvimento pleno de suas nações para erradicação da pobreza e outras mazelas encontradas. Contudo, em nenhum instante, tais ações visam saber as reais necessidades que os povos particulares, em suas complexas relações consigo mesmos e com o território por eles habitado, possuem. Tal processo, que pode ser caracterizado como princípio da invisibilidade do ser humano (PAZ, 1950), é o escopo da lógica social encontrada no sistema que promove tais ações. Sobre isso, Mignolo (2007, p. 26-27) afirma:

Por ejemplo, el Plan del Milenio de las Naciones Unidas, liderado por Kofi Anan, y el EarthInstitute en Columbia University, liderado por Jeffrey Sachs, trabajan en colaboración para terminar con la pobreza (como lo anuncia el título del libro de Sachs). Pero en ningún momento se cuestionan la ideología de la modernidad ni los pozos negros que oculta su retórica (las consecuencias de la economía capitalista —en la cual tal ideología se apoya— en sus variadas facetas, desde el mercantilismo del siglo XVI, el libre comercio de los siglos siguientes, la revolución industrial del siglo XIX, la revolución tecnológica del XX), sino sus desafortunadas consecuencias.

A marca da ideologia em comento, a promoção do desenvolvimento pelo crescimento econômico, é uma constante na região em questão desde o período da primeira colonização, ainda no século XVI. A problemática encontrada para na tese de que se o desenvolvimento se encontra atrelado somente ao crescimento de matriz econômica, a dignificação da figura humana se esvazia nos discursos de resultados e custo/benefício, além de se silenciarem as alternativas outras que não as apresentadas pelas comunidades ditas tradicionais e não comungantes das formas padrão de percepção cosmológica e epistemológica.

Não obstante, realizou-se um verdadeiro processo de naturalização da opressão e da segregação, de modo a caracterizar as comunidades tradicionais no continente latino-americano dentro de critérios ditos “científicos”, sejam nas categorias de nação, etnia ou antropológico. Desta categorização cientificamente respaldada, surgiu um anacronismo histórico, que tornou incongruentes as realidades que levaram os povos envolvidos às situações encontradas no momento presente, de modo a os tornar apenas mais uma peça do construto imperialista de dominação. Sobre isso, afirma Quijano (1992, p. 438):

A estrutura colonial de poder produziu as discriminações sociais que posteriormente foram codificadas como “raciais”, “étnicas”, “antropológicas” ou “nacionais”, segundo os momentos, os agentes e as populações implicadas. Essas construções intersubjetivas,

produto da dominação colonial por parte dos europeus, foram inclusive assumidas como categorias (de pretensão “científica” e “objetiva”) de significação a-histórica, isto é, como fenômenos naturais e não da história do poder.

Desta mesma característica, houve um contínuo desacreditar das possibilidades reais que cada agente poderia desenvolver para si, pois a sua cosmovisão, as suas formas de ação no mundo e de perspectiva de desenvolvimento e progressos próprios de nada valiam diante da “verdadeira” epistemologia europeia. Desta, que veio a se tornar o modelo vigente por intermédio dos mais diversos e sistemáticos meios de opressão, dominação e subordinação das culturas tradicionais. Surgiram, assim, as próprias divisões internas das culturas dominadas, possibilitando a fragmentação social percebida, ainda hoje, no cenário sócio político da América Latina. Da realidade elencada, desprendem-se os vieses das formas de trabalho, dos modelos de exploração e do desenvolvimento via, exclusivamente, acúmulo de capital e crescimento econômico. Assim, prossegue Quijano (1992, p. 438):

Tal estrutura do poder foi e ainda é o marco a partir do qual operam as outras relações sociais, de tipo classista ou estamental. Com efeito, ao observarmos as linhas principais da exploração e da dominação social em escala global, as linhas matrizes do atual poder mundial, sua distribuição de recursos e de trabalho, entre a população do mundo, é impossível não ver que a vasta maioria dos explorados, dos dominados, dos discriminados são exatamente os membros das “raças”, das “etnias”, ou das “nações” em que foram categorizadas as populações colonizadas, no processo de formação desse poder mundial, da conquista da América em diante.

Não se pode deixar de evidenciar a questão dos povos que não são originalmente natos nas terras latino-americanas, mas foram trazidos com o intuito de serem escravos, filhos do flagelo da superioridade artificial, fragmentados em grupos de etnias heterogêneas de modo a descaracterizar a cultura originária e todo o complexo relacional existente das interações estabelecidas entre indivíduos de origem comum. Os negros, tratados por muito como uma raça diferente dos outros indivíduos, também são possuidores da marca da colonização, por terem sido dados como menos humanos que os demais devido aos seus costumes, sua cor de pele e, talvez o principal, por susterm um sistema de acúmulo de riquezas que se mostra desumano desde a sua concepção: que é o viés do lucro pelo lucro, dentro da lógica W/L².

² O modelo W/L (Win/Lose, ou ganha/perde) delinea a necessidade de uma perda programada em alguma dimensão para que haja um real desenvolvimento e equilíbrio econômico-social. A

A necessidade de evidenciar um povo, como é a tentativa do pensamento decolonial, é a liberdade almejada para os povos numa maneira geral. Não se pode dizer que até mesmo a população branca que veio para a América Latina, ou a miscigenada, não foram minimizadas em relação à Metrópole. Contudo, as discrepâncias de tratamento em relação aos modelos tradicionais, sejam os locais, sejam os forçados a vir, são tamanhas que a comparação não se torna racional. Destarte, tem-se que a necessidade de visibilizar o negado, apresentando as reais formas de cosmovisão de um povo e, disso, possibilitá-lo a potência de protagonista e ator de seu próprio território, seja ele de fato ou de direito, é condição *sine qua non* para a concretização da decolonialidade.

De toda esta realidade apresentada, nota-se a necessidade de realizar um retorno ao real sentido das faces da realidade dos agentes territoriais em questão. Assim, o modelo decolonial foi fundado, segundo Mignolo (2007), no momento em que a opressão aos povos tradicionais se iniciou, pois dentro desta opressão, existiam os modos de fazê-la cessar. Evidenciar esses modos adveio quando a energia da decolonialidade se manifestou nos povos latino-americanos que “não se deixaram manejar pela lógica da modernidade, nem creram nos contos de fadas da retórica da modernidade” (MIGNOLO, 2007, p. 27), revalorizando os seus próprios meios de vida e de perceber a vida (ex. do Sumak Kawsay na América Andina e o Teko Arandu entre os povos Terena). Mas, para que a lógica tradicional pudesse, factualmente, transcorrer, e o assunto aqui abordado continuar sua linha lógica, há de se reconhecer o diferente por parte do Eu. A isto, a percepção do Outro é um dos fatores basilares para a cosmovisão decolonial prosseguir em sua hermenêutica.

2.4 O OUTRO EVIDENCIANDO O OUTRO OU O UM E A ALTERIDADE COLONIZADA

A realidade circundante e relacional do ser humano denota neste as capacidades necessárias para se ela auto afirmar, mas ao mesmo tempo, reconhecer a autonomia e independência daquele que lhe é diferente. Perceber esse diferente e, assim, considera-lo capaz, protagonista de sua história e de sua

contrapartida vem do modelo W/W (Win/Win, ou ganha/ganha), no qual as perdas são diminutas ou nulas, pois as comunidades envolvidas têm plena participação e organização para moldar a sua realidade as possibilidades de Desenvolvimento (LATOUCHE, 2007).

realidade, tutor e senhor de seu progresso, é o caminho daquilo que a Filosofia denominou alteridade. Tal conceito é explorado por autores de raízes conceituais diversas.

No olhar de Emmanuel Lévinas (1998), que ao longo de suas obras sobre a Ética humana, desenvolveu tal temática. Contudo, há pensadores latino-americanos que também discorreram sobre isso e, para eles, será dado também o direito de fala, adindo as reflexões aqui ensejadas.

A força presente no termo em questão denota o complexo relacional existente no embasamento da percepção e concepção do Outro frente ao Eu, de modo a gerar a própria consciência de si no contexto social. Disso, a Alteridade caminha para um viés de quebra-unitária, dentro de o próprio Ser, dos entes, pois rompe as muralhas encontradas no totalitarismo consumidor e agregador de toda a realidade, valorizando o diferente e dando-lhe a importância devida para atender à própria veracidade do real.

O total, a realidade em face totalitária como a temos hoje tende a massificar os indivíduos, unificar os modos de vida, as cosmovisões, minando sistematicamente as bases dos sistemas de vida tradicionais de povos e grupos minoritários, desrespeitando a diversidade existencial e, assim, a própria diversificação das faces da realidade.

Dentro do paradoxo Eu/Ser/Outro, ou seja, entre a pessoalidade e a impessoalidade, há a necessidade de afirmação do ser, realidade comum ao Eu e ao Outro, para que haja um conluio à existência desse Outro, do diferente de si. O exercício da alteridade, sob as lições de Lévinas (1998) deve ser a Ética primeira do homem. Logo, todo comportamento, todo hábito, toda ação do ser humano embasado no seu próprio julgamento e não nas impositões sócio legislativas, deve caminhar para a valorização e manutenção da figura do Outro, do diferente, isto para que a figura do próprio Eu, do próprio Ser individual, possa de fato ser percebida e existente, pois se há a negação da diferença por parte do Eu, abre-se a possibilidade da própria negação deste Eu por parte de outrem.

Caminhar por uma ética da Alteridade eleva a existência social dos indivíduos humanos a uma categoria discrepante da percebida ao longo da história. Especificamente na América Latina, tem-se que o diferente foi sendo eivado pelos modelos metropolitanos ao longo do processo de Colonização, por meio da

dominação em suas várias esferas. Sobre essa realidade, Quijano (1992, p. 438) afirma:

Isso [a dominação europeia] foi produto, no começo, de uma sistemática repressão não só de específicas crenças, ideias, imagens, símbolos ou conhecimentos que não serviram para a dominação colonial global. A repressão recaiu sobre os modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens, sistemas de imagens, símbolos, modos de significação; sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual.

Em continuidade a este processo, houve a progressiva substituição dos modelos endógenos dos povos colonizados pelos exógenos metropolitanos, modelos esses tidos como Modernos ou Ocidentalizados. Estes, além de serem dados como os corretos, foram “sacralizados” como insubstituíveis, perfeitos e insuperáveis, promotores de um verdadeiro progresso civilizatório, econômico e humano. Dessa situação, Quijano (1992, p. 438-439) diz:

Foi seguida pela imposição do uso dos próprios padrões de expressão dos dominantes, assim como de suas crenças e imagens referidas ao sobrenatural, as quais serviram não somente para impedir a produção cultural dos dominantes, mas também como meios muito eficazes de controle social e cultural, quando a repressão imediata deixou de ser constante e sistemática. [...] Depois de tudo, mais além da repressão, o instrumento principal de todo poder é sua sedução. A europeização cultural se converteu em uma aspiração. Era um modo de participar no poder colonial.

Não bastou dominar e submeter o diferente. O processo alcança a sua plenitude quando o diferente aspira, deseja, suplica pelo processo massificador, pela dominação. Atualmente, pensar um modelo tradicional fora das concepções europeias é algo dito como absurdo, pois se crê como algo primitivo, uma utopia inalcançável, simples quimera da ingenuidade de povos que se tornaram invisíveis ou no dizer de outra matriz teórica, desfiliados (CASTEL, 1998).

As concepções desenvolvimentistas diferentes das enunciadas pelos grandes símbolos do desenvolvimento capitalista causam medo, repulsa muitas vezes, pois são dadas ou taxadas como diretrizes “comunistas”, de esquerda, que causarão a morte e a miséria a muitas pessoas. Mesmo que o sistema vigente mantenha em sua estrutura os bolsões de pobreza, transformando as realidades de desordem em situações aceitáveis sem mudar a essência do disparate social (BALANDIER, 1997), ele é tido como o correto, o salvador, o promotor do pleno desenvolvimento em todas as suas dimensões por representar o imaginário

Colonizador, dominador advindo da Metrópole, símbolo e cume da Modernidade, da civilidade e do progresso.

O permear do imaginário coletivo a esta realidade é aquilo que foi chamado de sacralização do modelo Ocidental, pois, conforme afirma Quijano (1992, p. 439):

Os colonizadores impuseram também uma imagem mistificada de seus próprios padrões de produção de conhecimentos e significações. [...] Então a cultura europeia se converteu, além do mais, em uma sedução; dava acesso ao poder. Depois de tudo, mais além da repressão, o instrumento principal de todo poder é sua sedução. A europeização cultural se converteu em uma aspiração. [...] A cultura europeia passou a ser um modelo cultural universal. O imaginário nas culturas não europeias hoje dificilmente poderia existir e, sobretudo, reproduzir-se fora dessas relações.

Dessas relações construídas ao longo do processo de Colonização, a própria Alteridade foi considerada em uma faceta diversa daquela apresentada no início desta reflexão. A figura do Outro foi taxada em uma perspectiva negativa, pois os não europeus, os não comungantes da cultura e do imaginário Ocidentalizado “foram postulados [...] como os ‘outros’ inferiores” (CASTRO-GÓMEZ e GROSFÓGUEL, 2007, p. 15). A Alteridade Negativa é constante presente na realidade cultural latino-americana, manifestada pelo modelo de consumo (prezar pelos produtos advindos do mercado internacional em detrimento do local), pelo modelo cultural (a música, os modos de vida, a cosmovisão latente é a globalizante e não a globalizante) entre outras.

Daquilo que foi apresentado se pode afirmar que, para haver uma real valorização daquilo que é próprio do local, dos conhecimentos tradicionais e comungantes da realidade territorial, faz-se necessário revalorizar o diferente para que o igual seja reconhecido. O processo de descaracterização do local, realizado ao longo do processo Colonial, desvencilhou o Eu real das culturas e dos povos latino-americanos em troca de um Eu artificial implantado pela imaginária superioridade da metrópole sobre a colônia. Não se percebeu, contudo, que um diferente se tornou total, ou seja, massificador e alienante, mistificado positivamente, demonizando o que era conhecido.

Percebeu-se que a mutação das hermenêuticas cosmo-sociais congregara um agir em muitas áreas do conhecimento para que fosse eficaz. Os postuladores da decolonialidade, ao perceberem tal matiz, discorrem sobre a necessidade de recompor os saberes locais, provas da identidade própria dos que foram subordinados. Para que tal realização seja concreta, o viés da interculturalidade e o

plurinacionalismo fizeram-se necessários para tornar orgânico e agregado a realidade dispersa e “ninguneada”³ desses saberes.

2.5 A NECESSÁRIA INTERCULTURALIDADE

Quando a dominação Colonial alcançou o seu auge, ela não figurou apenas dentro dos moldes de intervenção religiosa ou cultural, mas em toda a representatividade dos saberes que foram constituídos pelos povos tradicionais ao longo de sua história. Dessa forma, os saberes tidos como essenciais para a configuração de um povo como comunidade foram postos de lado em troca de uma configuração moderna/ocidentalizada, descaracterizadora e desagregadora da história.

Disso surge a necessidade de um “outro” modo de pensar, de conceber os modelos sócio-político-econômicos da sociedade, pois um modelo único não é capaz de satisfazer as demandas diversas e as realidades discrepantes presentes no meio social. Sobre a necessidade da interculturalidade como forma de manifestação “outra” de uma epistemologia, embasar-se-á na vertente de Catherine Walsh (2007), por somar nos esforços sobre a decolonização na América Latina se apresenta no contexto dos novos olhares dados à realidade dos territórios das populações tradicionais.

Denotar a estrutura do pensamento sobre a interculturalidade é “colocar em questão a realidade sociopolítica do neocolonialismo como se refletia nos modelos de Estado, democracia e nação” (WALSH, 2007, p. 49). Somando-se a questão da agregação de valores, que as populações tradicionais realizaram ao longo do processo Colonial, conforme apresentado anteriormente, tem-se que a realidade imposta durante todos os períodos de dominação foi aperfeiçoada até o momento quando o dominado desejou os modelos impostos pelo dominador em detrimento de seus próprios, desconsiderando estes e vendo naqueles a possibilidade de desenvolvimento, progresso e crescimento. Contudo, a interculturalidade vem como a questionadora dessa realidade, no sentido de minudenciar as possíveis revoluções

³ Ninguneo é uma expressão utilizada por Octávio Paz (1950) para significar a negação ontológica dada por parte do indivíduo em consonância à sua relação com o meio social, implicando nas situações de invisibilidade, colonialidade, subserviência, anuência entre outras. Aplicada a esse contexto, remete à sistemática invisibilidade das epistemologias locais em detrimento a um modelo massificador.

que possam ocorrer para que a diversidade de povos e nações⁴ possa ser algo concreto.

Na América Latina há uma organização que, segundo Walsh, defende a realidade intercultural na perspectiva das populações indígenas. A Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador (Conaie), no projeto político lançado em 2013, apresenta a necessidade de uma realidade *a priori* para a realização de uma verdadeira interculturalidade: o reconhecimento da plurinacionalidade. Sobre esta realidade, afirma:

O princípio da plurinacionalidade questiona o modelo de Estado – Nação uninacional, monocultural com conteúdo colonial, excludente, assim como o modelo econômico que desumaniza e que destrói o equilíbrio sociedade-natureza. O Estado plurinacional se sustenta na existência da diversidade de Nações Originárias como entidades econômicas, culturais, sociais, políticas, jurídicas, espirituais e linguísticas, historicamente definidas e diferenciadas, com o objetivo de exilar o colonialismo, desmontar o Estado colonial e desarraigar a estrutura do pensamento colonial (CONAIE, 2013, p. 13).

Destarte, repara-se na insistência que há no tocante ao pensamento colonial, como sendo este o modelo epistemológico por excelência para ser desmantelado, pois massifica e imprime uma realidade necessitada de uma interferência externa para a tomada de decisões e orientação dos rumos desenvolvimentistas. O pensamento colonial nada mais é do que o domínio ideológico mantido pelas metrópoles em suas antigas colônias e a ação das “colônias”, de totalitarismo e exclusão, invisibilidade e negação ontológica do outro, em relação aos povos tradicionais. Após questionar e quebrar a lógica de tal realidade é que a interculturalidade surge como junção entre as comunidades e os novos modelos de Estado que dele emergem.

Contudo, há que se diferenciar interculturalidade de multiculturalidade. Ainda, segundo o Conaie (2013, p. 13), a multiculturalidade pode ser assim compreendida como aquilo que:

[...] descreve a existência de várias culturas em uma unidade territorial e que muitas vezes convivem involuntariamente, como o caso dos imigrantes. A noção de multiculturalidade é indiferente ao tratamento político dos grupos diversos, diz-se que proporciona a cultura hegemônica e a segregação à cultura subordinada, ocultando relações de desigualdades e iniquidades sociais, deixando intactas

⁴ A diversidade de povos e nações (nesta pesquisa em todas as vertentes) implica também numa diversificação de cosmovisões, além de uma multiplicidade de perspectivas de desenvolvimento, crescimento e progresso, anseios estes que são vistos de forma diferente por cada população em particular, mas constantemente massificados em nome de um modelo único, baseado no binômio Crescimento econômico/desenvolvimento.

as estruturas e instituições que privilegiam a uns em detrimento de outros.

A multiculturalidade vem como apenas mais uma espécie de face da dominação, uma justificativa de mostrar partes do diferente, escondendo as reais intenções de determinadas medidas, por parte de determinados segmentos excludentes, que ao mesmo tempo tentam invisibilizar e negar o Ser desses sujeitos que também vivem e partilham de determinado território. Ou seja, tal termo vem sendo usado como sinônimo de interculturalidade pelos segmentos de poder das sociedades Latino Americanas ao longo dos anos para, em primeiro lugar, ressignificar um em detrimento do outro (o inter passa a ser multi) e porque a multiculturalidade vem sendo um “termo que instala e faz invisível uma geopolítica do conhecimento que tende a desaparecer e a obscurecer as histórias locais e autoriza um sentido ‘universal’ das sociedades” (WALSH, 2007, p. 54).

Em contrapartida, a interculturalidade vem como um viés que busca o ideal da unidade na diversidade, de modo a reconhecer cada uma das características próprias de cada nação componente do Estado, valorizando e integrando as várias dimensões existentes em cada povo e em cada cosmologia. Dessa forma, ela pode ser compreendida como:

[...] questionadora profunda da colonialidade do poder, uma vez que promove o diálogo de saberes, pensamentos, conhecimentos, epistemologias e espiritualidades em uma rota de ida e volta, de mútuo aprendizado e intercâmbio. Tem como meta a construção de sociedades, relações e condições de vida (não apenas econômicas, mas cosmologias da vida, incluindo saberes, a memória ancestral e a relação com a natureza e espiritualidade, entre outras) novas e distintas (CONAIE 2013, p. 13).

Daquilo que aqui foi apresentado pode-se questionar se há uma real possibilidade de viabilizar tal viés. A resposta seria afirmativa e possui exemplo concreto no Estado Equatoriano que, desde sua nova constituição, outorgada em 2008, assegura que o modelo de desenvolvimento em vigência, o “Bem Viver”, ou Sumak Kawsay, requerendo que “as pessoas, comunidades, povos e nacionalidades gozem efetivamente de seus direitos”, ou seja, tenham todos, o direito de ter direito dentro de cada realidade vivida e pretendida, “e exerçam responsabilidades no marco da interculturalidade, do respeito a suas diversidades e da convivência harmônica com a natureza” (EQUADOR, 2008, art. 275).

Concorda-se que o modelo ainda não está em pleno funcionamento e que o mesmo encontra resistência da parte de muitos setores da sociedade, seja a equatoriana, que já reconheceu tal possibilidade, sejam em outros Estados, que

ainda nem cogitaram tal realidade. Contudo, o pensamento sobre o ser humano e a sua importância no processo do verdadeiro Desenvolvimento, que traga a dignidade e a promoção de toda a pessoa humana, não pode ser suplantado pelo desenvolvimento baseado no simples capital especulativo e na geração de dinheiro pelo dinheiro, suplantando territórios e tradições em nome de um “progresso” para poucos (LATOUCHE, 2007). É necessária uma verdadeira reformulação do conhecimento, para que este, de instrumento de dominação, transforme-se em base para a libertação das diversidades culturais reprimidas ao longo do processo colonial.

Transformar o conhecimento passivo em uma fonte de criticidade e mudança, revolucionar o ato de pensar para que os objetos de transformação possam ser os que, de fato, compõem o projeto dos povos que sofrerão com as consequências das mudanças preteridas, dando um basta à tão almejada universalização do conhecimento (WALSH, 2007), esses são os meios pelos quais a real integração das populações e nações que compõem os Estados se dará de forma a possibilitar um olhar mais próximo da integridade existencial que compõe a realidade humana na miscelânea ontológica encontrada na América Latina, iniciando as mudanças necessárias para que o modelo sistemático vigente hoje possa ser suplantado por outro que, de fato, conduza à unidade das diversidades existentes, sem alienar e massificar as nações.

2.6 CONCLUSÃO

As raízes fincadas pelo Capitalismo na sociedade latino-americana, ainda durante o período em que este se chamava Mercantilismo, aliado à subalternidade gerada pela cultura europeia frente aos arranjos culturais tradicionais dos povos, que aqui já residiam, bem como dos que foram obrigados a virem para cá via escravidão de raiz comercial, são profundas de tal modo que, para muitos, pensar o desenvolvimento sem a via do acúmulo de capitais ou a via do desenvolvimento aliado ao crescimento econômico é simples fabulação, impossível factualmente de ocorrer. Contudo, os desmandos que o sistema provoca, seja na repressão às populações menos favorecidas, à manutenção dos bolsões de exclusão e invisibilidade, são tidos como parte do processo para se alcançar a plenitude dos avanços integrais da sociedade. Assim, se pergunta: o que é mais difícil de

sustentar: a possibilidade de uma mudança de modos de pensamento, integrando os arranjos locais frente ao modelo massificador, ou proteger este que pode ser traduzido como um dos cancros mais incuráveis da sociedade atual?

Não há e nem haverá pleno desenvolvimento de uma sociedade enquanto esta for reduzida a simples viés da realidade, subjugando anseios e necessidades em prol do crescimento pelo crescimento, do lucro pelo lucro ou do acúmulo pelo acúmulo. A figura da alteridade, que abre espaço para a valorização do diferente, do Outro e para a formação do ser social precisa ser considerada nos atuais estágios das políticas econômicas em âmbito latino-americano, sob pena de impor sacrifícios maiores, dos que até hoje já se fizeram, em prol do sistema.

Nessa perspectiva, evitar-se-iam formas de degradação, que fragilizassem ainda mais povos, classes e camadas sociais como os trabalhadores, os indígenas, os negros, as mulheres, os pobres e marginalizados, os desempregados, os homossexuais, as pessoas subalternizadas e estereotipadas que não se enquadram nos padrões de “normalidade” social. Está na hora de colocar a voz desses sujeitos na prioridade da percepção, pois neles recaem as maiores dores do sacrifício de manutenção do sistema atual.

3 A CONSTRUÇÃO DA ANÁLISE CULTURAL: ENTRE COMPREENSÃO E DISTANCIAMENTO

3.1 INTRODUÇÃO

A pesquisa de caráter heurístico (MACIEL,2004), nas abordagens das diversas dimensões da pessoa humana, nos leva a olhares distintos dos usualmente absorvidos quando falamos de comunidades e grupos de pessoas que possuem, ou não, situações em comum. Podemos considerar que a cultura⁵ é composta por um conjunto de variadas realidades de uma dada comunidade para além da própria experiência subjetiva dos indivíduos e que para ser compreendida necessita, além de uma análise, que paira na coleta de dados metodológica e rigidamente organizada, um olhar que se aprofunda nos complexos e particulares campos da história de vida das entrelinhas de um grupo e das situações de verossimilhança existentes num caminho histórico comum (VICO, 1816). Assim, o que pretendemos aqui é apresentar como a construção de tal análise se dá dentro do campo da antropologia e da crítica social, indo de conceitos basilares, como a própria cultura e sua relação com o todo social, aos tidos como menores (DELEUZE-GUATTARI, 1992), como a história pessoal e as interpretações subjetivas da realidade⁶.

Para uma aproximação da questão, faremos a incursão dentro de três visões diferentes: a de Malinowski, de Gilberto Velho e, por fim, de Clifford Geertz, pois percebemos que estes autores apresentam conteúdos complementares, concebendo a questão da análise cultural desde seus termos mais formais, como a coleta e interpretação de dados, até a valorização das visões de diversidade e compreensão das descrições obtidas numa pesquisa.

No primeiro teórico, dentro de suas exposições sobre a experiência tida junto aos povos do Pacífico a apresentação de uma espécie de tratado sobre o fazer etnográfico, demonstrando os meios e dificuldades desse tipo de pesquisa e dando um itinerário sobre cultura, pesquisa e interpretação cultural. No segundo, Velho, somaremos as perspectivas da importância das subjetividades na construção da

⁵ Sobre o termo cultura e a sua utilização aqui proposta, Cf. WILLIAMS, 1992 e WAGNER, 2012.

⁶ Isso também se manifesta na literatura pós-marxista, na crítica em que Thompson (1981) elenca a “experiência humana” como o termo ausente dentro do planetário de erros que os marxistas, elencando-a como a ponte entre processo e estrutura. Tal percepção é desenvolvida por Nascimento (1980) quando o mesmo fala sobre a mitopoesia e a sua influência no imaginário de uma população, nesse caso, a negra.

cultura e a heterogeneidade cultural frente ao ser sociedade. Por fim, em Geertz, a consonância com a importância do outro frente ao todo, evidenciaremos a ferramenta de compreensão da cultura para apresentarmos os saberes da vida das populações, assim como, suas cosmovisões e epistemologias próprias, demonstrando uma aproximação maior com a realidade e os problemas decorrentes da má-interpretação cultural.

3.2 A TENDA NO MEIO DO ACAMPAMENTO DOS ARGONAUTAS

Após ter realizado pesquisa etnográfica junto às populações da região do Pacífico, Malinowski (1997) escreveu sobre sua experiência e, além disso, sobre como executar o método etnográfico de pesquisa e coleta de dados. Auxiliado pelo trabalho de Eunice Ribeiro Durham (1978) e pelas interpretações do próprio texto do autor, exporemos e analisaremos o método apresentado por Malinowski na introdução aos “Argonautas do Pacífico Ocidental”.

Separando as possibilidades de concretizar a pesquisa em três vertentes, o autor apresenta a pesquisa de caráter etnográfico na perspectiva da iniciativa passiva, ativa e ativo-passiva⁷. Além disso, ele propõe uso de alguns dos instrumentos para realizar a investigação e as formas de coleta de dados: em 1ª, 2ª e 3ª pessoas, cada uma delas diferenciada pela fonte das informações, como será explicado mais adiante.

Antes de apresentar os braços da pesquisa etnográfica, o autor apresenta os três aspectos essenciais deste meio de pesquisa. Tais aspectos surgem como as características gerais da Etnografia segundo sua perspectiva. Assim assevera Malinowski (1997, p. 21):

Os princípios do método [etnográfico] podem ser agrupados em três itens principais: em primeiro lugar, (...) o investigador deve guiar-se por objetivos verdadeiramente científicos, e conhecer as normas e critérios da etnografia moderna; em segundo lugar, em termos gerais, viver efetivamente entre os nativos, longe de outros homens brancos; finalmente, de recorrer a um certo número de métodos especiais de recolha, manipulando e registrando suas provas.

⁷Esta separação nós interpretamos com base numa citação de Malinowski (1997, p. 23), sendo: “Mas o Etnógrafo não tem apenas de lançar as redes no local certo e esperar que algo caia nelas. Tem que ser um caçador ativo e conduzir para lá a sua presa e segui-la até aos esconderijos mais inacessíveis. Isto leva-nos aos métodos mais ativos de persecução dos testemunhos etnográfico”.

Dentro da separação dos braços da pesquisa etnográfica, Malinowski (1997) apresenta-a, primeiro, dentro da perspectiva passiva. Chamamos assim a iniciativa de inserção plena e direta na população a ser pesquisada, de modo a caracterizar o pesquisador, ao longo do tempo, como um ser “fagocitado” pela comunidade em que se inseriu, deixando de ser alguém estranho e que cause medo aos nativos, mas ao mesmo tempo, não levando o pesquisador a ser considerado um nativo, mantendo as características distintas de ambos os envolvidos (DURHAM, 1978).

Caracterizamos este meio como passivo, pois os dados e componentes da pesquisa vão sendo apresentados ao longo do processo de convivência, ou seja, vão surgindo no dia-a-dia da comunidade em que se está inserido, como o peixe que cai na rede do pescador. Nessa abordagem, a dificuldade encontrada é a demora com que determinadas situações importantes possam vir a ocorrer, podendo delongar demais a investigação. Tal situação vem como prejudicial se os resultados da mesma necessitarem ser imediatos, mas apresenta um aprofundamento maior nos conteúdos socioculturais por possibilitarem interpretações e visões peculiares, que apenas a convivência e a confiança podem construir.

A abordagem de linha ativa, posteriormente comentada e desenvolvida pelo autor, surge como aquela que, dentro do meio no qual o pesquisador está inserido, há um esforço para que determinadas situações ocorram. Ou seja, ao contrário da passiva, que espera os fatos aconteçam dentro da normalidade da vida da comunidade, a abordagem ativa vai atrás de situações e/ou força sua ocorrência (MALINOWSKI, 1997). Desse modo, sempre dentro das possibilidades impostas pela boa convivência com os nativos, o pesquisador realiza o seu trabalho e as interpreta dentro dos critérios científicos por ele apreendidos, discorrendo seu trabalho com dados que, devido à forma como foram coletados, podem não ser completamente finalizados, por eventualmente demonstrarem situações descontextualizadas ou ainda subliminares aos olhos do pesquisador. Além disso, é possível ocorrer quebra das regras de etiqueta, que cada povo traz consigo quando há uma participação em rituais ou rotinas, que apenas determinada camada da comunidade esteja autorizada a reproduzir e/ou visualizar.

O modelo ativo-passivo de pesquisa etnográfica mescla tanto o aspecto ativo quanto o passivo. No autor, este viés é o que melhor proporciona resultados satisfatórios, pois necessita tanto da inserção plena na comunidade, quanto da manipulação dos dados, de modo a levar o pesquisador à prospecção de situações

que expliquem aquelas angariadas pelo dia-a-dia na comunidade e aplique a todas elas, sejam as conseguidas direta ou indiretamente pelo seu esforço, aos modelos e teorias científicas por ele portadas. Assim, além de conviver, o pesquisador ao se embrenhar vai à busca, procura nas situações ocultas dados que lhes são mais complexos ou velados.

Para que este método seja aplicável, algumas ferramentas devem ser levadas em consideração. A primeira é a inserção, pois ela proporciona o fim do primeiro empecilho encontrado neste modelo de pesquisa: o risco das meias palavras e das sublinhas do discurso, causadas pelo estranhamento e pelo desconhecimento do pesquisador, no que tange a determinados aspectos basilares da vida da comunidade, além de, *a priori*, o pesquisador ser considerado como um mal, podendo gerar desconfiança nos pesquisados.

A inserção de Malinowski na comunidade de Omarakana, por exemplo, se deu na base da troca do tabaco. Sobre isso e o desenrolar de sua inserção, o autor escreveu:

Deve ser lembrado que o fato dos nativos me verem diariamente fez com que deixassem de se interessar, rezear ou mesmo de ficar condicionados pela minha presença, deixando eu de constituir um elemento perturbador da vida tribal que queria estudar, de alterá-la com minha aproximação, como sempre acontece com um recém-chegado a uma comunidade selvagem. De fato, como sabiam que iria meter o nariz em tudo, mesmo onde um nativo bem-educado não sonharia fazê-lo, acabaram por me encarar como parte integrante de suas vidas, um mal ou um aborrecimento necessário, mitigado por donativos de tabaco (MALINOWSKI, 1997, p. 22).

Outra ferramenta que esse meio exige é a capacidade de resiliência do pesquisador para com suas hipóteses e a mente livre de pré-conceitos em relação à cultura, que se irá estudar. A resiliência vem como necessidade frente à factualidade das situações levantadas nos primeiros lampejos de considerações trabalhadas. Ou seja, o pesquisador deve estar aberto à possibilidade de mudar totalmente o seu foco de investigação ou sua abordagem ou quaisquer outras características da mesma, caso o fato não seja condizente com a teoria ou a hipótese previamente estabelecida, pois “na Etnografia, a distância entre o material informativo bruto (...) e a apresentação final confirmada dos resultados é, frequentemente, enorme” (MALINOWSKI, 1997, p. 19).

Sobre a questão dos pré-conceitos, é importante frisar que eles tornam frívolos conhecimentos e saberes que, para a comunidade pesquisada, são de suma

importância, além de considerar certos comportamentos como advindos de uma condição de incivilidade ou infantilidade, podendo prejudicar os resultados finais da pesquisa ou deturpando momentos da vida sociocultural da comunidade pesquisada.

Referente a tal situação, Malinowski a afirma quando fala das informações que uns, os comerciantes que agiam perto de onde ele se encontrava, e outros, como administradores de quaisquer coisas, visto não ser especificado de que, apresentavam ao pesquisador, com pontos de vista carregados de visões superiores em relação à população dos Argonautas. Dentro de tal perspectiva, o autor (1997, p. 21) declara:

O hábito de tratar com frivolidade arrogante o que é realmente importante para o Etnógrafo e a negligência votada àquilo que, para este, é um tesouro científico – refiro-me às peculiaridades e autonomia mentais e culturais –, estas características, comuns entre escritores amadores de segunda, eram a tônica dominante no espírito da maioria dos residentes brancos.

Outra ferramenta importante apresentada por Malinowski é a valorização da subjetividade do pesquisador, pois sua história de vida e experiências por ele acumuladas influenciam na hora da interpretação dos dados coletados, além de sugestionar os meios para a coleta. A situação pode facilitar ao leitor e aos intérpretes a compreensão dos dados apresentados, pois os leva a “avaliar com precisão o grau de conhecimento pessoal do autor sobre os factos que descreve e formar uma ideia relativamente às condições de obtenção de informação junto dos nativos” (MALINOWSKI, 1997, p. 19).

Enfim, outra ferramenta de aplicação do método é a vivência da cultura e a percepção de sua dinamicidade dentro das esferas de tempo e convivência. Essa, segundo o teórico, vem como uma das dificuldades encontradas pelos pesquisadores, pois ao contrário de outras ciências que encontram seus dados fixados em livros ou fórmulas sacralizadas, o fazer etnográfico depende da dinâmica da memória vivencial dos indivíduos pesquisados e das demais variáveis que foram anteriormente elencadas. De tal realidade, o mesmo autor (1997, p. 19) atesta:

Na Etnografia, o autor é, simultaneamente, o próprio cronista e historiador; e embora as suas fontes sejam, sem dúvida, facilmente acessíveis, elas são também altamente dúbias e complexas; não estão materializadas em documentos fixos e concretos, mas sim no comportamento e na memória dos homens vivos.

Após escrever sobre algumas das ferramentas de aplicação do método, falemos sobre os meios de coletar os dados na pesquisa etnográfica. Esses meios podem ocorrer em 1ª, 2ª ou 3ª pessoas, de forma que em cada um existe a possibilidade de caracterizar algo em particular. Das formas apresentadas por Malinowski, os dois primeiros são os mais relevantes e o último é visto como uma possibilidade de sucumbir em erro à pesquisa.

A coleta em primeira pessoa é a que parte do pesquisador em relação ao objeto, ou à comunidade, sem participação direta e ativamente do objeto. Ou seja, resume-se aos textos e reflexões realizados pelo pesquisador diante das experiências por ele vivenciadas. Somam-se a esta, contextualizando o sentido da mesma, os meios audiovisuais utilizados para reunir dados. Ou seja, todo dado advindo de uma ação direta do pesquisador e tornando passivo o objeto, é caracterizada pela coleta em primeira pessoa.

Caracterizando a coleta em segunda pessoa, a inversão dos papéis em relação à primeira. Nela, o sujeito ativo é o objeto de pesquisa que, por meio de suas histórias, manifestações sociais, cosmologias e cosmogonias, tradições orais ou escritas, manifestações artísticas de quaisquer espécies, reuniões e partilhas, inundam o arcabouço de dados do pesquisador, tornando a população ativa, por ser a protagonista na manifestação, é o pesquisador passivo, por de ele depender a coleta.

Por fim, o terceiro meio é o que se dá em terceira pessoa. Este torna passivo o pesquisador e, sumariamente, invisível para a comunidade pesquisada, pois os dados são obtidos por meio de intermediários, ou seja, terceiros na relação pesquisador-pesquisado. Para Malinowski, devido ao fato do preconceito de pessoas externas ao meio, a determinadas realidades culturais, tais dados devem ser descartados ou utilizados apenas como base comparativa, pois conduzem a erro caso sejam utilizados como fonte majoritária.

Malinowski (1975), em outro texto, apresenta uma verdadeira síntese sobre como o pesquisador e o método etnográfico age, assim como, uma de suas principais limitações. Sobre isso, o autor atesta:

O etnólogo, por sua vez, que usa a evidência de culturas primitivas atuais e mais adiantadas, a fim de reconstruir a história humana em termos seja de evolução ou difusão pode basear seus argumentos em dados científicos exatos apenas se compreende o que é realmente cultura.

Falamos sobre a análise de uma população baseando-se na vivência de sua cultura, mas o que, nesse contexto, se compreende como sendo cultura? Sobre isso, a primeira afirmação que Malinowski faz (1975, p. 44) é que a cultura não é uma “colcha de retalhos, como tem sido descrita”, pois naquela, por mais heterogênea que possa vir a ser, existe um todo coerente e determinante, que necessitam de conformação para haver uma real análise. Tais fatores que mantêm a coesão e a conformação são os elementos funcionais e institucionais da sociedade. Dessa forma, o autor, juntando esses dois elementos, conjuga-os na sua definição, afirmando (MALINOWSKI 1975, p. 46):

A cultura é um conjunto integral de instituições em parte autônomas, em parte coordenadas. Ela se integra à base de uma série de princípios [sendo fatores de integração e coesão social]. Cada cultura deve sua integridade e sua auto-suficiência ao fato de que satisfaz toda a gama de necessidades básicas, instrumentais e integrativas.

Destarte, dado a saber o que é cultura e se percebendo a gama de realidades advindas da análise do coletivo e do subjetivo, o investigador etnográfico, segundo a compreensão de Malinowski (1975), ainda enfrenta o problema dos limites entre os aspectos relevantes e essenciais dos estranhos e fortuitos de uma dada população, de modo a desconsiderar estes e se atentar apenas àqueles. A problemática reside na delimitação da realidade, de modo a não excluir o essencial e manter o fortuito, pois por mais cuidado que se possa tomar, a análise, quando não aprofundada na vivência da população em questão, evidencia categorias dispares, as quais poderão promover modificações na compreensão e resultados da pesquisa em si.

A tenda, instrumento de habitação antiquíssimo na história humana, é uma das características fortes do nomadismo das primeiras populações, além de ser característica essencial da efemeridade estacional em um determinado local. Aplicamos a metáfora da tenda a este trecho na tentativa de caracterizar como, de fato, deve ser o papel do pesquisador: descer de seu castelo de teorias e vivências acadêmicas e armar a sua tenda no meio da realidade, da comunidade pesquisada e, com ela, assumir no cotidiano, tornando-se um com eles, mas ainda sendo ele mesmo. Contudo, não tem perspectivas de permanecer eternamente lá, por isso utiliza-se da tenda, para marcar o eminente retorno a sua realidade e, concomitantemente, com os dados e informações recolhidos.

A conclusão para o pensamento etnográfico em Malinowski pode ser proporcionada por Durham ao sintetizar as apresentações dadas ao fazer pesquisa

em prol de uma real compreensão da visão de mundo do povo pesquisado. Nas palavras da autora (1978, p. 53), têm-se:

O que se verifica de todos os procedimentos estabelecidos como guias para o trabalho de campo é que Malinowski terminou por dissociar o material de observação, em regra, atitude e representação, cada um dos quais relacionado a técnicas especiais de coleta de dados. [...] as linhas de abordagem devem levar ao objetivo final que é 'apreender o ponto de vista nativo, sua relação com a vida, é compreender sua visão do *seu* mundo. [...] o fundamental para atingir este objetivo [...] é conseguir integrar a regra, a atitude e a representação, cuja síntese nos dará afinal esta visão que o nativo possui 'do seu mundo'.

Após uma incursão sobre o método etnográfico, caminha-se agora para um dos pontos característicos desse, que é a compreensão e percepção da cultura nas populações. Para tanto, faz-se necessário desmistificar ideias como a de homogeneidade sociocultural, tão presentes nas sociedades positivo-totalitárias, pois estas buscam massificar e desconsiderar as percepções menores de realidade dentro do bojo da cultura ditas comum e majoritária. Vale ressaltar que a Etnografia, no contexto desse intento, vem como o grande "guarda-chuva" da epistemologia apresentada pela percepção e interpretação de culturas diferentes e/ou semelhantes ao modelo cultural do pesquisador. Dessa forma, dar a palavra aos discrepantes é fundamental para se realizar um olhar aprofundado na abundância cultural de uma população.

3.3 O OUTRO QUE É MAIS PRÓXIMO E DEVE TER A PALAVRA

Na constatação da cultura percebida em determinada sociedade, comumente se afirma sobre certo povo que, em sua totalidade, é possuidor daquela constatação primeira, ou seja, um povo/uma cultura, gerando atributos como cultura brasileira, cultura indígena, cultura negra e assim por diante. Contudo, ao realizar tal afirmação, que pode ser considerada generalização em seu sentido falacioso, recobrem-se parcelas inseridas em tais modelos, as quais não se projetam nas características tidas como comuns, sendo o mais justo "dessingularizar" a cultura e afirmá-la em sua pluralidade, ou seja, culturas brasileiras, culturas indígenas ou cultura negra, por exemplo. Sobre tal problemática, percepção e reflexão é que Gilberto Velho (1980 e 1987) veio somar quando apontou a necessidade de ver a cultura como uma realidade heterogênea de experiência social.

Um ponto inicial para traçarmos a linha de compreensão sobre a cultura demonstrada pelo autor é a necessidade de perceber, dentro do modelo moderno-ocidental, a inexistência de ponto convergente na figura humana como um todo, dentro da concepção holística de mundo, como forma de caracterizar, dentro do fazer social, as iniciativas individuais em detrimento das comuns. Isso, por sucessão lógica de fatos, acaba na derrocada da visão ecológica de sociedade e de realidade, pois ao mesmo tempo em que a ação individual é afirmada, os pensamentos divergentes são combatidos em nome de uma pseudounidade cultural.

Contudo, dentro do quadro de culturas, este modelo ocidental é exceção que está se tornando regra, já que os demais modelos depositam no sujeito e nas interações dele com o meio, o valor básico de apreensão e projeção, talvez por saberem, mesmo sendo indiretamente que homem, conforme afiança Bosi (2003, p. 159) “deriva de húmus, terra plantável, terra viva”, e, em detrimento do primeiro modelo, se um paralelo for traçado entre a concepção individualista e a holística, “compreenderemos como se desumanizou a terra”.

É inegável a existência dos enlaces culturais, que tornam os sujeitos sociais comuns entre si, partilhando de percepções e pensamentos comuns. Todavia, outra constatação deve ser tida dentro da dinâmica gregária, que é a necessidade de cada ator social de ser independente para realizar o seu papel e, com isso, remeter a si próprio as suas projeções sobre o mundo, ao mesmo tempo em que ele e o outro possuem semelhanças e convergências, compartilha dissensões e divergências sobre as suas maneiras de viver e se projetar na sociedade. A necessidade de reanalisar tal realidade está senão na premência de repensar o papel dos atores sociais ou territoriais, pois, segundo Velho (1987), aquilo que hoje se percebe é que os mesmos são simples reprodutores de um sistema já imposto, tornando-se muito mais coadjuvantes da ordem fixada do que responsáveis pela reinvenção da ordem social necessária, devido à marcha proposta pela própria instituição social.

Tal coadjuvância, citada a pouco, vem repousar na veracidade da vida em consequência da preexistência do fator cultural na vida dos sujeitos. Como a cultura e seus valores são anteriores à existência dos atores, não há nestes, ação determinativa sobre aquela. Contudo, quando pensamos na realidade social, dotando tais atores do apanágio de membros da sociedade, possuidores de uma identidade social que, *de per sí*, é axiomática, temos que, os mesmos são

incumbidos de agir na cultura e, devido a tal ação, haveria abertura a um constante *vir a ser mesma*, tornando-a dinâmica e resiliente.

Entretanto, como consequência, constantemente sentida, a ordem dada pela cultura é posta em dúvida ou questionada, pelos chamados conflitos de razão social, ocasionados quando algum pensamento subjetivo ou de grupo realiza uma concussão com os valores culturais de dada sociedade, normalmente por crermos que estes são imutáveis e perenes. Sobre isso, afirma Velho (1987, p. 51):

Sabemos que em uma sociedade capitalista a relação capital-trabalho é permanente foco de tensão, assim como é o risco da poluição social em uma sociedade hierarquizada como a de castas, na Índia clássica. Há, por conseguinte, probabilidades de irrupção de conflitos quando certas regras fundamentais são contestadas ou ameaçadas.

Em continuidade a esta questão, temos, assim, como os demais sujeitos envolvidos nas tramas da cultura, o surgimento do pesquisador, aquele que, assim como qualquer outra pessoa, advém de um meio culturalmente construído e pode, em sua pesquisa, fazer valer mais o seu construto cultural à verdade científica. Vale lembrar que, mesmo sendo grandes os cuidados tomados, ainda assim a ciência pode ser utilizada para justificar preconceitos e estruturas de opressão sociais, de modo a excluir camadas de sujeitos tidos como não ajustados aos padrões de normalidade socioculturais.

A própria antropologia e, porque não dizer a antropometria, em seus primórdios, foi largamente utilizada para embasar o preconceito contra sociedades não europeias, principalmente as intentadas pelas metrópoles no período do neocolonialismo. Sobre isso, Orlando Villas Bôas Filho (2007, p. 336) atesta:

O sujeito colonizado surge no imaginário europeu como uma espécie de amálgama indefinido composto de tudo aquilo que, em geral, se opõe à civilização (...). Esse processo, em meio ao qual a alteridade não é dada, mas produzida, encontrará na antropologia nascente, quiçá, um dos mais influentes mecanismos de sustentação.

Nessa mesma vertente, Malinowski, como foi visto, criticara aqueles que lhe antecederam em suas pesquisas, pois se deixavam levar, em primeiro lugar, por informações dadas por terceiros, que não compreendiam a cultura e tradições nativas; e depois, porque analisavam os povos com o preconceito de seus valores culturais de origem, não agindo dentro da neutralidade exigida pela análise científica (MALINOWSKI, 1997).

Nesse mesmo sentido, Velho (1987) afirma que há uma necessidade básica e extremamente indispensável à pesquisa de razão social, que é o cuidado por parte do pesquisador de não se deixar ser guiado pelo preconceito dos mitos dados como verdades, isso por parte da relação entre culturas. Quando a análise for dentro de uma cultura em específico, o cuidado a ser tomado é com as verdades tidas como inalienáveis. É mister, a imparcialidade da perquirição, pois a mesma deve pôr em cheque tais concepções, caso seja necessário, visto ser esse o papel do fazer científico: demonstrar a nudeza da verdade dentro das circunstâncias investigadas.

O que não se tem claro no fazer científico são as fronteiras estabelecidas entre os diferentes grupos sociais na intimidade de suas relações e construções de verdade, tornando-se, talvez, um dos grandes motivos de conflitos entre as perspectivas progressistas e as de linha mais tradicional no meio social. Isso, atualmente, é extremamente visível quando se fala em evidenciar outros modelos de família ou de sexualidade, por exemplo, assim como o foram, no passado, as questões de etnia e origem dos sujeitos humanos. Sobre tal problemática, Velho (1987, p. 52) escreveu:

O fato é que pesquisas que têm sido feitas sobre assuntos e temas os mais variados, como religião, família, sexualidade, entre outros, apontam para a existência de representações e vivências muito diferenciadas dentro de nossa sociedade. Até que ponto a crença em espíritos estabelece uma fronteira importante entre diferentes grupos sociais? Por outro lado, o reconhecimento de formas alternativas de vida familiar e sexual pode implicar a identificação de códigos e mapas de orientação bastante antagônicos aos modelos tradicionais dominantes.

Contudo, percebemos que tentar sustentar o viés da homogeneidade cultural dentro de dado território é a forma mais eficaz de inviabilizar a dinamicidade de criação do novo, principalmente dentro do âmbito epistemológico. Isso se dá devido ao fato de que a análise de inspiração etnográfica, evidenciando Malinowski (1997), não se encontra em uma realidade inerte, sacralizada nos livros, mas na dinâmica memória dos vivos, que muda conforme a situação e fala conforme a disposição subjetiva e social. Assim, a própria propagação da cultura se dá em um meio dinâmico, mas este é inviabilizado quando há uma crítica ou questionamento em relação à cosmovisão predominante.

Há que se atentar a uma questão muito importante: não é a heterogeneidade cultural por si mesma a mudança única necessária para sanar todos os problemas encontrados na tentativa de visibilizar todas as camadas da sociedade e dar a estas

a necessária voz dentro de suas manifestações próprias, em relação ao referencial cultural dominante. A problemática latente é, na verdade, a identificação, por parte do etnógrafo quando de sua pesquisa, das instituições e modelos capazes de gerar a coesão sociocultural em dada sociedade, pois, nesse confronto, os reais valores de identidade de uma dada cultura são percebidos. Isso dificulta a manutenção de estruturas de opressão que não são em si mesmas as reais asseguradoras dos valores identitários, em contrapartida às reais portadoras da essência ontológica de uma dada lógica cultural.

Resgatando a fala de Malinowski (1997) sobre a importância da sondagem dos sujeitos-foco quanto a suas histórias e conhecimentos acumulados, Velho (1987) aponta que as fronteiras estabelecidas pelo complexo relacional da estrutura social não conseguem tangenciar a perspectiva dos sujeitos inseridos em dada cultura. Isso se dá mediante o fato de ser o universo da subjetividade possuidor de um caráter inter e transdisciplinar, pois abarca conteúdos de natureza diversa tornando complexo demais para ser delimitado por uma única perspectiva epistemológica, enquanto serve para interrogar sociedade e cultura. Ademais, os comportamentos individuais são passíveis de ambiguidades ocasionadas pelos enlaces relacionais, de modo a não garantir firmeza dentro de dadas observações e constatações.

Sobre tais contradições comportamentais dos sujeitos, seja quando tratamos da pesquisa, seja no cotidiano da marcha social, devemos buscar sempre voltar o olhar sobre as teias de subjetividades atribuídas, que possam ser identificadas, uma vez que decifrar tais mecanismos, em suas contradições e conflitos, garantiria a elucidação dos conteúdos próprios e profundos de determinadas manifestações culturais. Velho (1987) discorre mais sobre a questão dos conflitos comportamentais subjetivos ao invocar a questão dos domínios sociais e as idiosincrasias atreladas a determinado domínio. Assim, em domínios diferentes, o mesmo indivíduo pode apresentar opiniões contraditórias entre si, refletindo sobre desempenho individual, componente precípuo à organização social.

Destarte, baseando-nos nessas dicotomias subjetivas é que podemos afirmar o passo contínuo de transformação social e cultural, pois os comportamentos ditos mais tradicionais ou conservadores, comumente refletem-se na esfera familiar, em detrimento dos progressistas e liberais, acionados no externo ou vice-versa. A questão em si é que a dinâmica cultural necessita das negociações de significados

ocasionadas pelos sujeitos, que nela estão inseridos, realizando as contínuas transformações e mutações necessárias às instituições presentes em dada cultura para a sua real adequação às constantes mudanças epistemológicas e gnosiológicas dos povos.

O que concluímos disso é que não há aqui a pretensão de dizer ser a cultura e suas instituições os maus sujeitos de tudo isso, mas incluir a esfera subjetiva na coletividade, impedindo o sujeito de ser mero espectador ou, pior, objeto e juguete nas mãos de um dinamismo ou conservadorismo massificador e opressor de camadas não concordantes com o geral. Velho (1987) mostrou que o pesquisador se encontra no meio de toda essa azáfama de necessidades, cosmovisões e epistemologias próprias dentro de um único construto cultural.

Cabe ao pesquisador mergulhar em tal realidade e absorver dela os conteúdos que, de fato, representam a realidade coletiva em sua generalidade e conseguir estabelecer as inter-relações com os olhares subjetivos que compõem a realidade social em questão. Desse modo, temos a possibilidade de criar e evidenciar os vínculos subjetivos com a coletividade e com o território como, nas palavras de Bosi (2003, p. 175) “o ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro”.

3.4 PISCADELAS, CABRAS E INTERJEIÇÕES: A CULTURA E A QUESTÃO DA INTERPRETAÇÃO

Após averiguarmos as inspirações etnográficas na interpretação cultural, seus meios, escopo e formas de aplicação e verificarmos a importância da dimensão cultural nos sujeitos pesquisados que realizam a pesquisa, abordamos, agora, uma problemática sempre recorrente nos estudos de percepção cultural e de análise dos modos de vida de outros grupos, mesmo que dentro da mesma cultura, a saber: a questão da interpretação do fator cultural e as consequências das hermenêuticas equivocadas, que podem se originar da investigação. Para abordar tal questão, faremos uma leitura, não de forma conclusiva, mas explanativa, valendo-nos de algumas obras de Clifford Geertz, entre outros textos.

Uma primeira constatação a se fazer é passada por Celso Azzan Júnior (1993), autor que apresenta um dado importante sobre a obra de Geertz ao apontar que este pretende fazer com que a antropologia interpretativa se torne compreensiva, aproximando sua abordagem das práticas intersubjetivas. Dessa forma, perceber a cultura como um fator discriminado se faz em duas etapas: 1º reputar a intersubjetividade projetando-a em base objetiva e; 2º estatuir os fenômenos como interpretáveis, ou seja, casos e não classificáveis, como leis. Não se pressiona a cultura a se tornar um complexo emaranhado de códigos ininteligíveis apanhados no substrato subjetivo dos indivíduos pesquisados, mas deve-se percebê-la como relação sempre possível de compreensão.

As questões de fundo são: o que determinados comportamentos, ações e escolhas podem auxiliar ou dificultar na compreensão e interpretação de uma cultura específica? Como diferenciar o viés da subjetividade do comportamento comum? E ainda, como o pesquisador, em sua cultura e estruturas pessoais, conseguirá enxergar as cores e significações da realidade que dada comunidade possui? Dentro de tal questão, o autor (GEERTZ, 1989, p. 16) apresenta a seguinte anedota:

Vamos considerar [...] dois garotos piscando rapidamente o olho direito. Num deles, esse é um tique involuntário; no outro, é uma piscadela conspiratória a um amigo. Como movimentos, os dois são idênticos; observando os dois sozinhos, como se fosse uma câmara, numa observação “fenomenalista”, ninguém poderia dizer qual delas seria um tique nervoso ou uma piscadela ou, na verdade, se ambas eram piscadelas ou tiques nervosos.

Destarte, temos o problema da análise contextual de dados comportamentos e o significado que os mesmos possuem dentro de certa camada cultural, no seu contexto comunitário e, ainda, subjetivo. A separação do elemento de seu contexto, de sua situação, promove a nulidade hermenêutica do fato, de tal modo que se torna ambígua a relação signo/significado, inviabilizando a sua análise conceitual. Dessa maneira, dentro de um fato simples como piscar os olhos, a patologia e a sagacidade são confundidas entre si em um campo de nebulosidade gnosiológica caso haja a separação da realidade cultural da ação individual.

Contudo, um ato coletivo não se dá baseado em apenas dois sujeitos, na maioria dos casos, pois as interações sociais são de grupo, desde o enlace familiar às relações em sociedade. Por isso, o autor acrescenta mais um elemento no seu conto, tornando a relação apresentada mais ambígua ainda, conforme atesta o próprio Geertz (1989 p. 16-17):

Suponhamos [...] que haja um terceiro garoto que, “para divertir maliciosamente seus companheiros”, imita o piscar do primeiro garoto de uma forma propositada, grosseira, óbvia etc. Naturalmente, ele o faz da mesma maneira que o segundo garoto piscou e com o tique nervoso do primeiro: contraindo sua pálpebra direita [...]. Aqui também existe um código social estabelecido [...] e o mesmo ocorre com a mensagem. Só que agora não se trata de uma conspiração, mas de ridicularizar.

Utilizando o exemplo anterior para explicar a “descrição densa”, Geertz (1989) apresenta o que vem a ser, segundo o seu ponto de vista, o objeto da Etnografia. Segundo ele, a produção, percepção e interpretação dos fatos em dado contexto, de modo a dá-los ser é o escopo do método etnográfico, pois assim como atesta Bosi (2003), existem memórias, fatos ou até mesmo pessoas que possuem a condição de ser no mundo devido à constatação, interpretação e/ou comunicação de dado fato por intermédio de outrem, como os milhões de vítimas da Shoá que só existem por conta da memória dos sobreviventes.

Na questão das piscadelas, percebe-se que a relação dada por tal ação (num primeiro momento um fato banal, simples se comparado às complexas inter-relações de âmbito comunitário), se mal interpretada, leva à subtração de papéis sociais específicos e únicos, além, pode-se dizer, da troca indiscriminada das ações e, conseqüentemente, da significação geral do fato. Patologia, sagacidade, comicidade e tecnização são embaralhadas e podem gerar conseqüências equívocas a todo um grupo.

Este primeiro caso caracteriza uma ação dentro de um contexto de equidade cultural. Os próximos demonstrarão a problemática existente em contextos de discrepância cultural com barreiras de costume, linguagem e, talvez o principal, poder. Vale ressaltar que este, quando exercido de fora para dentro em uma cultura, no sentido de dominação, comumente preza pelo desenraizamento (WEIL, 1996) de um grupo, de modo a provocar “um afastamento de si mesmo [acompanhando] o isolamento relativo aos companheiros” (FROCHTENGARTEN, 2005, p.369), enfraquecendo as iniciativas de revolta e retomada do poder, visto que tal fenômeno esfacela os enlaces individuais e intersubjetivos.

Segundo aquilo que Geertz desenvolve a seguir, o autor apresenta mais um exemplo de relação cultural ao contar a história de um conflito ocasionado pela dominação francesa na região do Marrocos central por volta de 1912, quando um judeu, após ter sido roubado por uma tribo ainda não dominada, conseguiu reaver aquilo que perdera segundo antigo costume local. Ao retornar à sua cidade,

subordinada ao colonizador, teve seus bens confiscados, pois foi acusado de espionagem devido ao fato de ter conseguido seu intento e dito sobre ele em interjeições mal interpretadas. Quando recorreu ao poder estabelecido, recebeu dele a seguinte resposta: “Não posso fazer nada a respeito. Não é meu problema” (GEERTZ, 1989, p. 19).

De tal circunstância, creditamos, mais uma vez, como desdobramento da questão sobre a descrição “densa”. Sobre ela, Geertz apresenta os dados para se perceber a realidade, muitas vezes velada. Devemos ter em mente uma realidade muito mais observadora do que interpretativa em dada cultura, pois podemos cair no risco de deixar a antropologia como a explicação da explicação. Nas palavras do autor:

O que chamamos nossos dados são realmente nossa própria construção das construções de outras pessoas, do que elas e seus compatriotas se propõem – está obscurecido, pois a maior parte do que precisamos para compreender um acontecimento particular, um ritual, um costume, uma ideia, ou o que quer que seja está insinuado como informação de fundo antes da coisa em si mesma ser examinada diretamente (GEERTZ, 1989, p. 19).

Complementando a questão da diversidade cultural e as problemáticas resultantes das hermenêuticas errôneas, em outro texto Geertz (2001), que é uma abordagem sobre o etnocentrismo, questão que surge nas entrelinhas da interpretação da passagem anteriormente citada. A primeira elucidação a ser evidenciada é sobre os graus comparativos entre culturas. Nessa adjetivação surge a realidade do ser uma cultura melhor que outra, ou seja: há sorte ou não em se ter nascido em determinada cultura? Segundo o autor, o problema não surge dessa dúvida, mas da questão envolvendo uma descaracterização da importância das relações e estruturas culturais na formação do todo social. Como afirma Geertz (2001, p. 74):

Tal visão parece ao mesmo tempo superestimar e subestimar bem mais do que deveria a realidade da diversidade cultural. Superestimá-la por sugerir que ter uma vida diferente da que se tem é uma opção prática sobre a qual, de algum modo, o sujeito tem que decidir (...); e subestimá-la por obscurecer o poder que tem essa diversidade, quando pessoalmente dirigida a nós (...). O problema do etnocentrismo não está em ele nos comprometer com nosso compromisso. Temos, por definição, esse compromisso, assim como estamos comprometidos com nossas dores de cabeça. O problema do etnocentrismo é que ele nos impede de descobrir em que tipo de ângulo (...) nos situamos em relação ao mundo.

O segundo ponto a ser de evidenciado recai sobre o estranhamento do outro por parte do eu e os limites em que isso ocorre. Geertz (2001) afirma existir um limiar no estranho, mas em quem o percebe. Isso devido ao fato de ser percebido o totalmente diferente em perspectiva de enigma ontológico em detrimento do Nós, que por mais diverso que possa ser, ainda é empático dentre aqueles que o compõe.

Considerando tal olhar, temos que a realidade fragmentada do construto social não pode ser nem ao menos verossímil dentro de tal constatação, pois leva ao subjugar e equivocadas interpretações (como na história citada) em prol de um “bem” tido como inalienável, que é o resguardo de uma cultura em relação à outra. Sobre isso, o autor afirma:

Os enigmas suscitados pela realidade da diversidade cultural têm mais a ver com nossa capacidade de sondar às apalpadelas as sensibilidades alheias, os modos de pensamento que não temos nem tendemos a ter (...), do que com podermos ou não fugir de preferir nossas preferências. (...) esses enigmas não surgem meramente nas fronteiras de nossa sociedade, onde, segundo essa abordagem, esperaríamos encontra-los, mas surgem, por assim dizer, nos limites de nós mesmos (...). O mundo social não se divide, em suas articulações, entre um nós perspicuo, com o qual podemos ter empatia, por mais que sejamos diferentes *entre nós*, e um eles enigmático, com o qual não podemos ser empáticos, por mais que defendamos até a morte se direito de serem diferentes *de nós* (GEERTZ, 2001, p. 74).

O terceiro e último ponto a elucidarmos é a percepção da aproximação ou distanciamento dos variáveis sinais interpretáveis existentes nas diversas culturas. Seria natural haver uma aproximação de realidades, que possuem características em comum num número maior do que nas não possuidoras. Todavia, como afirma Lévi-Strauss (1992), o problema está quando tais pontos são oblíquos ou paralelos entre si, “*because it interrupts our placid contemplation of the landscape which serves as the back drop to our day dreaming*” (LÉVI-STRAUSS, 1992, p. 10).

Tal realidade, a diversidade cultural passa a ser condicionada por mentalidades da cultura dominante e seus elementos, reinterpretando ou desconsiderando os princípios culturais próprios a cada realidade gnosiológica. As descrições feitas sobre uma realidade cultural só serão, de fato, interpretadas pelo vivente daquela existência social, pois nela não há barreira de linguagem, de perspectiva cosmológica ou de poderio (GEERTZ, 1989).

O limite dado pela interpretação de certa realidade cultural não deve se fixar exclusivamente na linguagem e suas consequências, pois isso limitaria cada ser em particular em relação aos demais, visto ser a posse e uso da linguagem algo subjetivo e traduzido segundo a história pessoal. Porém, tentar, de fato, fixar algo para possibilitar uma real interpretação da cultura só será possível se o vivente o fizer, pois “os textos (...) são eles mesmo interpretações, na verdade, de segunda e terceira mão” (GEERTZ, 1989, p. 25). A certeza que se tem é que a análise cultural não é uma fazedora de conceitos e interpretações, mas algo aberto, incompleto, que possibilita muito mais uma precificação no debate e não um consenso universal sobre o agir e se projetar a figura humana na sociedade (GEERTZ, 1989; 2001).

3.5 CONCLUSÃO

Adentrar em uma cultura diferente da do pesquisador ou, até mesmo, em manifestações diferentes da mesma cultura, é um desafio que se faz necessário para concretizar o intento de qualquer pesquisa social. No entanto, se despir de suas concepções, preconceitos e valores inalienáveis é algo extremamente difícil ou tido como impossível para muitos. Isso mudaria se a homogeneização do fator cultural fosse substituída pela heterogenia cultural, além da mudança de foco: da interpretação à compreensão. A análise cultural é exatamente a possibilidade de perceber um todo cultural, de modo a conceber que, muito mais do que um conceito fechado, estudar a cultura é entrar numa dinâmica própria e diversa, que é mutável e permanece constantemente em evolução.

Assumir a inspiração etnográfica não é necessariamente realizar uma permanência em dada comunidade para gerar uma coleta de dados, mas viabilizar uma abertura a tal ponto que o objeto fale, ganhe vida, voz e visibilidade, de modo a ser ele que de os rumos da pesquisa e demonstre as aberturas necessárias para tornar seus interesses e aflições visíveis, podendo isso ocorrer em um, dois, três ou mais contatos, porém, o mais importante, até a comunidade exprimir a sua diversidade e as suas epistemologias próprias e particulares.

Creemos que, quando uma comunidade se torna visível, com sua diversidade e heterogeneidade próprias, o todo social ganha, pois mais uma possibilidade de vida, de cosmovisão, de projeção no mundo nasce e a soma disso

na realidade social sempre é positiva, à medida que o Eu, parte de um Nós integrante e compreensível, vive nas suas complexidades e se exprime nos seus anseios e dúvidas, mas também nas certezas de um caminho de equidade frente às particularidades percebidas na análise social.

4 QUILOMBO E QUILOMBISMO: FORMAÇÃO DE CONSCIÊNCIA E DA COMUNIDADE DE SÃO MIGUEL

4.1 INTRODUÇÃO

A parcela negra da sociedade brasileira vive, desde o período em que foi deslocada compulsoriamente para estas terras, em uma realidade de expressiva interferência nos seus modelos cosmológicos, de modo a possuir uma necessidade constante de reformulação e adaptação frente à agregação de componentes de dominação exógenos à comunidade (MOURA, 1988). No processo de fixação no Brasil, o negro, por decorrência da marcha histórica, acabou por permanecer invisível frente à sua existência, devido à imposição da condição de escravo, como uma engrenagem da máquina econômica extrativista colonial ou de, ser rebelado, ao integrar comunidades próprias, as quais foram alcunhadas de mucambos e, posteriormente, quilombos.

Contudo, cada realidade quilombola, assim como cada tratamento dado ao povo negro, variara em suas especificidades de região para região, de lugar para lugar. Dentre os vários quilombos existentes em território brasileiro, na contemporaneidade, escolhemos a comunidade de São Miguel, na municipalidade de Maracajú, por se configurar como portadora de historicidade relativamente singular, fato que será adiante explorado, e por terem propiciado a abertura às portas de sua realidade e vida para a realização da investigação.

Para o desenvolvimento deste capítulo, traçaremos, em um primeiro momento, aspectos gerais do negro e do quilombo no Brasil, o que se pode considerar como tal na sua origem e como a comunidade negra se apresenta hoje, no cenário nacional, abordando a questão do quilombismo (NASCIMENTO, 1980) como o pano de fundo dessa abordagem. Em um segundo momento, falaremos sobre o processo de formação da comunidade em questão até a atualidade, num breve resgate histórico. Por fim, apresentaremos as relações basilares à comunidade, na perspectiva da família e da cultura, especificamente aqui, religiosa. Lembramos que o intento não é esgotar o assunto ou tomar partido de alguma frente ou outra, mas de explorar brevemente aspectos relevantes para a contextualização e embasamento daquilo que aqui se pretende, ou seja, apresentar o ser quilombo, o

ser quilombola e essas parcelas ontológicas no ser/estar da comunidade em questão.

4.2 QUILOMBOS E SUA RAZÃO DE SER: DA DOMINAÇÃO À AFIRMAÇÃO CULTURAL VIA QUILOMBISMO

Desde antes de sua chegada em terras americanas, várias etnias negras existentes na África, principalmente as que acabaram envolvidas em relações mercantis do tráfico negreiro, conheciam um modelo de organização social que era baseado na organização tribal e na produção comunitária dos bens (LEITE, 2000). A questão é que quando o povo africano foi obrigado a vir para as Américas, na época da colonização, foi inserido em sistema cristalizado pela exploração e utilização de forças de dominação capazes de invisibilizar uma população, além de apagar sua memória histórico-social, levando-os a considerar a situação de dominado como algo natural e passível de vivenciar toda sorte de mazelas pela seletividade socioeconômica-cultural por parte do explorador (MOURA, 1988).

A transformação social sofrida pela população africana, do ponto de vista da organização cotidiana da vida, acabou por suscitar na parcela social oprimida pelo modelo dominante, “grupos específicos de resistência que, dentro de uma sociedade contraditória e conflitante, procuram, nos diversos níveis e de diversas maneiras, organizar-se para sobreviver” (MOURA, 1988, p. 110), de modo a buscarem sempre a preservação das esferas cosmo-ontológicas que lhes foram historicamente negadas, ou seja, a projeção particular no mundo, com seus significados e signos.

Dessa forma, além de buscar um refúgio contra a realidade escravocrata, o quilombo assume um papel de afirmação da figura do ser negro, com suas próprias características e particularidades culturais, que são negadas, ressignificadas ou obliteradas pelo sistema, emergindo como memorial e prática daquilo que pertence e une um povo, ou seja, a preservação de sua cultura e suas manifestações.

Segundo Santos (2007, p. 1-2), a palavra quilombo apresenta-se ao vocabulário comum da seguinte forma:

(...) quilombo é palavra de origem banto que significou, desde o período colonial, ajuntamento de escravos fugidos. Em sua origem, o termo é o aportuguesamento de *kilombu* que, em quimbundo, significa arraial ou acampamento onde, em Angola, se agrupavam os escravos presos que aguardavam para serem vendidos aos comerciantes encarregados do tráfico. (...) os senhores, e não os escravos, é que adotaram oficialmente o termo quilombo para designar a aglomeração de escravos fugidos que, até o século XVII, eram denominados mucambos. Porém, hoje a palavra é de uso comum e não fere os que usam e nem os que são designados por ela.

Contudo, a realidade quilombola fora abordada, ao longo dos estudos realizados no Brasil, como dividida em duas linhas principais: uma de matriz marxista, que a compreende como uma luta e resistência frente ao sistema dominante; e outra, mais romantizada, como busca dos ideais de liberdade e igualdade. Houve, ainda, um abraçar da ideia mais militarizada de quilombo, retirando muitas vezes o caráter sócio cultural do mesmo, que se deu pela simples resistência armada. Além do foco político-organizativo, que surge das reflexões feitas a partir da capacidade de renascimento dos quilombos após suas destruições, somam-se o fato deles terem se espalhado por todo o território nacional.

Outro aspecto que favoreceu a formação dos quilombos, como ressaltado por Moura (1988), foi aquilo que o autor chama de espírito associativo, uma característica que, segundo ele, possibilitou uma situação de vida menos sofrida no cativeiro ao africano escravizado caso não tivesse existido. O autor ainda recorda que a luta pela preservação cultural e de afirmação ontológica não se fixou apenas no período colonial, mas foi intensificada após a Lei Áurea, quando o processo de marginalização social foi ampliado e a população ainda sofria do chamado traumatismo da escravidão (MOURA, 1988).

Antes de chegarmos à questão legal sobre os quilombos, uma última reflexão se faz necessário: sobre as identificações do ser negro e ser quilombola. Ambas fazem parte da negação a diversos processos de embranquecimento (FERNANDES, 1978; MOURA, 1988; LEITE, 2000; PAIXÃO, 2013) que as populações negras enfrentaram, seja pela via da miscigenação, seja pela desapropriação cultural e diante da cultura dominante, ou até mesmo da total negação de seu ser enquanto pessoa humana e, assim, desencadeando a invisibilidade de suas características e de seu ser Outro. A diferença entre as duas identificações está nas esferas correspondentes a cada uma delas, pois a primeira

se trata de uma dimensão individual, de autoconhecimento, enquanto a segunda se figura como uma identificação comunitária, comum a um grupo de pessoas.

Em um processo de massificação social, tem-se o agravante das propostas antropológicas iniciais, que versavam sobre uma busca pela “raça superior” – compreenda-se a branca, por ter sido teoricamente criada por brancos – e desencadeou nos posteriores postulados eugênicos, que assolaram as relações entre sujeitos nos períodos que se sucederam (FILHO, 2007). Contudo, com a queda do conceito de raça e, ainda mais, a existência de algo que atribua a um determinado fenótipo a superioridade frente aos demais, a possibilidade de afirmação do próprio ser viu o início das possibilidades de se apresentar, não fosse a seqüela social profundamente implantada por anos de negação do ser Outro.

Uma das necessidades percebidas era a consciência do negro enquanto negro, ser humano igual a qualquer um e pleno de todas as faculdades necessárias para ser. Florestan Fernandes (1978, p. 32) afirma:

Essa era uma condição psicológica [a mudança da autoimagem] para que o “negro” viesse a julgar-se *igual* ao “branco”, tivesse a coragem de exigir dele um “tratamento condigno” e se dispusesse a atuar socialmente sem nenhum entrave subjetivo. (...) constituía o elemento que iria possibilitar o domínio dos “recalques” e permitir-lhe que agisse como HOMEM e não como PRETO. Isso envolvia a superação da passividade e do conformismo, que o tornava servil, tímido e medroso diante do “branco”.

Desse modo, o processo de auto-identificação ou de reconhecimento do próprio ser negro, se expressa tanto pela via do indivíduo para consigo mesmo quanto dele em relação aos demais. Fernandes (1978) ainda complementa o papel da educação nesse processo, pois eleva o indivíduo à condição de sujeito protagonista, possuidor de faculdades e possibilidades de realizar um verdadeiro desenvolvimento, em uma realidade dimensional absoluta e desmistifica figuras que anteriormente foram “ninguneadas” (PAZ, 1950) e que hoje tomam voz e vez.

No tocante a este último componente, a questão da educação é crucial, pois visa não apenas a população negra, mas o todo social, que necessita mudar a sua percepção sobre grupos subjugados historicamente para que haja uma verdadeira integração e harmonização das relações entre os diferentes, entre as alteridades existentes no seio do social.

A identificação com o ser coletivo, na esfera do ser quilombola, advém, além do caráter coletivo que o quilombo apresenta, como foi expresso anteriormente, de uma necessidade legal existente no texto constitucional brasileiro. A Constituição de 1988, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), em seu Art. 68⁸, assim estabelece sobre as terras e a população quilombola nacional: “Art. 68: Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988).

Como reflete Leite (2000), o sujeito do artigo não se encontra no indivíduo, mas na comunidade, isto é, em um todo coletivo. Ou seja, a inserção em uma comunidade, o reconhecimento mútuo quanto à sua negritude e tradições comuns, além da autoproclamação de uma identidade existente. Para tanto, a necessidade de resgate e emersão histórica é extremamente necessária, pois nela se encontram os enlaces imprescindíveis para delinear a natureza comum daquele povo (VICO, 1816). A terra, como se pode inferir do texto constitucional, não é o fator determinante para a identificação do grupo, mas não se pode negar que ele está ligado a uma terra, faz dela o local do enraizamento, territorializando esta parcela que fora desenraizada (WEIL, 1996) e a protagonizando em prol da coletividade assumida enquanto comunidade.

Nascimento (1980), teórico do quilombismo⁹, nos traz uma visão clara sobre o que significa, de fato, a realidade quilombola. Segundo o autor:

Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão espiritual. Repetimos que a sociedade quilombola representa uma etapa no progresso humano e sócio-político em termos de igualitarismo econômico (NASCIMENTO, 1980, p. 263).

⁸Assim como o art. 68 do ADCT, os artigos 215 e 216 da CF, no âmbito da cultura e difusão da mesma, apresentam a questão da população afro-brasileira e outras, e a importância de se fazer conhecer e integrar à cultura nacional, desvinculando o referencial a uma única manifestação cultural, por ser o Estado brasileiro promotor da equidade entre os povos existentes em seu território (Cf. art. 3 da CF).

⁹ Abdias do Nascimento apresenta todos os pontos caracterizadores do Quilombismo, como seu ideário, prática e implantação em *O Quilombismo* (1980). Vale ressaltar a atualidade dos conceitos empregados pelo autor, além da urgência em se pensar e realizar uma ação direta sobre a visibilização da população afro-brasileira, além do desligamento dos movimentos negros de ideologias diversas a ele, como o capitalismo, marxismo, liberalismo e etc, visto que todas essas não dizem respeito à realidade negra. Cabe ao movimento, na sua busca e militância, suscitar teóricos e retornar às raízes para fazer com que os conceitos nasçam do seio do movimento e do povo.

Para ele um fato muito comum no imaginário social construído pela cultura branca é a deturpação de toda e qualquer realidade advinda da população negra, pois a história e memória da população negra são depreciadas e reportadas ao período da escravidão. Nascimento (1980) alerta para o fato de que essa tentativa de desligar o negro da sua raiz africana é mais uma forma de menosprezar a existência dessa população, demonstrando-a como órfã e isolada de uma realidade sócio-histórica, que daria força e voz ao movimento. Além disso, existe a tentativa de buscar, nas manifestações da cultura negra, vista de uma forma geral, pontos para diminuir e/ou antagonizar determinadas práticas, equiparando-a com algum modelo de exploração ou como algo atrasado e de menor valor, por exemplo, afirmações como a de que Zumbi, líder de Palmares possuía, ele mesmo escravos (NARLOCH, 2009). Tal afirmação pode levar ao descrédito da figura e dessignificar o ideário de liberdade montado sobre a figura do quilombo dos Palmares, por exemplo, conduzindo para mais uma iniciativa ao descrédito do negro.

Exemplos a seguir demonstram a tentativa europeia e, após isso, brasileira de descaracterizar a cultura negra, sempre dentro da perspectiva de se invisibilizar seja a sua capacidade criativa, seja a desigualdade social. Dentro da primeira problemática, Nascimento nos demonstra como foi o processo de embranquecimento do saber cultural egípcio, este berço de uma influência cultural até hoje latente. Dessa forma, o autor nos apresenta como “um Egito fundamentalmente negro [...] se tornou branco por artes da magia europeia dos egiptólogos” (NASCIMENTO, 1980, p. 250). Era impensável ao europeu reconhecer os avanços e a vastidão cultural de um povo negro, visto que na época, os não brancos eram tidos como inferiores e necessitados de tutela e cuidados especiais, por parte dos que possuíam a missão de civilizar e desenvolver os povos. Assim, conforme Diop (1974), a egiptologia teve o papel principal de destruir qualquer possibilidade de um imaginário negro na mente da humanidade.

Durante relatórios elaborados durante as décadas de 1960 e 1970, o negro no Brasil é tido como população inexistente, pois se perde na parcela dita de “sangue misto”. Quando dado como existente, é associado a uma vida em regiões de baixos padrões de higiene e altos índices de mortalidade, não se apresentando os motivos que levam a essa situação. Durante esse período é também reforçada a ideia de que inexistem conflitos raciais no Brasil, fazendo crer que a natureza “pacifista” do povo brasileiro recobra todos os bolsões de desigualdade existentes,

além da tentativa de demonstrar o Brasil como lutador em favor da decolonização e libertação de todas as opressões sentidas por quaisquer populações oriundas de outros países, mas virando as costas para a sua própria população oprimida e subjugada (NASCIMENTO, 1980), possuidora de uma defasagem histórico-social desenvolvida desde o início da escravidão e levada à plenitude com a marginalização final do negro pós Lei Áurea (QUEIROZ, 1987).

Todas essas formas de negação e construção de invisibilidades estão presentes nos livros didáticos, por isso, também, nos referimos acima à educação, que quando perpassa a escolarização formal, utilizadora desse material, sem nenhum crivo de criticidade, acaba por produzir e reproduzir, ideologicamente, mentiras como verdades (SANTOS e COUTINHO, 2010).

Dentro desse todo relacional, o quilombismo vem como uma via que:

(...) tem sua base numa sociedade livre, justa, igualitária e soberana. O igualitarismo democrático quilombista é compreendido no tocante à raça, economia, sexo, sociedade, religião, política, justiça, educação, cultura, enfim, em todas as expressões da vida em sociedade (...). O quilombismo considera a terra uma propriedade nacional de uso coletivo. (...) Os trabalhadores rurais ou camponeses trabalham a terra e são os próprios dirigentes das instituições agropecuárias [sendo] os únicos donos do produto do seu trabalho (NASCIMENTO, 1980, p. 275-276).

Numa sociedade que visa a negação, o usufruto e a exploração, a comunidade afro-brasileira emerge como resistência possível e, somando-se à realidade quilombola, temos uma dinâmica de possibilidades crescentes dentro do todo sociopolítico nacional, que poderia descambar nos ideais supracitados. Assim, propomos apresentar sobre essa comunidade um breve resgate histórico, contextualizando aquilo que até aqui foi trilhado.

4.3 DE DONA JOAQUINA À COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO MIGUEL: BREVE APANHADO HISTÓRICO-CONCEITUAL

A reconstituição tem por base um o relatório realizado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que foi concretizado quando da oficialização da então Colônia São Miguel como Comunidade Quilombola, porém

tal documento nunca foi publicado. Entramos em contato o relatório por intermédio da comunidade do quilombo, que possui a única cópia do documento, pois o próprio INCRA já não o detém mais. Também somamos a essas informações relatos coletados em conversas informais com os habitantes do lugar quando das visitas para conhecer o local e, depois, para a realização da pesquisa em si.

A região, conhecida por São Miguel, já constava de documentos antigos, ainda da época do Império, quando o então Barão de Antonina requereu, em 1848, a posse de uma extensa faixa de terras no então sul de Mato Grosso, aproveitando-se da Lei das Terras (Lei nº 601, de 1850) que seria aprovada em breve, sanando o problema que o regime das Sesmarias¹⁰ proporcionou, ou seja, posse sem necessária ocupação, conforme afirma Campestrini (1991). Em continuidade a isso, posteriormente a propriedade foi passada adiante a outro fazendeiro, recebendo, desde aquele tempo, o nome de São Miguel.

Segundo os antigos moradores do quilombo, tal nome deriva de uma história sobre um dos primeiros proprietários daquelas terras, que tinha devoção a São Miguel e em homenagem ao santo realizava festas. Há uma história contada entre os moradores que tal proprietário possuía uma imagem de ouro maciço de São Miguel e antes de falecer a enterrou em algum lugar naquela região, sendo que esta nunca foi encontrada. Dessa feita, a região, desde os tempos mais longínquos fora, assim, denominada.

Após os grandes períodos da mineração e das ocupações territoriais promovidas no pós Guerra do Paraguai, relatos de historiadores diversos, como o Visconde de Taunay, registraram a presença de negros nas regiões de vacarias e de Santana do Paranaíba, além de Miranda, um dos poucos municípios na região sul da província do Mato Grosso. Contudo, alguns anos após esses relatos, ocorre à abolição da escravatura e o contínuo processo de marginalização da população afro-brasileira, gerando algumas das situações já apresentadas anteriormente. Nesse ínterim, o processo de desagregação do já ultrapassado sistema escravocrata é que

¹⁰ O regime de ocupação denominado Sesmaria remonta sua origem como instituto jurídico no ano de 1375. Sua aplicação se dá na ocupação, cultivo ou manutenção de terras abandonadas, levando a posse de assegurada de tais áreas, com condições que variaram de país para país. No caso específico do Brasil, tal sistema fora trazido pelos portugueses e nunca se mostrou totalmente eficaz, principalmente pela dificuldade de fiscalizar a extensa faixa territorial existente. Sobre a aplicação do regime de Sesmaria e a posterior Lei de Terras de 1850, *Cf. NOZOE, 2006.*

a figura da família de Joaquina de Minas Gerais surge, então migrando de Minas Gerais para a região da Cabeceira Preta conforme a figura 1.

Figura 1: Mapa do município de Maracajú – MS, identificando a região da Cabeceira Preta e da região de São Miguel, onde hoje se localiza o quilombo.



Fonte: INCRA (2007, p. 41).

A Comunidade Quilombola de São Miguel encontra na figura de Dona Joaquina sua fundadora e matriarca, pois todos os que estão na terra, até hoje, são parentes seus, em algum grau, de modo a constituir a comunidade como uma espécie de família, num regime de comunitarização. A questão da região da Cabeceira Preta está relacionada ao tempo em que Joaquina e sua família foram alforriados, após terem saído da região de Minas Gerais. Sobre isso, o filho mais novo de Dona Joaquina, Ramão, afirma:

Contava minha mãe que seus pais vieram de Minas para o Mato Grosso, eles eram escravos. Ela nasceu na Cabeceira Preta – aonde chegaram um grupo de pretos – o Sr. Domingos era o líder dos negros que formaram uma grande família. No prazo de três anos da chegada desse lugar foi difícil. Minha avó perdeu o marido, ficou com

sete filhos. A mãe (Joaquina) tinha três anos (INCRA, 2007, p. 40).

A própria Dona Joaquina, ainda quando viva, deu uma entrevista a seu filho mais novo falando sobre o início da comunidade e de como eram alguns daqueles que moravam com eles. Segue, pois, parte da entrevista transcrita na figura 2 que foi disponibilizada no documento elaborado pelo Órgão Federal.

Figura 2: Texto digitalizado da entrevista realizada com Dona Joaquina



Fonte: cedida pelos moradores.

Nesse contexto, percebemos dois movimentos de migração realizados para a fixação da comunidade: o primeiro do fluxo das Minas Gerais até a fixação na Cabeceira Preta e o segundo desta até a compra de parte da fazenda São Miguel. Vale evidenciar as situações vividas nesse meio termo, entre o período da Cabeceira Preta e a fixação em São Miguel. Após a morte de seu pai, a mãe de Dona Joaquina ficou com sete filhos. Como as condições não eram das mais favoráveis, a mãe

distribuiu os filhos nas fazendas da região para serem mais bem cuidados, principalmente porque ela iria para outras fazendas trabalhar.

Dona Joaquina, segundo foi contado pelos moradores, foi para uma fazenda na qual recebeu tanto o tratamento de “filha” quanto o de “empregada”, pois “realizando serviços na casa a vida inteira sem nada acumular, recebeu como contrapartida aos seus préstimos a convivência e o afeto” (BANDEIRA, 1988, p. 4) que, aos olhos de seus filhos, soa como uma continuação da escravidão. Durante o tempo em que habitou na fazenda, Dona Joaquina engravidou do filho do fazendeiro, nascendo sua primogênita. Contudo, foi dada em casamento na mesma cerimônia em que a filha de sangue do fazendeiro, mas sem participar da cerimônia, pois estava cozinhando, quando soube que casara com Manoel Lourenço, outro negro que trabalhava na fazenda.

Tal fato, se analisado, desperta o olhar de extrema subserviência por parte de Dona Joaquina, pois não se perguntara sobre a intenção de casar e, ao mesmo tempo, fizera-se a cerimônia sem consentimento ou sequer conhecimento da mesma. O agravante da grávida do filho do dono da fazenda pontua a continuidade da subserviência do negro, marcando a escravidão omnidimensional à qual foi submetido durante todo o período de cativo e perpetrado após a abolição. Contudo, o fato de se casar com Manoel Lourenço, descendente de escravos, a enraíza novamente naquilo que era seu mundo e sua luta. Tempos depois, após seu quinto filho nascer, saíram da fazenda em que viviam e foram para outra, fixando-se no novo local até a completa negociação de seu próprio pedaço de terra, com sua posterior escrituração e divisão em lotes. Tal fato aconteceu mediante a reaproximação com os parentes e unificação da família entorno de um objetivo: fundar uma comunidade possuidora de um pedaço de terra.

O ideal de comunidade vinculada a uma terra própria, conquistada pelo direito comum a qualquer pessoa, ou seja, compra e posse, propicia a realidade de liberdade almejada por aqueles que lá se fixaram. Liberdade, como algo vinculado à terra, estabelece e cria relações até hoje e se faz presente no imaginário da comunidade que se constituiu entorno da terra e sua utilização, fazendo-se coeso no imaginário de cada um deles. Após a posse, cada membro da família recebeu um lote para nele trabalhar, contudo a figura da matriarca permanecia no centro do processo, dando exemplos e criando o elo familiar necessário para unir cada membro da comunidade.

A complexidade da história e dos vínculos relacionais existentes na comunidade quilombola de São Miguel não se limita a mesma. Isso pode ser afirmado pelas relações estabelecidas até o presente momento, em que seus membros permanecem ligados à mesma teia de relacionamentos dos antepassados, cada uma das gerações (sendo a atual a terceira/quarta) e os fazendeiros (que ora buscavam o retorno dos benefícios da escravidão, ora ajudaram no estabelecimento da comunidade) e proprietários rurais dos territórios municipais de Nioaque e, posteriormente, os de Maracajú, que realizaram ou realizam as trocas comerciais com o grupo.

4.4 A COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO MIGUEL: FAMÍLIA E CULTURA RELIGIOSA

Toda a história comporta processos e demanda ser visto para que a totalidade das experiências seja compreendida. Vico, no *De Antiquissima*, demonstra isso ao ensinar ser o conhecimento inicial aquele que não apenas embasa o presente, mas que retroage sobre a realidade futura, tornando-se o centro do vórtice temporal que une todo um caminho histórico dos povos na via da progressão sócio-comunitária (VICO, 2005). Para apresentar a comunidade São Miguel, em seu processo de aceitação e atualidade, vamos traçar os elementos que subsidiam sua autoafirmação como identidade quilombola incorporando o testemunho de seus habitantes.

Primeiramente, julgamos relevante apresentar a perspectiva teórica de cultura negra que utilizamos. No Brasil, quando se fala sobre cultura negra, a afirmação identitária não deveria ser desligada desta, pois a negritude e toda a sua carga conceitual são um construto necessário para subsidiar uma cultura negada e vulnerabilizada, seja por sua ancestralidade africana, seja pelo enfrentamento ao sistema vigente, que ela representa (NASCIMENTO, 1980). Assim, baseando-nos em Sansone (2007, p. 23), a cultura negra pode ser compreendida:

[...] como a subcultura específica das pessoas de origem africana dentro de um sistema que enfatiza a cor, ou a ascendência a partir da cor, como um critério importante de diferenciação ou segregação das pessoas. A existência de uma cultura negra pressupõe a transmissão de padrões ou princípios culturais específicos de uma geração para outra, dentro de certos grupos sociais, os quais podem

incluir uma multiplicidade de tipos fenotípicos de pessoas de ascendência africana. [...] convém considerar a cultura negra como uma subcultura da cultura ocidental, muitas vezes quase submergida na cultura popular ou numa determinada cultura de classe baixa: ela não é fixa nem completamente abrangente e resulta de um conjunto específico de relações sociais, neste caso entre grupos racialmente definidos como “brancos” e “negros”.

O processo de compreensão da cultura negra se dá com a sua relação com as parcelas de outras etnias que integram o todo social. Da dita cultura majoritária, ou massificada, é que submergem outras manifestações, como resistências a essa generalidade cultural totalizante. Aquilo que se entende sobre cultura negra, também não pode ser estritamente definido, pois não se dá de forma universal, mas diversificada, representando diversos grupos que compõem a população negra. Dessa forma, discursos que tendem a oficializar determinados comportamentos e práticas são postos de lado, pois o que se encontra é a pluralidade cultural marcada não apenas pelo fenótipo negro, mas pela pertença ancestral, que essa população possui.

Quando a comunidade de São Miguel fez a sua primeira intervenção junto ao INCRA, enviou-lhes uma carta-resumo mostrando, não apenas, a sua situação quilombola, mas as dificuldades vividas, tudo em um breve retrospecto histórico que comprova a sua ascendência africana, relatando aquilo que afirmamos, ou seja, o sentido de pertença ancestral. Integralmente, os termos da carta são:

Nós da Comunidade Negra Colônia São Miguel, sita no município de Maracajú, Estado de Mato Grosso do Sul, **nos autodefinimos como remanescentes das comunidades dos quilombos.**

Nossa comunidade iniciou-se no início do século passado com o casamento dos negros descendentes de escravos, Manoel Lourenço Gonçalves com Joaquina Gonçalves de Souza que vieram para a região de Maracajú, quase na divisa com Nioaque, em 1941 regularizaram a posse da terra que hoje ocupamos, terras estas que tinham maior área no passado e deram início à nossa comunidade.

A senhora Joaquina enviuvou de Manoel Lourenço, hoje está com 108 (cento e oito) anos e nunca morou fora da comunidade é a memória viva de nossa história.

Somos 16 famílias em torno de 80 pessoas entre crianças, jovens e adultos e idosos, habitando hoje uma área de 300ha, em pequenas chacarinhas, área insuficiente para nossa agricultura de subsistência. Temos também uma pequena apicultura e algumas cabeças de gado, mas lutamos com muitas dificuldades e estamos cada vez mais espremidos pelas grandes propriedades.

Nos tempos atuais com muita luta e união entre as famílias desta geração, somos uma comunidade na sua maioria de evangélicos e estamos conseguindo manter nossa cultura e tradições de matrizes africanas.

Na nossa comunidade não existe saneamento básico, não temos posto de saúde, a energia chegou recentemente com o programa

Luz para Todos, os programas de saúde ainda são precários, há uma escola multi-seriada de 1º a 4º séries, o que gera problemas, pois os alunos quando atingem o segundo grau, tem que se deslocar para a cidade e a prefeitura não fornece transporte.¹¹

Baseando-nos na carta acima, perceptíveis são duas realidades, as quais influenciam grandemente a comunidade, dentro daquilo que revelam nas conversas e nas relações interpessoais, como os laços familiares e a cultura em sua dimensão religiosa. Dessa forma mostraremos os seus anseios e perspectivas trazidas à tona pelos sujeitos durante nossas conversas em visitas ao local.

4.4.1 Sobre a Família e seus enlaces

No contexto rural brasileiro, de uma forma geral, a concepção de família ultrapassa a consanguinidade, pois vários fatores da realidade camponesa de nosso país fazem com que as famílias se adaptem a contextos e circunstâncias de dificuldade, refletidos em modelos de organização básica. Em São Miguel, tal realidade também não se faz diferente. Para compreender o contexto “família”, deve-se abrir em, no mínimo, três braços paralelos, que se tocam na natureza comum a eles, nesse caso a origem negra desterrada.

O primeiro braço diz respeito à família formada por padrinhos, ou o chamado compadrio. Woortmann (1990) demonstra que tal enlace é consideravelmente ligado ao modelo de trabalho encontrado no campo, de modo a tornar a família e o compadrio uma estratégia de auxílio mútuo. Segundo o autor (1990, p. 32-33), temos:

A reciprocidade de parentesco (e o compadrio é uma forma de parentesco simbólico) é comum em grupos camponeses. [...] A cisão do grupo doméstico pelo casamento dos filhos correspondia à instalação de novos sítios e à gradativa constituição de comunidades de parentesco com uma base territorial. Também lá, a reciprocidade e o compadrio jogavam um papel central. Através do compadrio podia-se manipular a composição de cada grupo doméstico segundo códigos culturais definidos e coerentes com o modelo da família [...], estabelecendo-se uma relação de reciprocidade direta. Compadres são concebidos como irmãos rituais (e, com grande frequência, são "irmãos de sangue"). O padrinho, por outro lado, é "que nem o pai", e essas construções legitimam a troca de crianças, tornando-se o (a) afilhado (a) um (a) filho (a). Através da cultura, consegue-se equilibrar o grupo doméstico, ao mesmo tempo que se preserva o princípio da família.

¹¹ Grifo nosso.

A linguagem de parentesco vem conjugada aos papéis familiares que os indivíduos tendem a realizar, de modo a possibilitar uma realocação de responsabilidades domésticas, como o surgimento de tios não sanguíneos, irmãos de consideração ou pais e mães de criação. Tais arranjos familiares sempre foram comuns no meio rural brasileiro, uma adaptação nacional do clássico modelo de família extensa descrito pela Sociologia, pois amplia as raízes de pertencimento a um dado local, expandindo o território e a cultura simbólicos.

Na realidade de São Miguel, tais enlaces, realizados entre amigos e parentes, possibilitaram as vias de auxílio mútuo entre famílias e gerações, de modo a concretizar uma integração total com o meio em que se foi submetido. Vale lembrar que, nos casos de compadrio com amigos, esses eram, em sua maioria, negros descendentes de escravos, para ajudar a preservar a natureza e cultura comuns. Existiram casos de apadrinhamento e matrimônios exogâmicos, realizados com indivíduos fora do grupo, mas os mesmos eram evitados, preferindo-se um dos três grupos de negros que compõem a realidade familiar local¹². O grande medo era, e podemos dizer que ainda é, a perda do território, tido como patrimônio comum. Se os enlaces são internos, a terra não pode ser vendida ou repartida com quem não tem apego à mesma.

Algo forte nos relatos é a palavra *parente*, que aparece, muitas vezes, nas falas dos sujeitos de São Miguel. “O *fulano*¹³ lá de longe que é parente”, as relações feitas entre parente – “tem que ser parente” –, os acordos entre parentes, a produção familiar, enfim, tais expressões e outras que, ainda, reforçam a ideia do enlace. Isso cria teias, não apenas de influência, mas canais de auxílio e segurança frente às situações que podem representar risco como o de apropriação indevida da terra comum.

Um segundo laço familiar vem da permanência das parteiras. Com um significado mais simbólico e místico do que factual essas mulheres representam o cuidado e a responsabilidade pela vida, partilhado pela figura da feminina, que nessa comunidade é muito forte. Bessa (1999, p. 253) afirma que tal figura assume, junto às famílias, um vínculo de sentimentos, de modo a humanizar os indivíduos

¹² Os três grupos são formados pela família de Dona Joaquina, de “Seu” Alexandre e do “Tio” Andrade.

¹³ Alguns nomes preferimos ocultar, pois não inferem na compreensão do contexto e dos conteúdos apresentados. Os que a isso não se encaixam, principalmente os sujeitos que habitam São Miguel, são citados quando as falas não comprometerem os mesmos segundo os termos que foram assinados e especificados com cada sujeito envolvido.

que, muitas vezes, são absorvidos pela dureza de seu trabalho e de seu cotidiano. Dessa forma, a autora nos apresenta:

Se por um lado seu trabalho gera sentimentos de solidariedade, amor, carinho e bondade, porque oportuniza “**a vida**”, por outro lado, convivem com fenômenos tais como **desigualdade social e morte**. Sua prática se configura como uma prática popular, reconhecida e respeitada pela sua comunidade. Ela se concretiza através das orações, do uso de plantas medicinais, de superstições e de simpatias. Embora essas práticas não sejam de credibilidade de todas as partes, a fé é incorporada como regra e parâmetro para que o trabalho de parto aconteça sem maiores problemas, independentemente da religião a que pertencem.

A imagem assegurada pela figura da parteira, a responsável por ter trazido a vida a este mundo, liga-se aos enlaces transcendentais que podemos perceber na comunidade. A figura da religião, por diversos momentos, foi algo que nós ouvimos como um fator de unidade e coesão entre os membros. Por hora, é importante dizermos que a expressão do cuidado da vida e a esperança no transcendente fazem parte da herança sócio-histórica que a matriarca Joaquina deixou aos membros do quilombo.

O terceiro braço da família é referente ao vínculo sanguíneo. Cumulando as funções das duas anteriores e somando-se à posse e cuidado com a terra adquirida, a família consanguínea é o núcleo que possibilita o total enraizamento com as figuras antecedentes aos de hoje na comunidade. O enlace sanguíneo e o medo dos “de fora” é algo tão forte que, ao longo da história do quilombo, por diversas vezes ocorreram casamentos entre primos, para evitar heranças de terra a outros.

Essa coesão entre o grupo se reflete na parte prática da vida do quilombo. Seja no seu passado, seja no seu presente, nos trabalhos comunitários e associativos, que são fortes entre esses sujeitos. Antes, com as atividades realizadas braçalmente e em mutirões, com partilha de bens comunitários. Hoje, na associação, criada para dar exclusividade aos seus membros no manejo e cultivo da terra.

A partir do enlace familiar, nasce a compreensão da casa, local de cuidado comum e auxílio mútuo. O enlace ancestral que os vinculam e a junção dos elementos de comunitarização envolvem os membros que compõem a comunidade de modo a, por mais que haja diferenças, uni-los no ideal de manter a comunidade. Algo forte que percebemos é a geração e responsabilização, que recai sobre os descendentes de sangue, que necessitam preservar a herança territorial e cultural

existente, mesmo que as negociações envolvendo tal preservação sejam, na maioria das vezes, extremamente complexas e densas.

4.4.2 Religião, cultura e manutenção

Ao longo da história da Comunidade, somando-se os relatos, que nos foram passados, percebemos como os fatores de negociação, ou como Geertz (1989) chamaria de “descrição densa”, estão muito ligados à questão religiosa da comunidade. Seguindo um ciclo de necessidades, a passagem pelas pegadas da transcendência se deu em formas bem marcantes. Vamos abordar a caracterização de três momentos envolvendo tal problemática, que são: a negociação católica, a virada protestante e a manutenção africana. Lembramos que apenas nos reportaremos àquilo que nos foi dito e que observado nos encontros com os moradores sem tentar condenar ou tomar juízo de nenhuma concepção religiosa.

Como a fé católica romana era a única difundida no Brasil durante o período Colonial até a dita “liberdade religiosa” ocorrida com o fim do Império, a população negra que desembarcava durante o período da escravidão era obrigada a ser batizada sem saber daquilo que ocorria e, muito menos, tendo o mínimo de instrução na fé que lhes impunham (MOURA, 1988). Mediante isso, tinha-se uma percepção, na maioria das vezes, extremamente negativa daquilo que estava ocorrendo, marcando até mesmo a fé como um fator de aculturação, ou seja, de negação de uma representação em detrimento da outra.

Como a maioria da população brasileira professava credo comum e a parcela rural tinha isso muito forte consigo mesma, que somado práticas não oficiais da fé católica, como benzedeadas, promessas, novenas e outros devocionários da religiosidade popular, relações envolvendo diferentes foram sendo estabelecidas, envolvendo a fé e as práticas da mesma, como o compadrio, estreitado pelo laço religioso, ou a benzeção, os puxadores de terço entre outros.

Dessa forma, a fé católica foi, naquele momento, facilitadora de relações com o externo, isso já após a migração para as regiões do então Mato Grosso. Além disso, as marcas da festividade dos santos e outras práticas do devocionário popular podem ser caracterizadas como meios de coesão social entre os membros da comunidade e entre os outros, que com eles estabeleciam relações.

Contudo, justamente o fator que provocava coesão começou a dividi-los. É memória recorrente nos membros mais antigos da comunidade a época das festas e a referência das mesmas com bebedeiras, brigas e violência. Sobre isso, fala “seu” Ramão:

Acabou as festas porque as coisas foram ficando difícil e era muito gasto [...]. As festas antigamente tinha briga, bebedeira, tiro. As pessoas brigavam, batiam, cortavam uns aos outros e se baleavam. Era um negócio! Era por causa da cachaça. Das fazendas vinham armado. Quando era outro dia a polícia levava uns preso. Só vinha ora prender.

Percebemos que a questão envolvia a mesma problemática de sempre: o estreitamento relacional interno. A isso se somou o abandono por parte da fé católica, que não mais falava sobre a realidade da comunidade e eles não encontravam mais respaldo da sua fé na sua vida. Como a comunidade necessitava também de outros fomentos para a seriedade no trabalho e no ganho de lucro que o mesmo pode proporcionar, o protestantismo veio como uma ferramenta universal para todos os anseios que a comunidade passava. Nesse contexto ocorre aquilo que chamamos de “virada protestante”. Sobre esse período, que foi por volta de 1984\1985, “seu” Ramão nos contou o seguinte:

Quando eu era pequeno eu tinha um pensamento que meus pais falavam que em Roma tinha uma bíblia de ouro guardada e que dizia como Deus criou o mundo e como o mundo ia acabar. Eu sonhava descobrir este segredo para fazer um buraco no chão para me salvar. Mas depois cresci e virei um pinguço. Bêbado mesmo sabe? Aprendi tirar terço. Tive o privilégio de nunca abusar com a família, mas bebedeira de festa fiz tudo. Comecei a ler a bíblia e fiquei entusiasmado com o profeta Isaías e queria ser uma pessoa que pudesse ter comunicação com Deus. A gente ia pra capelinha... lá a pé. E o padre falou que papa foi baleado e todos teriam que rezar muito. E aí vi que ninguém se interessava de verdade. E falavam: quem tem obrigação é o padre! E aí eu falei: a reza vai ser lá em casa, você vai? Aí todos os domingos me disciplinei a fazer oração numa mesinha com todos os santos. Aí um dia me deu um estalo e disse pra mulher: daqui pra frente não vou mais tirar terço pra ninguém mais! Ela falou: o que foi? Nós estamos numa encruzilhada e estou perdido. No rádio os crentes falam o que tá na bíblia, o padre não. E as pessoas não seguem. Se eu fosse católico eu tinha que ser igual aos outros, ficar esperando sem fazer nada. Fiquei três anos esperando uma resposta. Aí foi que um sobrinho meu conheceu um pastor e foi batizado e veio e me deu a resposta. A solução dada foi Jesus. Mas como ser crente e ter que ir ao culto em Nioaque, ir até lá! Eu tenho que trabalhar! Aí ele disse: a igreja somos nós. Você pode servir ao Senhor dentro da sua comunidade. Neste final de semana vem o pastor e uma missionária. Chegou aqui e nós tava caçando e falaram com as crianças e aí batizaram nós. Orou sobre mim e disse que eu era responsável por esta família e do povo desta região. No amanhecer do outro dia eu fui correndo lá pra casa da

mamãe. O dia parecia que foi o maior dia da minha vida. E disse pra ela: mãe agora sou crente, foi o dia mais maravilhoso de minha vida! E ela disse: você não precisa mais me chamar de mãe! Não considero você como meu filho. Seu pai era católico, morreu católico. Te deixou uma religião tão boa e agora você virou crente? Aí falei: mãe, mesmo que não seja considerado filho eu te considero sempre minha mãe. Voltei pra casa chorando... Cheguei em casa e disse pra minha mulher que tinha que orar pela minha mãe... A coisa ficou feia mesmo. Minha vida mudou radicalmente. E eu ia lá, aguardava ela, mostrava pra ela que minha vida tinha mudado e que eu amava muito ela. Passado uns seis meses ela falou pra mim: eu quero me batizar! Fui pra Aquidauana e falei pro pastor. Ela então foi batizada no pocinho. Ela e outra irmã mais velha. E aí que o trabalho avançou em toda vizinhança. Por isso que foi quase toda família convertida. Foi uma uta. Meu filho já tava grande e já tava começando a fazer estripulias e Deus teve misericórdia e tirou do caminho ruim e abrigou eles. Estes aqui são meus! Lam a Nioaque pra beber. Uma vez até procuraram o carro da polícia pra virar. Até que ponto chegaram. Depois foi que me contaram. Graças a Deus tudo isso acabou. Minhas filhas também formaram pessoas educadas, todas casaram. A igreja é “Ministério Comunicação e Missão Cristã”.

Depreendemos deste rico relato, que a intenção de fortalecimento dos vínculos ocorreu satisfatoriamente mediante a mudança de credo, unindo-se a fatores como a negociação com outros grupos protestantes (possivelmente quando tomaram consciência que não apenas no meio católico havia a possibilidade de firmar laços). A busca constante pelo trabalho e por mudanças aparentes de comportamento em prol de uma comunidade em paz entre seus membros e o fortalecimento do protagonismo, já que a percepção de transcendência abraçou a imanência da vida deles quando se tornou inerente a ela.

Contudo, como afirmado na carta de auto-reconhecimento, “somos uma comunidade na sua maioria de evangélicos e estamos conseguindo manter nossa cultura e tradições de matrizes africanas”, a tradição de determinados elementos de cunho africano são fator preponderante na percepção de comunidade quilombola, ou de remanescente de quilombo. Mas percebemos que, possivelmente, isso se trata apenas de mais uma massificação de uma projeção cultural frente a outras.

Expressões como: “estava vestida de quilombola”, “vieram aqui e ensinaram a gente a fazer aquela dança”, “só fazemos quando vem visita” são percebidas muito claramente nas diversas conversas, que realizamos com os sujeitos de São Miguel. Sendo assim, a tradição africana de danças, roupa e religiosidade, por exemplo, por aquilo que averiguamos, tornou-se folclore, algo segundo o ditado: “pra inglês ver”, pois não se reflete como necessidade de verdadeiro significado e projeção na vida das pessoas que lá habitam, já que foi algo

ensinado e dito que deveria ser feito, não uma real manifestação da vida e do cotidiano, algo sempre recorrente na cultura.

Dessa forma, para não se parecerem totalmente distantes e isolados das demais comunidades quilombolas com as quais eles mantêm contato, a comunidade de São Miguel criou um grupo de apresentação sobre cultura africana e negocia, com tal grupo, a dita manutenção da cultura e tradição africana. Parece-nos claro que isso ocorreu devido ao longo tempo em que a religião que era de externa ao indivíduo acabou por ser internalizada, refletida na vida e integrada nas relações, não gerando mais, para essas pessoas, a necessidade de retorno a uma dita matriz, na medida em que ela já não os reflete, mas negocia com a branquitude circundante, que quer ver o exótico de perto e por baixo custo.

4.5 CONCLUSÃO

O que percebemos ao longo do desenvolvimento deste intento foi, justamente, a tentativa de resposta à altura das necessidades que surgiram durante o período de exploração da comunidade negra. O quilombo, em sua definição genérica, nada mais é do que a possibilidade de transformar seu entorno diante de uma diferença que existe e não pode ser negada: o ser negro e o fazer seu caminho enquanto tal.

Muito se fala da miscigenação do Brasil e que comunidades tradicionais diversas, como as formadas por indígenas e negros, deveriam ser totalmente integradas dentro da sociedade dita comum, num ideário de igualdade. Contudo, sabemos que a igualdade é a maior ilusão existente na sociedade Ocidental, pois justifica a massificação e a morte da diferença e do diferente, da diversidade e da mudança. Não há como tratar os diferentes e o que o são por história, fenótipo ou necessidade, como sujeitos comuns, mas possibilitar o exercício de sua diferença de modo a congregar todos no construto daquilo que chamamos de realidade.

Nessa lógica o quilombismo deve ser enxergado, pois a resistência que ele proporciona nada mais é do que a possibilidade de um fazer surgir da voz do calado e o protagonismo do tido como coadjuvante. A Comunidade de São Miguel tem todas as possibilidades de exercer esse ideal, mas deve encontrar seu sentido ontológico, de modo a se caracterizar como uma univocidade dentro das muitas

possibilidades de razão de ser. Não como um assentamento a mais, ou como um grupo de negros que quer uma terra, mas como um povo que tem sua história nas mãos e se faz sujeito de suas necessidades e lutas.

5 RELAÇÕES E VOZES NO QUILOMBO SÃO MIGUEL: O SISTEMA SÓCIO COMUNITÁRIO E A PALAVRA DOS SEUS SUJEITOS

5.1 INTRODUÇÃO

Um dos arcabouços que une a teoria decolonial e o quilombismo é a ideia de protagonismo dos sujeitos envolvidos. Não há como se estabelecer um real desenvolvimento se os envolvidos no processo não gozam de voz durante seu desenrolar. Contudo, a Voz, quando abordada dentro da comunidade, não é unívoca e muito menos total. Diante disso, relações são estabelecidas e mantidas para que o dito equilíbrio social possa ser real e, assim sendo, não causar danos a ninguém (BALANDIER, 1976).

Em São Miguel a realidade é, resumidamente, essa que foi exposta, há uma ânsia por ser ouvido e por levar aquilo que se ouve para fora da comunidade, bem como uma negação interna de vozes, ao mesmo tempo em que isso se evidencia diante das relações estabelecidas. Portanto, vamos trazer dois eixos de relações: o primeiro que é o interno à comunidade; o segundo, entre a comunidade e os municípios que a circundam. As relações nas quais se compreende a voz e seu sentido nas pessoas de São Miguel será nosso terceiro ponto, abordado pela fala dos sujeitos.

Nossa tentativa, durante o percurso deste capítulo, foi deixar que eles falassem, ou seja, mostrar, dentro das relações e pontos de vista lá existentes, a variedade de perspectivas de futuro, além do grande anseio de não perder o elã entre os membros da comunidade para consigo mesmos, fato que se dá na história comum e na perspectiva de um amanhã sempre melhor do que o hoje.

Nesse processo de evidenciar as falas, demonstramos, antes, a fala intrínseca, que se estabelece nas entrelinhas das descrições densas (GEERTZ, 1989), que nos foram sendo apresentadas.

5.2 A TEIA RELACIONAL DE SÃO MIGUEL

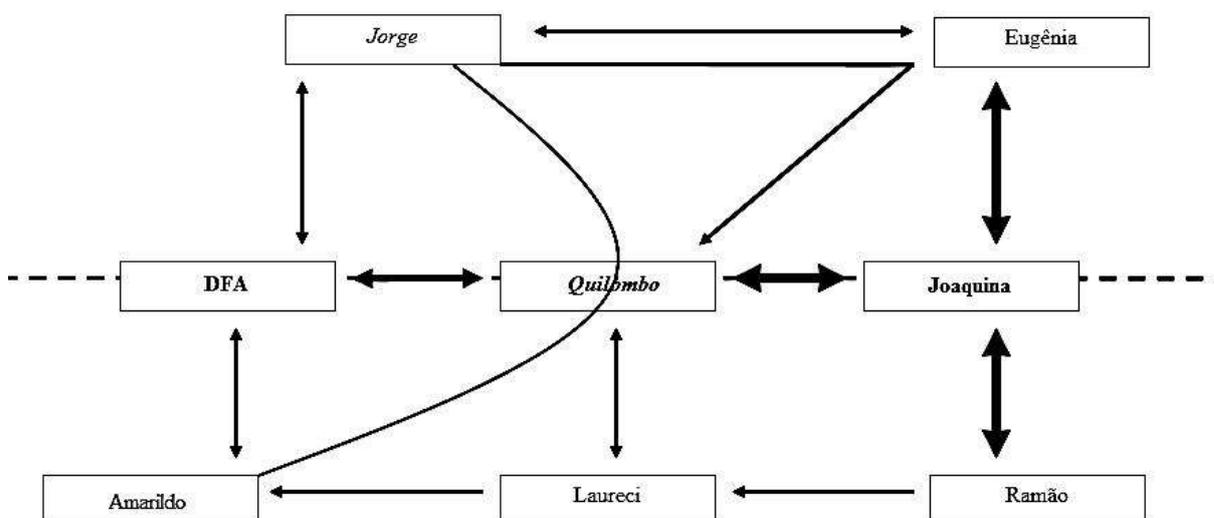
Na nossa primeira visita à comunidade, as pessoas de São Miguel e o funcionário da Prefeitura Municipal de Maracajú que nos acompanhava nos mostravam uma realidade extremamente utópica. Digo utópica, pois nos diziam da diversidade de projetos, iniciativas e incentivos, que eram enviados à comunidade e o florescente desenvolvimento da mesma. Além disso, existe o fato da história singular que eles carregam e se orgulham de expor a quem quer que se dirija ao local com o interesse de estudar suas relações.

Contudo, algo nos incomodava, pois as relações, ideias, projetos e métodos lá encontrados pareciam perfeitos demais, algo quase que desenhado para atrair a atenção, uma espécie de cartão de visitas público. Foi quando decidimos por escolher tal comunidade, para ver se a propaganda que nos foi vendida era verdadeira, mesmo que nós suspeitássemos que não, as coisas começaram a mudar quando principiámos em perceber as relações estabelecidas na comunidade e quem são as pessoas portadoras de voz ativa. Para melhor ilustrar o que vamos apresentar agora, realizamos um diagrama ilustrativo com respectiva legenda (figura 3).

No centro do diagrama encontra-se o Quilombo e todo o seu complexo histórico Exercendo grande influência e sendo aquela que resguarda todo o significado da comunidade, temos dona Joaquina, já falecida, mas que ainda se faz presente no imaginário coletivo da comunidade. Dela se desdobram dois sujeitos que exercem influência na comunidade: dona Eugênia e seu Ramão. De cada um deles originou-se um filho que se destaca: do lado de Eugênia temos Jorge e do lado de Ramão, Laureci, que se soma com Amarildo, seu esposo.

Ao lado oposto do de dona Joaquina, temos o Departamento de Fomento Agropecuário, que é o braço do município da comunidade, exercendo uma influência crescente na mesma. Tal influência é marcada pelo enviesamento das práticas agrícolas e comunitárias nas perspectivas que buscam a manutenção da merenda escolar em Maracajú, comprometendo quase que a totalidade da produção. Retomaremos mais adiante a reflexão sobre isso.

Figura 3: Diagrama e legenda expondo a teia de relações no Quilombo São Miguel



Legenda:

D.F.A.: Departamento de Fomento Agropecuário responsável pelo direcionamento e execução das ações ligadas a agricultura familiar, incluindo o pagamento das aquisições de alimentos realizadas pela prefeitura;

Jorge: neto de Dona Joaquina e filho mais velho de Dona Eugênia, atualmente presidente da Associação Quilombola Negra de São Miguel e pessoa pública que representa a comunidade e seus interesses;

Dona Eugênia: mãe do Jorge e filha de Dona Joaquina, pessoa que coordena as mulheres da comunidade em cursos, almoços e festas;

Seu Ramão: pastor evangélico da comunidade (líder espiritual), filho de Dona Joaquina e um dos principais atores que vivência e relata a memória vivida por sua mãe, e o novo processo de divisão de trabalho, de geração de renda que está se desenvolvendo dentro da comunidade;

Laureci: filha do Seu Ramão, que saiu ainda jovem da comunidade para trabalhar e estudar em Nioaque, retornou a comunidade para trabalhar como professora da escola rural no período vespertino, escola instalada a 500 metros da entrada da comunidade, pessoa responsável pela escolarização das crianças e doceira da comunidade;

Amarildo: esposo de Laureci, pessoa branca que não tem vínculo de sangue e a conheceu quando esta veio a estudar em Nioaque, conhecedor de manejo no campo, já foi empresário na cidade, conhecedor de programas sociais e muito questionador quanto aos aspectos burocráticos de organizações sociais.

Fonte: Elaborado por SILVA, João Alberto M. e TASHIMA, Lucélia.

Vamos, agora, focar nas relações que foram traçadas no diagrama. A começar por Jorge, filho mais velho de Eugênia (por isso a existência de uma seta mútua de influência), temos que ele, enquanto presidente da Associação deveria exercer um papel preponderante dentro da comunidade pelo cargo que ocupa, mas o poder não é legítimo por si mesmo. Percebemos que a voz é ativa dele por sua mãe e, por isso, ele só se justifica em suas ações e palavras mediante a figura da genitora. Contudo, existe um braço de força como líder oficializado pelos “de fora”, pelos não íntimos das relações comunitárias de lá (GOFFMAN, 2002), já que o fizeram representante político por ser portador de uma história de militância e filiação partidária.

Amarildo, esposo da filha de seu Ramão, não é negro e nem possui ligação parental com nenhum membro da comunidade nos moldes de sangue ou compadrio, o que o caracteriza como um “de fora”. Foi aceito depois de um longo processo dentro da comunidade, o que acabou levando a alguns atritos internos nas relações de poder. Em si, ele representa o novo, ou melhor, o empreendedor dentro da comunidade, já que a visão de lucro e a especulação estão acentuadas como características marcantes dele. É alguém que bate na liderança de Jorge, por isso exerce uma influência enviesada no Quilombo. Em contrapartida, sua voz é uma das mais fortes quanto às cobranças junto ao poder público e é exemplar na sua produção e controle de balanço orçamentário.

Laureci, professora da escola do Quilombo e uma das únicas que possui educação superior na comunidade, é uma das figuras de destaque na comunidade. Rejeitada a princípio por ter saído para estudar e retornado casada, foi acolhida pelo pai, Ramão, e ao mostrar utilidade para a comunidade, foi aceita novamente. Extremamente engenhosa, assim como seu esposo, possui um espírito empreendedor nato, já que tudo o que cai em sua mão vira produto de venda. Ela é a responsável pela digitação dos dados de produção de toda a comunidade, ou seja, aquilo que mensalmente cada um recebe é estipulado pelo balanço que Laureci realiza. Além disso, projetos na área da educação são encabeçados por ela, quer movimenta a comunidade escolar em suas iniciativas.

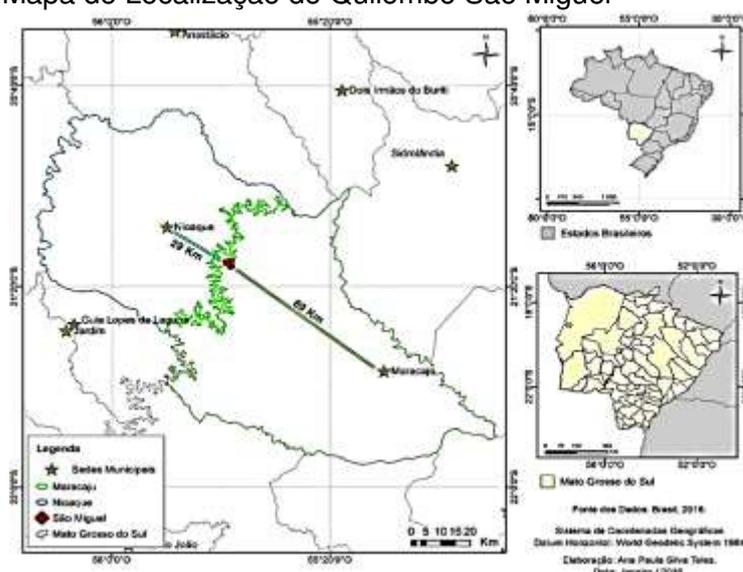
Seu Ramão, filho de Joaquina, a matriarca, é o líder espiritual da comunidade e uma das memórias vivas do Quilombo. Foi uma liderança forte por muito tempo, mas renunciou a parte de seu poder ao acolher a filha em sua casa após retornar com Amarildo. É uma figura singular, pois tem uma perspectiva de

geração de renda que diverge do ideário clássico que parte da comunidade, saudosamente, carrega consigo. Vê o futuro como um constante avanço e é enfático ao afirmar que as coisas devem ir em frente, sem retornos a situações e métodos, que já foram ultrapassados.

Eugênia, mãe de Jorge e líder das mulheres é uma das vozes mais ativas dentro de toda a comunidade. Ela é quem acabou acumulando o poder na comunidade após a situação com Ramão, o que gerou a divisão intrínseca que aparece no diagrama. Como na parte de superior do Quilombo, tento no diagrama e na estrutura territorial mostrar uma nostalgia dos velhos tempos e de quando a comunidade não estava dependente do poder público para decidir suas produções e métodos.

Uma última reflexão é necessária aqui, a de que a comunidade possui 11 lotes e aproximadamente 88 moradores. Qual a razão de só constarem cinco sujeitos na teia de relações? Isso foi algo que já nos chamava a atenção nas visitas e que, ao colocar no papel as informações que coletamos, confirmamos nossa tese. Existe uma negação voluntária de voz dentre os indivíduos, que falam quando são perguntados, mesmo assim não muito facilmente, ou se abstém completamente disso frente às linhas de influência a que estão tramados, a linha de cima (lado da Eugênia) e a linha de baixo (lado do Ramão). Para melhor visualizar isso, veja as figuras 4 e 5:

Figura 4: Mapa de Localização do Quilombo São Miguel



Fonte: Engenheiro Sanitarista Ambiental Teles (2016).

Figura 5: Imagem de satélite da faixa de terra do Quilombo Comunidade São Miguel



Fonte: Recorte de Faixa de Terra: Quilombo São Miguel – INCRA (2007, p. 17).

Gostaríamos de ressaltar que tal divisão não se caracteriza como uma realidade negativa na comunidade em questão, já que se trata de algo ligado às dinâmicas sociais, que foram sendo criadas e fazem parte do processo de desenvolvimento comunitário. Não há brigas ou contendas por parte disso, mas uma mútua complementaridade, pois a necessidade de manutenção da história e das tradições e a perspectiva desenvolvimentista são duas realidades, que não se contradizem, mas se complementam mutuamente em busca de uma nova possibilidade de ser (SILVA e ARNS, 2001).

Para compreendermos a relação do DFA no diagrama em questão e com a comunidade em si, devemos partir para a segunda parte dessa análise, que é a referente aos poderes públicos que estão nos bastidores e o jogo de interesses que existe sobre o Quilombo.

5.3 OS MUNICÍPIOS DE NIOAQUE E MARACAJÚ E O QUILOMBO

Segundo dados oferecidos pelo site do Tesouro Nacional (2011), o município de Maracajú, no estado de Mato Grosso do Sul, possuía 38264 pessoas em 2011, com uma receita orçamentária de R\$ 85046554,37 no ano já citado. Três anos depois, já com dados fornecidos pela Assomasul (2014) (Associação dos Municípios do Mato Grosso do Sul), a população encontrava-se na faixa das 42101 pessoas e os repasses, tanto da Federação quanto de arrecadação municipal eram, respectivamente, R\$ 77941356,69 e R\$ 21911499,28, com uma renda *per capita* de R\$ 2371,75.

Seguindo os dados fornecidos pelas mesmas fontes, temos o município de Nioaque que, em 2011, possuía 14338 pessoas e em 2014, 14308. No mesmo ano de 2011, a receita orçamentária do município chegou aos R\$ 30081909,10 e, em 2014, seus repasses federais e municipais foram, respectivamente, de R\$ 27964491,82 e R\$ 3242508,32, com renda *per capita* de R\$ 2181,54.

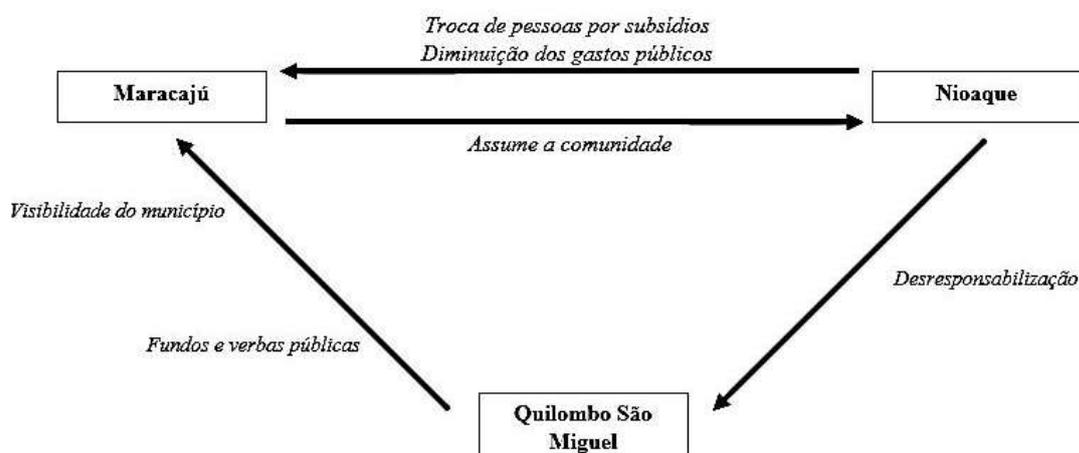
Apresentamos esses dados para que se possa compreender adicionalmente que:

1- em Maracajú, segundo dados da Assomasul (2014), consta como o décimo maior município do estado, em número de habitantes e em oitavo em número de arrecadação. Com uma economia majoritariamente agrícola, possui extensas faixas latifundiárias de monocultura de soja, na safra, e milho, na entressafra, além do plantio da cana-de-açúcar por conta da usina sucroalcooleira, que possui em seu território. O município conta com alguns assentamentos rurais de agricultura familiar, nos quais desenvolve projetos de fomento, mas que não encontram muitos resultados, já que se exige dessa parcela populacional não apenas um cuidado, mas um comprometimento de manejo que não é correspondido;

2- em contrapartida, Nioaque, município vizinho e que já foi um dos expoentes políticos do estado, ocupa a 41ª posição tanto em número de habitantes, quanto em número de arrecadação. Não possui uma economia diversificada e tem na pecuária de corte seu grande expoente econômico. É um dos muitos municípios que vem com reduções constantes de população, que prefere ir rumo a Maracajú ou Bonito em busca de oportunidades melhores. Possui também alguns assentamentos rurais, mas não consegue prestar a devida assistência aos mesmos, situação que pudemos presenciar em algumas visitas, pois as estradas estão inacessíveis em alguns casos e as famílias desamparadas de oportunidades.

Assim, nesse cenário, estava também o Quilombo de São Miguel há alguns anos, antes de fixarem relações com Maracajú. Mesmo pertencendo territorialmente a esse município, distam 89 km da cidade, enquanto de Nioaque, distância menor que 30 km já que ficam nos limites municipais, conforme pode ser visto na figura 1 e 4. Diante dessa incapacidade do município de Nioaque fixar alguma relação frutuosa com a comunidade em questão, uma espécie de acordo se estabeleceu, conforme nos foi afirmado muitas vezes em conversas com alguns funcionários da prefeitura de Maracajú, afirmando sempre a incapacidade de Nioaque gerenciar sua própria gente. Tal acordo é ilustrado pela imagem a seguir (figura 6):

Figura 6: Pirâmide relacional das instituições municipais e o Quilombo São Miguel.



Fonte: elaborado por SILVA, João Alberto e TASHIMA, Lucélia.

Como se pode perceber, a troca acaba por valorizar ambos os lados. Maracajú assume a comunidade e ganha, com isso, mais fundos e verbas públicas, destinadas a comunidades tradicionais e à agricultura familiar, além de uma visibilidade entre os municípios, já que prêmios municipais relacionados às práticas empreendedoras são obtidos há alguns anos consecutivos, baseados em ações realizados no Quilombo.

Nioaque, por sua vez, trocou a comunidade por subsídios, no caso o apoio financeiro de Maracajú na manutenção de algumas de outras assentadas, prestando assistência tanto em estradas quanto em promoção de qualificação para profissional esses indivíduos. Ganhou, também, redução com gastos nessas áreas, além da desresponsabilização com o Quilombo e os assentamentos da região. Olhando, assim, se trata de uma troca favorável diante dos números, que apresentamos no início desse tópico.

A produção da comunidade é voltada, em porcentagem superior a 80%, para a merenda escolar de Maracajú. Como o período letivo dura entre fevereiro e novembro, a produção da comunidade também segue esse ritmo, ficando parada por alguns meses até o retorno das aulas. A diversidade dos produtos plantados e de outras atividades agropecuárias depende também dessa realidade, bem como os cursos que se destinam a localidade.

Para isso entra o DFA, ou Departamento de Fomento Agropecuário, citado anteriormente, por intermédio de seu funcionário, braço do poder público na comunidade é quem realiza a queda de braço entre os interesses da comunidade e os do poder público, sendo que este último costuma sair ganhando. Ele é quem busca as parcerias, os insumos e intermedia o trânsito de interesses entre a comunidade e o poder público.

Exemplo disso foi questão envolvendo o remanejamento de uma professora concursada para trabalhar na comunidade enquanto a professora que era de dentro da comunidade estava para designada para outra escola. Pelo fato dela ser branca e de fora da comunidade, os quilombolas procuraram tal funcionário para demandar a retirada da professora branca, de fora da realidade deles, alegando que ela não saberia reproduzir os parâmetros de projeção da realidade a que a comunidade estava acostumada e, principalmente, compreendidos como marca essencial.

Se percebermos bem, não há muitas questões que prejudiquem a comunidade se o interesse for o do lucro e\ou possuir alguma atividade de trabalho. O problema encontra-se no protagonismo e na capacidade da auto regência que está sendo negada a eles. Outro ponto é o medo latente de que se a prefeitura retirar sua mão da comunidade, eles se tornem vulneráveis, vivendo de ocupações irregulares em seu território, algo que no passado ocorreu e que ainda hoje está presente na memória da população.

Diante do desejo de não retornar aos momentos passados de dificuldades e simplicidade, a comunidade suporta esta condição vivida e as práticas constantes de subserviência e racismo a que são submetidos, quase como ocorreu na época em que a matriarca Joaquina teve que trabalhar na fazenda a qual contraiu matrimônio. Assim como no passado, o que percebemos é que tais situações só imprimem a realidade de que esse é o sacrifício necessário para se manter aquilo que se tem, ou para conquistar algo mais, pois durante todo o percurso histórico da comunidade, notamos as relações de trocas diversas e de submissão em alguns momentos em guisa de um bem maior, que é a terra e os laços que a mesma estabelece.

O preço pago, por assim dizer, parece que ser pesado junto às demais variáveis dessa complexa conta, pois tanto o protagonismo quanto a identidade própria da comunidade são postos como subtraendos. Parece-nos que há um sentimento inconsciente de preservação, que a comunidade realiza, já que ela busca pessoas para divulgar e perpetuar a sua história, com medo que detalhes ou fatos

consideráveis acabem por cair no esquecimento. A antiga forma de transmissão, oralidade, já não é realizada, visto que não se passa mais longo tempo contando fatos como no passado. A ideia agora é fazer com que essa história e outras ainda saiam dos limites da comunidade e alcancem horizontes os mais distantes possíveis.

Respeitando essa vontade da comunidade, ouvimos algumas das vozes de São Miguel, com as falas que nos deixaram publicar e com os assuntos que surgiram nas conversas e na vivência que nos foi possibilitada.

5.4 SÃO MIGUEL: UMA VOZ EM DOIS TONS

Muitas situações foram apresentadas até agora, caracterizando vários aspectos do Quilombo de São Miguel. Vamos ouvir, agora, o que os próprios moradores contam sobre algumas situações que surgiram ao longo das conversas, que muitas vezes fizeram referência ao projeto intentado anos antes pelo INCRA, caracterizando o construto de memória oral salientado por Frochtengarten (2005) e o de Geertz (1989). Reforçamos a questão das relações, que foram encontradas, pois são apenas dois tons nas entrevistas: um do “seu” Ramão e outro de “dona” Eugênia. Isso se deve ao fato de que os outros membros da comunidade, mesmo tendo conversado conosco, ou pediram confiança em relação aos fatos, ou só repetiam aquilo que um dos dois já nos dissera. Em tudo o pedido de sigilo foi preservado e os fatos não foram nem citados ou insinuados ao longo de toda essa pesquisa. Aquilo que aqui se encontra foi autorizado pelos envolvidos e corroboram situações que anteriormente descrevemos, além de perspectivas que apenas eles poderiam transmitir concretamente.

Iniciemos da chegada à região da Cabeceira Preta e a necessidade que dona Francisca encontrou para criar os filhos, gerando a necessidade de separá-los e os distribuir pelas fazendas da região, entre eles, dona Joaquina. Sobre isso, nos conta Ramão:

Bem contava minha mãe que seus pais vieram de Minas Gerais para Mato Grosso município de Maracajú que hoje é Mato Grosso do Sul. João Pedro e Francisca de Souza remanescente de escravos. Em 1896 nasceu minha mãe no lugar conhecido como Cabeceira Preta, porque ali chegou um grupo de negros que era João Pedro, Francisca, Mané Preto, Zé Pretinho, Precedina, Dona Negrinha, tio Domingos – que era líder dos negros –, tia Marciana, tia Jeronima, tio

Inhalo, formaram ali uma grande família negra que veio juntos de Minas, minha vó perdeu seu esposo no prazo de três anos que chegaram neste lugar. Aí ficou difícil para criar seus sete filhos: minha mãe tinha apenas três anos de idade, minha avó achou melhor repartir os filhos para não ver sofrer. A comunidade não tinha como ajudar minha vó, então lá foi minha mãe pra mão do fazendeiro chamado Iliziário e sua esposa Benvinda e ali foi criada trabalhando como escrava de uma família. Porque era negra e tinha que fazer de tudo.

Foi durante esse período na fazenda que Joaquina engravidou do filho do fazendeiro e foi dada em casamento a Manoel Lourenço, outro negro que lá trabalhava. Interessante destacar, que antes de tudo, Ramão afirma que sua mãe foi “criada trabalhando como escrava”, demonstrando o laço de subserviência ainda muito forte na comunidade rural e talvez em toda a sociedade brasileira conforme afirma Moura (1988), mesmo após a abolição formal da escravatura. Para demonstrar essa submissão total, Eugênia nos ilustra com o “casamento” de sua mãe, Joaquina:

Criando a filha conheceu papai – “seu” Manoel Lourenço – que trabalhava na fazenda... Quando saiu o casamento de uma filha do fazendeiro ele [Manoel Lourenço] tava assando carne. A mãe [dona Joaquina] tava ajeitando a comida pro casamento. Chegou o tabelião e o padre a cavalo para fazer o casamento dessa moça. Fizeram a cerimônia na sala. Quando acabou todos saíram gritando que foi feito junto o casamento do pai e da mãe, mas se um tava assando a carne e o outro servindo ninguém sabe se foi lavrado esse casamento. O fato é que eles tiveram mais quatro filhos nessa fazenda: Irmã, Laucídio, Ramona e João. Saíram de lá e foram cuidar o Retiro da Campina na Fazenda Chapada de Clélio Corrêa em Maracajú.

Um dos dados mais contundentes, contudo, é exatamente o fato desse casamento ter ocorrido da forma como ocorreu, pois somente assim Joaquina pôde retornar ao seu meio, a sua luta e ter nascido nela e nos seus o desejo de terem eles mesmos seu próprio pedaço de terra. Quando isso ocorreu, as coisas não foram fáceis, principalmente durante o processo de ocupação da terra comprada e na manutenção da mesma. Eugênia nos contou sobre esse momento nos seguintes termos:

Compraram e em seguida, já vieram pra cá. Aí já plantaram a casa lá. Não sei se já tinha uma casa, o mangueiro sei que tinha. Hoje desmancharam. O pai faleceu em 58. O inventário foi em 84. Até então nós morava aí. Aqui morava a finada Josefa, depois o Laucídio casou e morou alí, finada Irmã (Ilma) morava ali perto. Casou também a finada Tereza, morou ali onde eles tão mesmo. Depois casou finado João, a Irmã morou ali do outro lado. Os outros que casaram moraram fora. Ramona nunca morou aqui. Maria morou uns dias só. A Chica casou morou em fazenda, diversas fazendas. Mais ou menos em 77 eles vieram pra Santa Inês e fizeram esta casa aí. A

Antonia casou e morou ali. Simplício também casou e foi morar ali. Nós casamos e moramos um ano na fazenda, depois moramos na casa de mamãe por uns dois anos, depois ficamos uns cinco anos na Santa Inês. Em 77 também nós viemos direto pra cá. Foi quando construímos esta casa aí. A mamãe permaneceu, desde que veio. Saía, trabalhava um mês, mas voltava. Sempre tinha um filho que cuidava. Bem antes do meu pai morrer ele já cuidava de tudo, porque papai ficou uns quinze a vinte anos cego. Eu era pequena quando ele ficou cego, lembro da gente ajudar ele na roça. Passou o tempo e ele não mais enxergou. Ela foi pra luta, valente mesmo!

Quanto a questões envolvendo a vida familiar, Eugênia dá um relato extremamente real sobre como foram seus pais e a criação que tiveram, bem como a idade que ambos tinham quando vieram a falecer. Deixemos que ela mesma fale:

Minha mãe morreu com 110, ele [seu pai, Manoel Lourenço] morreu com 106. Ele morreu em 1957, morreu dia 27 de julho, com 106 anos. Ele não enxergava, mas ele andava por toda a parte, ele sai daqui ia lá na casa de uma minha irmã tendo um pauzinho assim, os guri assim com o Ramão e um outro meu irmão. Mas não caducava também papai morreu de doença e a mamãe não caducava e minha mãe morreu de idosa mesmo. Mamãe era autoridade aqui ninguém sai pra fazer alguma coisa sem pedi pra fala com ela né, se ela autorizava ia se não, não ia mesmo e ela criou doze filhos assim ó. É assim, onde ela ia os filhos ia, ela ia apanha cana, paga imposto, nós ia com ela. Nós não tinha nada...

Após a fixação na terra e as contínuas lutas contra os posseiros, algo que posteriormente vamos ver que foi vencido por estes, mas com muito custo, a comunidade foi levando adiante sua vida e seu desejo de unidade ao redor de uma terra de posse comum e com responsabilidades e relações entre si e com os ditos “de fora”. Sobre algumas relações que começaram a se fixar entre o Quilombo e as pessoas que moram em outras regiões ao redor ou com o restante da sociedade “branca”, temos:

Desde que conheceram mamãe, quando mandamos a primeira carta que foi pra colocarem luz aqui, daí não para de vir gente... Depois desta carta começou vir muita gente, ninguém conhecia. Muita gente de Maracajú não conhece aqui, nem sabe. As pessoas perguntam onde é, o que é quilombo. Além disso, só conheço o quilombo dos Araújo. Perto do aeroporto tem os Cardoso, mas não temos parente lá. Lá em Picadinha temos parente. O rapaz que chama Ferreira é sobrinho da mamãe, neto de uma irmã da mamãe. O Ramão conhece. Depois que a gente começou com esse movimento aí [divulgação da comunidade] é que a gente encontrou com ele (Eugênia).

Um dado interessante que os moradores nos apresentaram é sobre como as terras foram sendo ocupadas ao longo do tempo. Não havia uma divisa clara entre os membros, ou seja, onde começa e termina cada um dos lotes. Dessa forma, no local onde se achasse bem, lá se fixava a casa e a lavoura. Ramão, ao recordar

desse tempo, assim nos descreveu tal processo e como se fixou em um pedaço da terra e, principalmente, a consciência que eles possuem em relação à terra e sua posse:

Todos os filhos da minha mãe, na realidade sempre entendemos que os filhos tem o direito nesta propriedade. Cada um casou aqui, escolheu seu lugar e fez sua casa. Depois mudavam pra outra fazenda por aí. Trabalhava quatro ou cinco anos e voltava pro mesmo lugar que tinha sua casa. Eu tava me lembrando que as moradia nunca ficou sem gente. A Chica, por exemplo, ela casou, morou numa fazenda e começou construir a família, depois ela veio pra cá. Quando chegaram ficou numa tapera de uma irmã minha que tava morando numa fazenda. Quando eles vieram desta fazenda a Chica mudou pra outra tapera, que era a tapera do Simplício. Depois o Simplício casou e morou na tapera da Antônia e depois ela veio e fizeram esta casa aí. As tapera sempre o dono que construiu primeiro era o dono original. Quando outro morava, cuidava pra ele aí e alguns nem vieram mais, né? E aí começava bem antes do inventário começavam falar que não iam fazer plantação nem arvoredo porque não saiam onde era o meu. Outro mesma coisa, não sei onde é o meu. Todos meus irmãos tinham essa mentalidade. Quando eu casei depois que eu vim morar aqui eu fui diretamente na casa da minha mãe. Antes fiquei morando por dois anos na fazenda pra ver se trazia alguma coisa. Vim com dois filhos. Aí a gente morou com a mãe até... Aí fiquei procurando um lugar pra fazer minha casa. Um cunhado meu queria que eu morasse lá onde tinha a tapera de minha irmã mais velha. Outro queria que eu morasse ali na tapera da minha irmã mais nova, perto da Eugênia. Daí um dia eu passei por aqui, senti uma brisa bem fresquinha de manhãzinha, aí eu falei pra Benedita: eu vou fazer minha casa aqui. Então aqui qualquer um fazia sua casa onde queria, escolhia o lugar e fazia. Era o proprietário. Aí vim morar por aqui.

Anos após tudo isso, durante o período do inventário, a comunidade passou por uma reorganização voluntária em relação à fixação territorial de cada um dos filhos de dona Joaquina e dela mesma, inclusive. Todos acharam por bem refazer a ordem dos lotes para que a partilha da terra fosse mais bem realizada. Contudo, esse sentimento de desapego em relação a uma porção específica é algo que chama a atenção, pois muito mais do que um lote específico, existe uma identidade transcendente a eles que os une entorno de uma comunidade, talvez da mesma forma que Souza e Pedon (2007) afirmam sobre a identidade social sobre o espaço, caracterizando a dinâmica que envolve todo o construto cultural elaborado ao longo do tempo, suplantando ideais de posse individual em nome de uma identidade comum. Sobre isso, disse Ramão em duas oportunidades:

Olha, meu pai ele era de, meu pai era de Coxim minha mãe era daqui de Vista Alegre dai se encontraram e casaram e vieram pra cá moro um pouco numa fazenda ai, o fazendeiro falo pra eles que podia sai porque já tavam com um lote de gado bastante né e

pegaram e compraram essa propriedade cento e cinco hectare... Dai quando nós fomos fazer o inventário falto. Era cento e cinco hectare, pois é, quando... Foi medir com o engenheiro deu noventa e seis, mas mesmo assim continuamos... Mas falto um lote, ai a gente, cada um tiro um pedaço aqui... Cada um tem sete hectare, oito. E deu bem, ninguém fico magoado ninguém...

Aí quando fez o inventário, todas as tapera, tapera do cicrano, do beltrano, aqui ninguém tem o direito, nós vamos dar uma sequencia de nome e onde caí será sua propriedade, senão fica difícil pro engenheiro e o pessoal concordou. Quando veio fazer a divisão ele perguntou a sequencia de nome. A primeira era a Tereza que já morava lá, na sede da mamãe ficou pro Simplício, o mais novo concordamos que tinha que ficar com a sede. Colocamos a Antônia ali onde ela já tinha uma tapera. A Eugênia colocamos numa tapera de uma irmã falecida. A Ramona na tapera da Josefa. A Chica já morava aqui; Eu também. O Laucídio onde já tava morando. Na outra da finada Josefa e pediu que ficasse com a outra tapera que era do filho dela, mais pra frente. Minha irmã que mora em Campo Grande, a Maria, não queria e pediu pra mim tirar ela, mas eu não podia deserdar-la pois não envolvia só ela, mas os filhos dela. Aí ela vendeu pro Celino, pai da Sandra e da Andréia. Ele é meu sobrinho. O direito dele seria na mãe dele, na primeira chácara dos 16 irmãos. Vendeu na época que tava fazendo o inventário, entre 84 e 85. Ela pegou o dinheiro e repartiu com os filhos. Eles ficaram um pouco em Guia Lopes, tinham quatro filhos. Mas a chácara faz parte da divisão em onze. Era pra ser doze, mas os herdeiros da finada Ilma não reclamaram o direito e ficaram de fora. Ela já tinha falecido, o marido também, o Virgínio. Nós na época procuramos e não encontramos nenhum deles. Colocamos aviso na rádio, carta. Não ficamos sabendo onde estavam, até hoje não sabemos onde andam. Acho que são em oito. Quando nós não conseguimos contato com eles, falamos que o dia que aparecer cada um de nós acertamos que vamos dar uma morada pra eles, pois o direito permanece. Mesmo quando tivermos oportunidade de ter um espaço de terra maior pra trabalhar, vamos estar trazendo pra nós, eles tem esse direito. A distância das casas era por causa da aguada. Pouco lugar dava uma cacimba. Por isso as casas tinham uma distância uma doutra. Nesta tapera do Laucídio, por exemplo, morou o Laucídio, morou o..., morou outros que vinha e morava uns tempo porque eles tinham uma mina d'água ali. Na outra tapera era logo pra cima, perto donde está o Horácio eles tinham feito uma cacimba na área de fora, de outro proprietário. Na Antonia era a cacimba dos meus pais, assim por diante.

A ideia de apoio mútuo e o senso de comunidade são fatores marcantes em São Miguel. Algo que os moradores sempre se orgulham em dizer é que nunca precisaram de auxílio nenhum para garantir comida na mesa de quem for, pois quando faltava na casa de alguém havia partilha. Contudo, a ideia de lucro ronda fortemente os arredores da comunidade, de modo a caracterizar um perigo para as práticas de solidariedade que os mesmo exercem, mesmo que já não seja como antes.

O imaginário de crescimento como via, ou até mesmo condição *sine qua non* para o desenvolvimento é algo extremamente forte nas regiões de agronegócio, assim como a que o Quilombo está. Contudo, a via de solidariedade (LATOUCHE, 2010), ou ainda a necessidade de re-caracterizar o desenvolvimento como uma necessidade sistêmica pluridimensional (BOISIER, 2003) que abarque todas as realidades e necessidades do ser humano é algo fundamental. Contudo, a mentalidade sobre o lucro e a produção massificada também entrou na prática da comunidade, mas seguindo as orientações que são dadas pelos órgãos públicos. Comparemos, por exemplo, esse relato que “Seu” Ramão deu há alguns anos, quando o INCRA (2007) entrou em contato com a comunidade, e este outro, que ele mesmo nos deu em uma das visitas, somando-se ao de sua irmã, Eugênia:

Teve tempo que o fazendeiro arrumava quatro, cinco dias e pagava a diária, passou o tempo e o pessoal ia fazer mutirão e o pessoal começou a perguntar: quanto que vai pagar? Correu o risco de roubar nossa tradição mas, graças a Deus, a gente conserva esse ritmo, um ajudando o outro. Mutirão na carpida, na planta, na colheita. Pra fazer casa se faz mutirão. Só faz mutirão quando tem necessidade de chamar outros. Se a gente dá conta é só trabalho. Se convida é mutirão. Mas alguém as vezes falta. O dono do mutirão é que entra com a despesa. As vezes uma galinhada. É gostoso trabalhar dessa forma. As mulheres partiam do mutirão só pra fazer almoço. Isso quando tem necessidade. Criança não vai. Aprende com oito ou nove anos, aí já aprende. Pra nós aqui já não é mais criança. É só puxar enxada já dá. Já vai aprendendo, gosta de tá junto com a gente. Às vezes dando água, tereré, comida. Isso são as crianças que levam e vão se juntando (Ramão, ao INCRA, 2007)

É e agente não vai perde essa visão não, a gente tá recebendo o apoio, e muito importante, da prefeitura de Maracaju através do... que veio, tá sempre nos visitando aqui. Veio como é que chama o... Então, beleza, é uma benção viu, e a gente, as produtora aqui fez um compromisso com a merenda escolar e entregam... Ah antes, era um pouco difícil porque cada um trabalhava e... Não tinha trator... Era pra subsistência (Ramão, 2015).

Porque aqui nós fazia aqui era arrozal, milho, nós plantava feijão tudo na enxada. Nós tinha tuia de milho, tuia de arroz, feijão, aquele empilhado, sacaria de milho empilhado, até quando a... trabalhava no meio da terra ela fez um projeto de carroça que vinha aqui buscava, dormia ficava na boa. Ai, depois que começo aquele negócio: o pessoal foi esperando, ah, vamo faze projeto. Hoje, ninguém tem uma tuia de arroz, ninguém planta arroz, nós nunca mais nunca tivemos mais milho verde a vontade pra faze chipa, não tivemos mais. Aqui era cheio de feijão. Ai o pessoal fica esperando o que só vamo faze projeto. Não faz mais nada sozinho, fica esperando aquele lá [deixou subentendido o nome do funcionário da prefeitura]. Depois veio o projeto da horta, tava tudo bonitinho, ai depois na hora de recebe, a gente não fala. Por eles [poder público] tá bom, mas não é assim. Era bom, todo mundo trabalhava, todo mundo lanchava.

Na verdade, hoje sem trator ninguém tem lavoura boa, você não vê lavoura e nós não nós fomos criados assim, mas na enxada. Ali aquela frente era um abacaxizada entrava era um mandiocal e agora pararam. Tudo as coisa tem que joga veneno, não tinha nada disso aqui. Nós plantava roça de milho, fazia aquelas pilha de arroz pra depois arruma umas maquina pra bate. Hoje é: vai faze uma cerca, uma cerca elétrica vai faze isso... (Eugênia).

Sobre essa questão a divisão anteriormente exposta fica mais visível. A parcela do lado de Ramão é, hoje, mais favorável aos projetos e modelos mercadológicos baseados no lucro e na capitalização da produção, enquanto a parcela de dona Eugênia guarda, saudosamente, as lembranças do tempo em que as práticas eram para eles mesmos, segundo suas iniciativas e necessidades, já que hoje há o compromisso com a merenda escolar e os projetos públicos enviados à comunidade, que também não são escolhidos por eles, mas pelo DFA. Os paradoxos do desenvolvimento na América Latina, com a renúncia de práticas tradicionais em detrimento de políticas mais de cunho neoliberal, as quais acabam prejudicando realidades específicas em meio a tendências massificadoras de mercado (PETRAS e VELTMEYER, 2002).

A comunidade, possivelmente, não percebeu que existem outras formas de levar adiante melhorias na condição de vida e sustentabilidade. O modelo de economia neoliberal, com concorrência de mercado e “livre-iniciativa”, entre aspas, pois a iniciativa depende de uma demanda, o que a torna condicionada e não livre, sempre deixará a comunidade como um brinquedo no meio do agronegócio que a circunda, podendo, até mesmo, criar fissuras nas estruturas sociais lá existentes. Assim, eles precisam, muito mais do que um projeto ou um trator, é de um renascimento das estruturas tradicionais, evoluídas para as atuais necessidades. Não há mais taperas ou tuias, mas a solidariedade e o protagonismo quanto às iniciativas de plantio e cultivo, essas devem ficar com quem é seu dono, ou seja, a comunidade.

Encerramos as falas com um relato de dona Eugênia sobre algumas esperanças e sobre a consciência de meio que possui. Talvez o “nós”, por ela empregado, reflita muito a imagem de sua mãe, que mesmo tendo falecido há alguns anos, mantém sua influência na comunidade em um cabo de guerra entre a tradição e a massificação. Deixemos, pois, dona Eugênia falar:

Nossos filhos vão ter com o que trabalhar sem acabar com as matas, as coisas boas. Porque muitas crianças não conhecem o que nós

conhecemos. Se pensarmos assim poderemos viver melhor, porque fazendeiros só que acabar, acabar com as matas. Trabalhar com a força dos braços. Todos que vão chegando tem que copiar a nossa vivência, pois não briga. As pessoas que vem pra cá e pensa em mudar, é melhor sair. Pra que entrar se é pra fazer confusão... Nossa família é grande e tem muitas ideias. Tem gente que fala: o que vocês tão fazendo aqui nesse mato. E não vê que aqui no mato é que vivemos, temos nossa fruta, nosso sustento. Na cidade, as vezes nem as frutas tem a liberdade de comer. Nem dormir, dorme tranquilo. Eu sei o que é a dureza de morar na cidade, sofrimento. Graças a Deus minhas crianças nunca foram pedir nada pra ninguém. Nem ir no mercado pedir fiado, só comprava com dinheiro. A gente aprendeu bastante a viver, saber o que é bom e o que é ruim. As vezes a gente quer tudo na mão, mas não é assim, tem que esperar, com fé. Assim que ensinei pros filho. A gente tem que orientar os filhos da gente assim, pra que eles também ensinem os filhos dele a não reclamar.

A pertença, geradora de identidade, aqui se mostra como um diferencial necessário e que deve ser mantido, pois enquanto a terra for casa, mãe, e raiz, a comunidade terá as suas bases. Porém, se ela se tornar simples especulação e fonte de lucro, talvez a identidade e a pertença se percam em um desenraizamento profundo e, talvez, irreversível.

6 ÁRVORES NÃO CHEGAM AO CÉU: DOS LIMITES DO CRESCIMENTO À EMERGÊNCIA DA NECESSIDADE DA ABUNDÂNCIA FRUGAL

6.1 INTRODUÇÃO

Este capítulo apresenta argumentos para evidenciar quais alternativas outras ao desenvolvimento podem ser levadas em conta para além do crescimento econômico. Para isso traçamos uma linha de pensamento que coloca frente a frente os dois conceitos, “desenvolver” e “crescer”, numa perspectiva histórica e política, deixando claras as distâncias entre as duas noções.

Focalizamos a América Latina nesse processo histórico, que segundo nosso entendimento, a partir da compreensão cepalina de desenvolvimento, apresentou falha na propositura de uma interpretação de “desenvolver” que abarcasse toda a realidade social, política, econômica e cultural dessa região, realidade da qual o Brasil faz parte.

Após uma incursão teórica e conceitual, a perspectiva de desenvolvimento que trabalhamos se afunila com os questionamentos de Serge Latouche, cuja forma de enxergar o desenvolvimento conduz ao surgimento do conceito de decrescimento. Assim, curiosamente, partimos da ideia de que desenvolvimento enquanto crescimento conduz a de desenvolvimento enquanto decrescimento.

O intento essencial é demonstrar que existem outras formas de perceber o desenvolvimento e, principalmente, de fazê-lo acontecer, de modo a garantir valores tradicionais e protagonismos locais em nome e proveito, exclusivamente, do lugar onde ocorre e não de terceiros interessados em falsos protagonismos. Assim, buscamos complementar as reflexões realizadas no capítulo anterior com essa proposta econômica concreta.

6.2 A DESASTROSA CONCILIAÇÃO ENTRE CRESCIMENTO ECONÔMICO E DESENVOLVIMENTO

Considerando o percurso histórico traçado pelo ser humano em período mais recente da Modernidade, tem-se um cenário tido por muitos como fase do crescimento e amadurecimento da figura humana, o qual em Kant (2014) corresponde ao tempo em que o homem sai de sua minoridade rumo à maioridade. Contudo, mesmo assim, a constante do humano permanece: como constante capacidade de converter pensamentos em ideologia e transformar estas em pilares sobre os quais se apoiam construtos tidos como inalienáveis e sobrepujantes.

Nessa mesma lógica, o ideário capitalista/liberal, com sua paga de transformar conceitos a seu bel prazer, edificou-se na analogia crescimento/enriquecimento, fazendo com que o conceito daquele, em todas as variáveis e aplicações, fosse dado como necessário e possível. Talvez o pior ponto seja a possibilidade infinita de alcançar o crescimento/enriquecimento, principalmente quando ele se apresenta revestido em sua conotação econômica. Dessa feita, Chang (2004) demonstra as significâncias de tal conceito nas perspectivas:

1-Malthusiana: concebida no final do século XVII, parte do princípio que o crescimento da população humana na Terra se daria em linha ascendente cujo destino certo seria a *insustentabilidade*. Isso se congrega ao fato da finitude das fontes alimentares e espaciais, dentre outros bens (compreenda-se de consumo) para todos. Esse processo seria sistematicamente “reiniciado” pela guerra, pela fome, pela doença e pela emigração. A Terra e os recursos naturais não seriam capazes de se autorregenerarem na proporção da constante ascendente, de modo que sua linha seria estável por um tempo e *decrecente* a partir de então;

2-Econométrica ou keynesiana: o crescimento se sintetizaria como uma correlação entre os níveis de investimento e a capacidade de poupança de um Estado, que geraria um indicador denominado Produto Interno Bruto (PIB), representando, aritmeticamente, a capacidade de acúmulo de capitais desse Estado ou país. Disso nasce a lógica que alicerça o alto PIB, a riqueza e a redução da pobreza. Crescimento, nessa perspectiva, vem com a constatação de aumento anual de tal indicador. Sabemos que outras variáveis se agregam a esse complexo cálculo,

como: território, inflação e população; mas dessa relação entre PIB e população, por exemplo, deriva o neoclassicismo;

3-Neoclássica: nela o produto da divisão do PIB pela quantidade de pessoas, que habitam determinado Estado ou país geraria uma variável matemática denominada PIB per capita, de modo que, quanto maior for essa variável, mais rico será considerado aquele Estado ou país e, quanto menor, mais pobre.

A variável comum a todas estas concepções se encontra na analogia realizada pelo capitalismo/liberalismo: crescimento como sinônimo de acumulação financeira, e que de tal realidade se depreendeu, posteriormente a analogia entre crescimento/desenvolvimento, dentro da mesma lógica motriz: aumento das riquezas e do Capital. O motivo que engendrou a aceitação de tal correlação não se sabe ao certo, porém de forma impensável e extremamente questionável a mesma acaba por legalizar os abismos socioeconômicos existentes, de modo a possibilitar formas de desperdício de alimentos e riquezas entre os países do Norte e a escassez de alimentos básicos e água potável em muitos dos países do Sul, especialmente na América Latina.

A desigualdade gerada por tal “(des) conciliação” afeta as próprias nações tidas como ricas, pois nas mesmas existem as condições de marginalização de camadas sociais e grupos existentes em seu interior, os quais não gozam das benesses do “crescimento”. Assim, a noção de crescimento econômico não dava conta de responder às questões como a desigualdade social, a concentração de renda, entre outras. Desta forma, a terminologia foi substituída pelo verbete *desenvolvimento*.

O então desenvolvimento passaria a levar em consideração, não somente, variáveis matemáticas ou quantitativas para a definição de crescimento como enriquecimento e, portanto, como acumulação, mas também outras variáveis qualitativas, com o fim de diminuir ou apagar os registros do conceito predecessor em relação aos mais pobres. Destarte, novas variáveis como qualidade de vida, educação, saúde e infraestrutura ganham importância e levam os dirigentes nacionais a investir na melhoria dos padrões de vida de sua população melhorando e potencializando serviços.

O desenvolvimento, desse modo, se pauta no *crescimento* da renda nacional, bem como na elevação dos índices socioeconômicos positivos e, somando-se a esta

realidade, existe a diminuição progressiva de índices socioeconômicos negativos, como, por exemplo, a taxa de analfabetismo e mortalidade infantil. Mesmo com essa preocupação, o *crescimento* ainda continuou sendo o horizonte principal dos países em diferentes esferas: um crescimento econômico puxado pelo crescimento industrial, pelo crescimento comercial e, recentemente, pelo crescimento dos fluxos de capital. O fato é que ainda não houve um despertar às reais considerações que devem ser feitas quanto à solução definitiva dos problemas propostos inicialmente, pois um viés paliativo que está sendo adotado com a perspectiva de fim em si mesmo há muito tempo.

Autores com Negri e Cocco (2005) advertem que essa associação de “desenvolver” com “crescer” se travestiu a partir do Consenso de Washington como uma “boa intenção” do Norte/Ocidente. Segundo estes autores (2005, p. 17), o Consenso de Washington “é a norma imperial que articulava as estruturas do domínio capitalista (monetário, comercial e militar) em nível global (especialmente na América Latina)” foi por muitas vezes contestado, bloqueado, por vezes, tentaram subvertê-lo, quanto mais se transformava na forma essencial de poder sobre a vida. Hoje, salientam os autores italianos, “o Consenso de Washington é um cachorro morto” (NEGRI e COCCO, 2005, p. 18). Mas permanecem seus efeitos, assim como os do imperialismo e, por isso, é fundamental reconstruir a unidade estratégica do pensamento da transformação e atacar e as ideologias que ainda tentam recolher os velhos cacos e recompor um projeto de divisão e de domínio.

Pegando como exemplo a América Latina, cujos traços sócio-político-econômicos específicos (imensa desigualdade social e concentração de renda, por exemplo), somados a eventos como a Grande Depressão diminuíram a capacidade econômica dessa região do mundo, que se viu obrigada a elaborar políticas de desenvolvimento voltadas “para dentro”, ou seja, de industrialização destinada a produzir bens para o mercado interno, já que não poderiam mais ser acessados pela via externa (NEGRI e COCCO, 2005). “Dessa forma desenhou-se um braço periférico da hegemonia mundial fordista, que os trabalhos da CEPAL tentaram converter em projeto de desenvolvimento nacional dos países da América Latina” (NEGRI e COCCO, 2005, p. 30).

Assim, a CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe) engendrou uma nova forma de pensar o *desenvolvimento*, porém, ainda com o velho conteúdo de *crescimento*. Essa nova visão, latino-americana na teoria, mas não na

prática (de fato), postulava que a industrialização era a saída para a crise na região, tal como foi para os países centrais. Raul Prebisch (1949) denominou a América Latina de “periferia” da economia mundial, cujo centro eram as “grandes nações” industrializadas.

Porém, ainda nos termos de Negri e Cocco (2005) a radicalização nacionalista do desenvolvimentismo latino-americano produziu resultado altamente paradoxal e preocupante: em vez de fazer decolar definitivamente as economias latino-americanas ao longo de uma rota de desenvolvimento nacional autônomo, as altíssimas taxas de crescimento econômico fizeram explodir a dívida externa e a desigualdade social, que perdurou por toda a última metade do século XX. Assim, tudo não passou de “uma ilusão cepalina de um desenvolvimento autônomo dos países latino-americanos” (NEGRI e COCCO, 2005, p. 33), isto porque, foi desenhada por moldes que não se enquadravam à realidade da região, demonstrando, novamente, que as feições de desenvolver não se aproximam das feições de crescer economicamente.

No último século, o *crescimento* evidenciou a chamada insustentabilidade de sua existência. Isto é, evidenciado devido à finitude dos recursos naturais, de que se alimenta o Capital – dos combustíveis fósseis à água potável. Absolutamente todos os recursos naturais de grande valor, outrora abundantes e agora cada vez mais escassos acabam por acelerar processos naturais e potencializar ainda mais, a velocidade de seu esgotamento, como, por exemplo, no aumento da temperatura global.

O que denominamos, efeitos colaterais do crescimento são chamados, por autores como Comparato (2013) e Bresser-Pereira (2014), de malefícios permanentes. Para o primeiro autor, o próprio “Marx não soube prever um malefício bem maior [do que o produzido pelo mecanismo da mais-valia], o qual só veio se concretizar nas últimas décadas: a progressiva dispensa da força de trabalho no funcionamento do sistema” (p. 272); da mesma forma, “a apropriação do meio natural pela espécie humana rompeu o indispensável equilíbrio ecológico e ameaça o futuro da biosfera do planeta” (p. 274). Já Bresser-Pereira (2014, p. 290) aponta que “o capitalismo pode ser relativamente eficiente, certamente mais eficiente do que os modos de produção anteriores, como seu maior crítico e maior analista, Marx, bem remarcou. Mas é um sistema intrinsecamente injusto e corrupto” que promoveu “atentados ao equilíbrio ecológico do planeta”, “as atrocidades do

colonialismo” e “efeitos nocivos em matéria de saúde pública, como o poderio da indústria do tabaco demonstra”.

Corroborarmos com a assertiva feita por Coutinho, Maciel e Pereira (2015) que encerrarem a reflexão em um *paper* sobre Desenvolvimento Local no mundo globalizado concluindo que:

“...globalization of quality of life, that supposedly benefits such aspects as health and education, has never fully occurred. In fact, the logic that presides world economy is very much the same as what one finds in the imperialistic era of, say, the 19th century. When perchance some concession reaches to some remote corner of the planet, then the neoliberal machine is put to work, rending the faraway places into touristic exotic destinations or new consumer markets. One deals with some remains thrown at the limits of the system, to safeguard the development of forces that never have left the center. Meanwhile, in poorer countries, one sees consumer space grow only amongst privileged strata of the social tissue. Indeed, among the poorer ones, consumption increases reaching, in the best cases, low quality products, copies and pastiches, products of low-cost workers, what reduces the final price of merchandises due to the extraction of surplus value...”(COUTINHO; MACIEL e BORGES, 2015, p.04)

De acordo com os autores do Giro Decolonial¹⁴ o processo de desenvolvimento enquanto crescimento se consubstancia em mero extrativismo. Em suma, significa dizer que o desenvolver concebido na lógica ou ideário de progresso, avanço, crescimento, perspectiva longitudinal – ou vertical – é apenas uma “nomenclatura bonita” ou menos consternadora de um longo processo histórico-geográfico, ideológico, massificador e globalizante do puro extrativismo de recursos naturais não renováveis, que vem sendo realizado sem o menor escrúpulo ou cuidado de assegurar reservas mínimas para a posteridade. Em um olhar possível, em perspectiva restrita, na preocupação com outras espécies, em outro olhar, com a preocupação com nossa própria espécie, pois sem tais preocupações o cenário cataclísmico será inevitável.

Diante do exposto e das contribuições de outros tantos autores, debruça-se sobre o pensamento do economista francês Serge Latouche, que elaborou alguns pressupostos teóricos para responder a questões como: o que pode ser feito para evitar que o cenário cataclísmico se torne realidade? Que alternativas existem ou podem ser pensadas para um modelo de desenvolvimento menos espoliativo e

¹⁴Autores que advogam por uma epistemologia da ciência numa perspectiva Sul-Sul, isto é, grosso modo, afastando a eurocentralidade que se instalou na ciência moderna em prol de “novas” formas de fazer e de pensar, a partir de pontos de vista, métodos e ideologias que escapem da constante eurocêntrica. Propõe a construção de uma epistemologia “do Sul” embasada na interculturalidade. São expoentes desse pensamento autores como: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Immanuel Wallerstein, Arturo Escobar, Ramón Grasfóguel, Catherine Walsh e Boaventura de Sousa Santos, alguns dos quais já discutimos no primeiro capítulo.

agressivo fosse posto em prática? A partir destes questionamentos Latouche formulou sua *Teoria do Decrescimento*, que enfocamos a seguir.

6.3 SE CRESCIMENTO E INSUSTENTABILIDADE ANDAM JUNTOS, LOGO, DECRESCIMENTO E SUSTENTABILIDADE TAMBÉM ANDAM

Dos apontamentos de Latouche (2009) destaca-se que a tatuagem da economia globalizada é o “crescimento pelo crescimento”, uma espécie de mantra repetido por décadas ao redor do mundo, que pode ser facilmente traduzido como “extrair para acumular”. Para esse autor a consequência última dessa constante é ruim (apesar de reconhecer que consequências boas, no curto prazo, foram experimentadas pela humanidade). Isso se dá porque cada vez mais nos aproximamos do fim dos recursos materiais do nosso planeta.

Os limites da Terra são delimitados pela capacidade de manutenção da vida que ela abriga, porém, quando essa a vida passa a consumir muito mais do que necessita para sua reprodução, instaura-se um problema, já que tudo na natureza existe em equilíbrio. Por mais que os seres humanos usem sua criatividade na criação de artificialidades, ainda não se conseguiu ultrapassar os limites de sua própria casa, da Terra, portanto, os ainda limites naturalmente estabelecidos.

Se crescer tornou-se um problema insolúvel, racionaliza Latouche (2009), necessário é *decrecer*, advertindo sempre que, *decrecer* não é crescer negativamente. Para compreender *decrecimento* é preciso, *a priori*, se afastar, drasticamente, da lógica do *crescimento*. Enxergar *decrecer* não é possível com a “máscara” do crescimento. É preciso colocar-se em posição de imaginar uma espécie de “utopia concreta”, pois sem essa libertação, *decrecimento* se confunde com qualquer outra coisa no universo verticalizado do crescimento econômico e na lógica extrativo-acumulativa do capitalismo liberal. *Decrecimento* surge como alternativa para escapar dessa bolha que cega que impossibilita a gênese de soluções para a barbárie a qual, segundo Latouche (2009), é a alternativa visível do não decrecimento, ou seja, da manutenção do *status quo* e o preço da não reação é sua manutenção com caminhar rumo para a auto aniquilação.

Para Latouche (2009) o verbete *desenvolvimento* em seu sentido de crescimento é uma palavra tóxica “que se infiltra no sangue como uma droga, perverte o desejo e escurecem o juízo”.

Para ocultá-lo não se servem de muito, aliás, os intentos de matizar o significado do vocábulo que nos interessa através da agregação de adjetivos vários: autocentrado, endógeno, participativo, comunitário, integrado, autêntico, autônomo, popular, equitativo, duradouro. A isso haveria que unir o que significam termos como desenvolvimento local, micro desenvolvimento, endodesenvolvimento, desenvolvimento social, desenvolvimento humano (LATOUCHE, 2009, p. 13-14).

Seria necessário descolonizar o imaginário de adoração da modernidade e do crescimento, seja qual for seu *morphós* (desenvolvimento, progresso, *upgrade* social. ou qualquer outra parafernália discursiva que se pretenda torná-lo mais aprazível). O autor atenta para isso, pois os perigos do crescimento se manifestam no face a face e são planetários (LATOUCHE, 2009). “É preciso renunciar ao crescimento enquanto paradigma ou religião” (LATOUCHE, 2009, p. 8). Tal como sugeriria Nietzsche (2001): é preciso destruir os ídolos.

O *Decrescimento* (sereno) é uma proposta de um círculo de virtudes que rechaça o vicioso círculo do *crescimento* (agressivo). Tais virtudes são: reavaliar, reconceituar, reestruturar, redistribuir, realocar, reduzir, reutilizar e reciclar. É preciso, salienta o autor, inventar a democracia ecológica local, para contrapor à periferação do modelo acumulativo. Também é preciso recuperar a autonomia econômica local, o que implica em autossuficiência alimentar, econômica e financeira, em detrimento das dependências típicas de fenômenos globalizantes. Finalmente, há que se promoverem iniciativas locais decrescentes. Claramente, é preciso o Desenvolvimento Local que não vise mera projeção no global, que apresente pretensões melhores do que ser apenas uma reprodução demiúrgica do macro. Isso tudo é exequível no Sul, principalmente, porque esse é o hemisfério que tem tempo hábil para isso (LATOUCHE, 2009).

Percorridos os passos anteriores demanda-se uma nova etapa, a dimensão política, de maneira a tornar o *decrescimento* Política de Estado. Para tanto, Latouche (2007) ressalta que é necessário redimensionar a escala ecológica de possibilidades para um planeta, incorporando aos custos da atividade econômica os danos por ela mesmos gerados, restaurando e valorizando a pequena agricultura, deslocando a noção de produtividade do universo do trabalho/emprego para a produção de bens relacionais, reduzindo os desperdícios, principalmente de energia,

desestimulando a produção de publicidade consumista por meio de taxaço pesada, decretando moratória sobre a inovação tecnocientífica, reorientando pesquisas em função de novas aspirações menos degenerativas, reduzindo quantitativa e transformando qualitativamente o trabalho com vistas à reapropriação da existência humana.

“O decrescimento é uma arte de viver. Uma arte de viver bem, em acordo com o mundo. O objeto do crescimento é também um artista. Alguém para quem o gozo estético é uma parte importante da sua alegria de viver” (LATOUCHE, 2011). *Decrescimento*, portanto, pode ser compreendido como profunda mudança de paradigma, com vistas a uma nova ecologia, que procura tornar possível a sustentabilidade da vida, não do desenvolvimento, dado que este colocou em jogo a própria existência humana, não tendo o menor sentido um empenho intelectual, político e econômico da própria humanidade para manter vivo seu próprio algoz. Tal proposta progride no sentido de reinventar a existência humana a fim de possibilitar sua perpetuação no futuro.

6.4 ABUNDÂNCIA NÃO É EXCESSO, MAS SUFICIÊNCIA: POR UMA ABUNDÂNCIA FRUGAL

A proposta de Latouche (2009) para a solução dos problemas levantados é uma antítese da sociedade do consumo, que o próprio autor denomina de *sociedade da abundância frugal*. Para ele esta é uma proposta utopicamente concreta, isto é, uma empresa realista, factível, que não se aproxima dos mitos, mas do real, da necessidade de uma mudança paradigmática de natureza emergencial.

Essa “utopia concreta” se embasa nos oito erres (LATOUCHE, 2007): reavaliar, reconceituar, reestruturar, redistribuir, realocar, reduzir, reutilizar, reciclar. Se postos no círculo virtuoso rumo a uma direção para além do sentido do produzir/consumir/acumular, ou melhor, longe da lógica excludente do Win/Lose (LATOUCHE, 1999, 2007), se apresentam com uma possível solução para as deficiências desse modelo agressivo que o autor denuncia e que é aquilo que vivemos atualmente.

Para que a “utopia concreta” ocorra de verdade, faz-se necessário a mobilização da humanidade para a cooperação recíproca e não para a guerra ou o

conflito, indo além da coexistência saudável da natureza, pautada não no extrativismo puro e destrutivo, mas na utilização consciente e comedida dos recursos naturais, ultrapassando o que se entende coloquialmente por sustentabilidade, traduzida muito mais em discurso político do que em ação factível (LATOUCHE, 2010). Há na perspectiva do autor uma proposta revolucionária de alteração de conceitos, alteração de estruturas e da forma de distribuição dos recursos – é o oposto do que a globalização neoliberal fez: relocalizar não somente a economia, mas sim a vida em seu conjunto. Ademais, consumo e desperdício devem ser reduzidos em prol de uma maior e melhor durabilidade das coisas.

Sobre a sociedade humana e seus sujeitos, Latouche (2009, 2012a) preconiza que é preciso descolonizar as mentes e as culturas, descolonizar o imaginário das pessoas com o propósito de fazê-las perceberem que uma alternativa é possível, desde que se mudem as concepções, o comportamento, ou seja, uma mudança em todas as escalas e esferas, uma mudança radical, uma verdadeira revolução, pois cria, refaz e destrói estruturas. Além disso, necessita-se que tal realidade seja imaginada pelas pessoas comuns (e não só pelos intelectuais), possibilitando um novo modelo econômico-existencial, que seja acompanhado por uma redefinição da vida, da felicidade, provocando uma guinada de valores no sentido de uma sociedade mais solidária. O decrescimento que proporciona a não acumulação é um decrescimento baseado não no excesso de bens à disposição, mas na sua suficiência apenas, na frugalidade da abundância.

Quando falamos do frugal não pretendemos falar de falta ou de negação de algo, como numa espécie de ascetismo. A questão está na criação de necessidades e na realocação de conceitos de consumo, que vão além das obsolescências (MÉSZÁROS, 1996; LEONARD, 2011) utilizadas para acelerar e motivar os processos de aquisição de bens de consumo, muitas vezes de forma inconsciente ou irracional. A noção real é, então, a de moderação, ou seja, de se alimentar, por exemplo, daquilo que foi plantado, não além. Assim, uma abundância frugal nada mais é que uma abundância comedida, controlada, é antônima da “carência” e da “falta”, mas também é antônima do “excesso”, da “acumulação” e conseqüentemente do “desperdício”, afinal o que se tem hoje é que *“les limites de la planète sont révélées par la croissance économique, et définies à la fois par le volume des stocks de ressources naturelles non renouvelables disponibles et la vitesse de régénération de la biosphère pour les ressources renouvelables”* (LATOUCHE, 2012c, p. 64).

Essa pequena reflexão propõe que estamos diante da “impossibilidade de um crescimento infinito num mundo finito da necessidade de substituir a ciência tradicional por uma bioeconomia, ou seja, pensar a economia no seio da biosfera” (LATOUCHE, 2009, p. 15-16) e, por isso, existe a necessidade urgente de não apenas repensar o modelo, mas agir de outra forma.

A abundância frugal é uma noção que preserva a abundância, porém essa abundância deve ser limitada pela efetiva necessidade. Tudo que Latouche (2009, 2012a) sugere é um consumo limitado pelos imperativos da real precisão, não da publicidade, da moda, da fictícia necessidade do novo criada por um sistema que nos usa como “verdadeiras descargas” para o excesso de coisas (dejetos materiais) que ele produz e já não sabe mais o que fazer com eles.

[...] De outro lado, ao contrário, se sairmos de certas lógicas, pode ficar claro que a frugalidade é uma condição preliminar com relação a toda forma de abundância. A abundância consumista pretende gerar felicidade através da satisfação dos desejos de todos, mas isso depende de rendas distribuídas de modo desigual e, portanto, sempre insuficientes para permitir que a imensa maioria cubra as despesas básicas necessárias, principalmente quando o patrimônio natural foi dilapidado. Indo ao oposto dessa lógica, a sociedade do decrescimento se propõe a gerar a felicidade da humanidade através da autolimitação para poder alcançar a “abundância frugal”. [...] A frugalidade reencontrada permite precisamente que se reconstrua uma sociedade da abundância, com base no que Ivan Illich chamava de “subsistência moderna”. Ou seja, “o modo de viver em uma economia pós-industrial, dentro da qual as pessoas são capazes de reduzir a sua dependência do mercado e chegaram a isso protegendo – através de instrumentos políticos – uma infraestrutura em que as técnicas e os instrumentos servem, em primeiro lugar, pra criar valores de uso não quantificados e não quantificáveis por parte dos fabricantes de necessidades profissionais”. [...] O crescimento do bem-estar, portanto, é a via mestra do decrescimento, porque, sendo felizes, somos menos suscetíveis à propaganda e à compulsividade do desejo [...] (LATOUCHE, 2012b).

Nos matizes pintados por Latouche (1999, 2007, 2009, 2012a e 2012b) resta evidenciado que o autor busca uma forma de assegurar a felicidade dos homens por caminhos mais sustentáveis de uso e consumo de bens, sejam eles materiais ou imateriais, promovendo o sentimento de solidariedade, não apenas numa concepção caritativa, mas de partilha, de saber dividir, de recíproca responsabilização de cada um pelo seu quinhão de ações, que podem dar concretude à sua “utopia”.

Das revoluções anteriormente ditas que são necessárias que ocorram, a primeira que deve ser feita é do homem sobre o próprio homem no campo da ideia, de modo que se permita deixar emergir da lógica de uma felicidade artificial baseada

em consumo, pois essa, tal como uma droga, proporciona felicidades paliativas e momentâneas que ampliam exponencialmente as próximas doses necessárias para se alcançar o primeiro resultado. Igualmente, o excesso de consumo de determinados produtos nos mutila não somente na mente, mas no corpo: “consumimos carne demais, gordura demais, açúcar demais, sal demais”. O que nos assombra é antes o sobrepeso. Corremos o risco de sofrer de diabetes, cirrose do fígado, colesterol e obesidade. Estaríamos melhor se fizéssemos dieta (LATOUCHE, 2009, p. XI).

Sobre a natureza, Latouche (2009, 2012a e 2012b) adverte que o homem precisa deixar de vê-la como fonte inesgotável de satisfação pessoal, isto é, se o consumo de bens é o produto que proporciona felicidades paliativas e momentâneas a natureza é sua matéria-prima, porém, não é inesgotável como muitos pensam. Uma vez emergido da lógica do consumo, o homem estará diante de uma nova natureza, não porque ela mudará, mas porque sua relação com ela se modificará, deixando de ser parasitária e passando a ser solidária:

Uma falsa abundância comercial destruiu a nossa capacidade de nos maravilharmos diante dos dons da natureza (ou da engenhosidade humana que transforma esses dons). Reencontrar essa capacidade suscetível de desenvolver uma atitude de fidelidade e de reconhecimento com relação à mãe Terra, ou mesmo uma certa nostalgia é a condição de sucesso do projeto de construção de uma sociedade do decrescimento sereno, assim como a condição necessária para evitar o destino funesto de uma obsolescência programada da humanidade (LATOUCHE, 2012b).

Tudo converge para uma quebra de paradigmas não somente necessária, mas vital. Mudar o próprio homem para mudar sua relação com a natureza e, por consequência, mudar sua relação com os outros homens. A noção de uma abundância frugal não nos leva a uma vida mais pobre ou menos rica, mas para uma vida de satisfação de necessidades reais e não de necessidades inventadas. Se o homem, de fato, ascendeu à sua maioridade, está na hora dele ascender à sua independência em relação à lógica do crescimento, pois o conto de um planeta eterno com recursos inesgotáveis tornou-se fábula há muito e o planeta dá cada vez mais sinais de seu esgotamento e de sua impaciência frente ao irracionalismo do consumo.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Decolonização, quilombismo e abundância frugal. Os três pilares teóricos intentados nesse trabalho foram totalmente influenciados pela realidade que encontramos em São Miguel e que espero ter expressado o mais fielmente possível. Depois de finalizar tudo aquilo que construímos até aqui, gostaria de propor uma reflexão final sobre os três eixos fundamentais que unem os pilares teóricos propostos ao longo da pesquisa: protagonismo, diversidade e o real desenvolvimento.

A tomada de consciência, possibilitada pela busca de identidade mediante a autocrítica e uma educação libertadora leva, como propulsora, ao protagonismo arrojado que não prende e nem cega, mas possibilita ao sujeito agir segundo as suas reais necessidades, segundo as concepções do local no qual se encontra. A decolonização se dá mediante isso: uma real protagonização dos sujeitos envolvidos, que tomam sua história nas mãos e decidem livremente sobre seus meios e possibilidades de desenvolvimento. Para isso, o sentido de pertença a um local é algo essencial, pois o leva a corresponsabilidade entre cada um dos sujeitos que partilham desse território.

O protagonismo, quando alcançado e bem alicerçado, possibilita a uma comunidade a tomada de consciência necessária para não se enxergar mais como Outro na relação social, mas como possuidor de características distintas igual a quaisquer outros indivíduos do meio social. Dentro dessa perspectiva, São Miguel apresenta, seja por sua história ou pelas pessoas que lá habitam, todas as possibilidades de protagonismo real, desde que abandone a coadjuvância atual em troca de relações ambíguas com poderes que lhe são alheios em interesses e necessidades.

Na linha do protagonismo surge o fator da diversidade, manifestado por todas as representações humanas dentro do real e do construto social que partilhamos. A cultura se funda no diverso, que se traduz mediante as diversas experiências humanas subjetivas e coletivas, impossibilitando qualquer gradação na relação entre culturas, situação que vem se tornando normal hoje em dia e que declara a morte e a falência de diversas manifestações particulares em nome de uma “Cultura global” massificadora e totalizante.

A massificação e padronização das representações sócio culturais, que é extremamente susceptível aos interesses mercadológicos da sociedade Ocidental, faz com que comunidades como São Miguel sirvam como engrenagens do motor financeiro, fagocitando a realidade de diversidade encontrada lá e impondo ser esse, de fato, a única via para um real desenvolvimento de seus habitantes. Tal trabalho de convencimento, que pode ser interpretado até mesmo dentro da via da alienação marxista, nada mais é que a reprodução, em um microcosmo, daquilo que toda a sociedade é submetida cotidianamente: aquilo que lhe é próprio não vale nada em face daquilo que vem de fora.

Sendo assim, o que é, de fato, o desenvolvimento? Desde a origem semântica da palavra, que é sair do envolvimento, o desenvolvimento vem como a excelência da dinâmica de progresso de um ser, pois abarca todas as dimensões de sua existência, não suplantando nenhuma delas em detrimento de outra, mas harmonizando-as numa progressão que dura o tempo da existência do sujeito. Não há como relativizar o conceito ou, pior ainda, deixa-lo restrito a uma única realidade como hoje é feito: perceber o desenvolvimento como crescimento, sendo este na esfera econômica.

O desenvolvimento traz, sim, crescimento, mas não apenas. A necessidade de ser e a dignidade, próprias do ser humano, não são dadas pelo dinheiro, mas pelo abraçar de toda a sua história e potencialidades, tornando estas concretas e revolucionárias. O desenvolvimento, quando alcança o seu escopo, traz Sumak Kawsay, traz plenitude de vida. Assim, o todo das dimensões potenciais do ser humano é atingido, não como uma utopia, mas como uma verdadeira Eutopia.

As capacidades aqui elencadas nada mais são do que uma esperança que, assim como dona Eugênia manifestou na última fala do capítulo 5, eu também carrego: de um dia o respeito para com o outro e para com o meio sejam fatos, que o desenvolvimento sustentável não seja mais um jargão político em nome da expansão desenfreada do mercado, e que a ajuda a comunidades tradicionais seja em nome de sua manutenção e melhoria de condição de vida e não como uma estufa de verbas públicas e prêmios utilizados para fins eleitoreiros. Que São Miguel seja o quilombo que dona Joaquina lutou para ser: terra de uma família, casa comum, que expressa liberdade, pertença e unidade, local de um povo que escolheu morar depois de ganhar arbítrio sobre seu caminho a custo de sangue e suor.

REFERÊNCIAS

- ASSOMASUL. **Renda per capita dos municípios de MS:** ano de 2014. Disponível em <http://www.assomasul.org.br/?pag=downloads>. Acesso em 20 de janeiro de 2016.
- BALANDIER, George. **As Dinâmicas Sociais:** sentido e poder. São Paulo: DIFEL, 1976.
- BALANDIER, G. **A desordem:** Elogio do movimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco:** estudo antropológico de Vila Bela. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- BESSA, Lucineide Frota. *Condições de trabalho de parteiras tradicionais: algumas características no contexto domiciliar rural.* In **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, v. 33, n. 3, p. 250-254, 1999.
- BOISIER, Sergio. *¿Y si el desarrollo fuese una emergencia sistémica?.* In **Revista del CLAD Reforma y Democracia**. Caracas, n.27, p. 1-24, out. 2003
- BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória.** 3 ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília: Senado, 1988.
- BRASIL. **Finanças do Brasil: dados contábeis dos municípios, ano de 2011.** Secretaria do Tesouro Nacional. Disponível em http://www3.tesouro.fazenda.gov.br/estados_municipios/. Acesso em 20 de janeiro de 2016.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. *Uma alternativa para o capitalismo?* **Estudos Avançados – USP**, ed. 28. n. 80, 2014. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/79700>> Acesso em nov./2015.
- CAMPESTRINI, Hildebrando. **História de Mato Grosso do Sul.** Campo Grande: Tribunal de Justiça de Mato Grosso do Sul, 1991.
- CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social.** Petrópolis: Vozes, 1998.
- CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. In CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (org.), **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- CHANG, HaJoon. **Chutando a escada:** a estratégia do desenvolvimento em perspectiva histórica. São Paulo: UNESP, 2004.
- COMPARATO, Fábio Konder. **A civilização capitalista.** São Paulo: Saraiva.

CONAIE. (2013), "*Proyecto político para la constuccion del Estado Plurinacional*". Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/155751783/Proyecto-Politico-Conaie-2013-Borrador-Final-26-04-2013-3>. Acesso em nov./2015.

COUTINHO, Dolores Pereira Ribeiro; MACIEL, Josemar de Campos; BORGES, Pedro Pereira. *Local development in the context of territoriality face to globalization*. In **Technologies for Sustainable Development (ICTSD), 2015 International Conference on**, vol., no., pp.1-4, 4-6 Feb. 2015 doi: 10.1109/ICTSD.2015.7095837, disponível em http://ieeexplore.ieee.org/xpl/login.jsp?tp=&arnumber=7095837&url=http%3A%2F%2Fieeexplore.ieee.org%2Fxppls%2Fabs_all.jsp%3Farnumber%3D7095837

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DIOP, Cheikh Anta. **Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique Noire**. Paris: Présence africaine, 1974.

DURHAM, E. R. **A reconstituição da realidade**: um estudo sobre a obra etnográfica de Bronislaw Malinowski. São Paulo: Ática, 1978.

EQUADOR, República do. (2008), "*Constitucion de la Republica del Ecuador*", Disponível em: http://www.inocar.mil.ec/web/images/lotaip/2015/literal_a/base_legal/A._Constitucion_republica_ecuador_2008constitucion.pdf. Acesso em abr./2015

FILHO, Orlando Villas Bôas. A constituição do campo de análise e pesquisa da antropologia jurídica. **Prisma Jurídico**, n. 6, p. 333-349, 2007.

FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. **Ensaio de interpretação sociológica**, v. 1, 1978.

FROCHTENGARTEN, F. *A memória oral no mundo contemporâneo*. In. **Estudos avançados**, n. 55, v. 19, pp. 367-376, 2005.

GEERTZ, C. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, C. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GOFFMAN, Eving. **A representação do Eu na vida cotidiana**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2002.

INCRA. **Relatório sócio-histórico-antropológico comunidade negra Colônia São Miguel**: quando o território se transforma em patrimônio. 2007 (texto não publicado)

JÚNIOR, C. A. **Antropologia e interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz**. Campinas: Editora Unicamp, 1993.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: O que é o iluminismo?**. Lisboa: Lusosofia, 2014.

LATOUCHE, Serge. *Como construir uma nova sociedade da abundância?* Tradução de Moisés Sbardelotto. Entrevista ao jornal La Repubblica, 14-09-2012b.

LATOUCHE, Serge. *Como se faz uma revolução cultural?* Tradução de Moisés Sbardelotto. Entrevista ao jornal L'Unità de 25-02-2011.

LATOUCHE, Serge. **Justiça sem limites: que ética e economia mundiais.** Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

LATOUCHE, Serge. **L'âge des limites.** Clamecy: Mille et un nuits, 2012c.

LATOUCHE, Serge. **Os perigos do mercado planetário.** Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

LATOUCHE, Serge. **Pequeno tratado do decrescimento sereno.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LATOUCHE, Serge. **Per un'abbondanza frugale.** Malintesi e controversiesulladecrescita. Bolatti Boringhieri, 2012a.

LATOUCHE, Serge. **Salir de la sociedad de consumo.** Barcelona: Octaedro, 2010.

LEITE, Ilka Boaventura. *Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas.* **Etnográfica**, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

LEONARD, Annie. **A história das coisas: da natureza ao lixo, o que acontece com tudo que consumimos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

LÉVINAS, E. **Éthique comme philosophie première.** Paris, Éditions Payot & Rivages, 1998.

LÉVI-STRAUSS, C. **The view from afar.** Chicago: University of Chicago press, 1992.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I.** São Paulo, Boitempo, 2012.

MACIEL, J. C. **A Ciência Psicológica em Primeira Pessoa: O sentido de método heurístico de Clark Moustakas para a Pesquisa em Psicologia.** Tese Doutorado em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2004.

MALINOVSKI, B. Os Argonautas do Pacífico Ocidental. In. **Ethnologia**, n 6-8, pp. 17-37, 1997

MALINOVSKI, B. **Uma Teoria Científica da Cultura.** 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MÉSZÁROS, István. **Produção destrutiva e estado capitalista: para além do capital.** São Paulo: Ensaio, 1996.

MIGNOLO, W. D. *El pensamiento Decolonial: desprendimiento y apertura.* In CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (orgs.), **El giro decolonial: reflexiones**

para uma diversidade epistêmica más alládel capitalismo global, Bogotá, SiglodelHombre Editores, 2007.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Atica, 1988.

NARLOCH, Leandro. **Guia politicamente incorreto da história do Brasil**. São Paulo: Leya, 2012.

NASCIMENTO, A. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NEGRI, Antonio; COCCO, Giuseppe. **Glob(AL): biopoder e luta em uma América Latina globalizada**. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NOZOE, N. *Sesmarias e apossamento de terras no Brasil Colônia*. In **EconomiA**, v. 7, n.3, p. 587-605, set\dez 2006.

PAIXÃO, M. **500 anos de solidão**: estudos sobre desigualdades raciais no Brasil. Curitiba: Appris, 2013.

PAZ, O. **El laberinto de la soledad**. Cidade do México: Ediciones Cuadernos Americanos Queiroz, 1950.

PETRAS, James; VELTMEYER, Henry. *The social dynamics of Brazil's rural landless workers movement: ten hypotheses on successful leadership*. In **The Canadian Review of Sociology**, v. 39, n.1, p. 79-102, 2002.

PINTO, A. V. **A sociologia dos países subdesenvolvidos**. Rio de Janeiro, Contraponto, 2008.

POCHMANN, M. **Economia global e a nova Divisão Internacional do Trabalho**, 2000. Disponível em <http://decon.edu.uy/network/panama/POCHMANN.PDF>. Acesso em maio./2015.

PREBISCH, Raúl et al. *O desenvolvimento econômico da América Latina e seus principais problemas*. In **Revista Brasileira de Economia**, v. 3, n. 3, p. 47-111, 1949.

QUEIROZ, S.R.R. **Escavidão negra no Brasil**. São Paulo: Ática, 1987.

QUIJANO, A. *Colonialidad y Modernidad-razionalidad*. In BONILLO, H. (comp.), **Los conquistados**. Bogotá, Tercer Mundo Ediciones, FLACSO, 1992.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade**. Salvador: Edufba; Pallas, 2007

SANTOS, Natalia Aparecida Tiezzi Martins dos; COUTINHO, Dolores Pereira Ribeiro. *O discurso histórico presente no livro didático: uma abordagem ideológica e historiográfica*. In **Antíteses**, v. 3, n. 6, p. 837-856, 2010.

SANTOS, Sandra. *Panorama das lutas do negro no Brasil*, In: SILVA, Dilma de Melo (org.) **Brasil: sua gente e sua cultura**. São Paulo, Terceira Margem, 2007. pp.39-71.

SOUZA, E. A.; PEDON, N. R. *Território e Identidade*. In. **Revista Eletrônica dos Geógrafos Brasileiros – Seção Três Lagos**. Três Lagos, v.1, n.6, ano 4, pp. 126-148, nov. 2007.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou o planetário dos erros**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981

VELHO, Gilberto. **O desafio da cidade**: novas perspectivas da antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

VELHO, Gilberto. **Subjetividade e sociedade**: uma experiência de geração. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

VICO, Giambattista. **De antiquíssima italorumsapientia**. Roma: Edizionidistoria e letteratura, 2005.

VICO, Giambattista. **PrincipidiScienzaNuova d'intornoallacomune natura dell'enazioni**. 6 ed. Milão: Tipografia di Giovanni Silvestrini, 1816.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paul: CosacNaify, 2012.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamento "otro" desde la diferencia colonial*. InCASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (orgs.), **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.

WEIL, Simone. **A condição operária e outros estudos sobre a opressão**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WOORTMANN, Klass Axel Anton Wessel. *"Com parente não se negueia": o campesinato como ordem social*. In: **Anuário Antropológico**, Editora Universidade de Brasília, 1990.

ANEXOS

ANEXO 1: Termo de consentimento livre e esclarecido entregue aos moradores para a realização da pesquisa.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado(a) como voluntário(a) a participar da pesquisa de duas pesquisas:

- A Construção da Visibilidade da Agricultura Familiar: Estudo de Caso na Comunidade Negra Colônia de São Miguel;
- Comunidade Quilombola São Miguel: entre quilombismo e abundância frugal pela descolonização.

A JUSTIFICATIVA:

Esse estudo tem por objetivo estudar na Comunidade Negra Colônia de São Miguel suas dinâmicas de grupo, a relação prática que se estabelece com as teorias do quilombismo, descolonização e abundância frugal, inspiradas no estudo etnográfico da família e os meios que geram renda provenientes da agricultura familiar. As pesquisas estão sendo realizadas em conjuntos compreendendo e vivenciando as dinâmicas do território, constituição e permanência, relações de pertencimento e uma reflexão sobre a visibilidade da comunidade diante dos programas direcionados para a agricultura familiar que são desenvolvidos nesse território.

OS OBJETIVOS E OS PROCEDIMENTOS:

Por objetivo geral pretende-se identificar o lugar, o estudo da família e suas práticas de convivência e pertencimento ao lugar, e posteriormente analisar as práticas realizadas por meio da agricultura familiar que geraram desenvolvimento para o lugar após a inserção de políticas públicas. Ambicionamos observar com rigor, enfocando a partir de teorias procedentes e triangulando com exposição de situações reais, observadas e vividas segundo as relações existentes dentro da comunidade, suas relações de poder entre si e entre os agentes públicos locais.

DESCONFORTOS E RISCOS E BENEFÍCIOS:

Não há previsão de desconfortos ou riscos à amostra.

GARANTIA DE ESCLARECIMENTO E LIBERDADE DE RECUSA:

Você será esclarecido(a) sobre a pesquisa em qualquer aspecto que desejar. Você é livre para recusar-se a participar, retirar seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento. A sua participação é voluntária e a recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou perda de benefícios.

Os pesquisadores irão tratar a sua identidade com padrões profissionais, respeitando a prática da vivência na comunidade. Pedimos autorização para entrevistar, fotografar, filmar e observar por meio de anotações, a forma social com que a sua comunidade e família vivem. Os resultados obtidos por intermédio dos depoimentos, entrevistas livres, fotos/filmagens e entrevistas serão enviados para você e permanecerão identificados com o propósito de dar voz e nome a comunidade pesquisada, inclusive na versão final do trabalho apresentado. Seu nome ou o material que indique a sua participação não será liberado sem a sua permissão. Você e sua comunidade serão identificados (a/s) nas publicações que possa resultar deste estudo somente para fins científicos.

CUSTOS DA PARTICIPAÇÃO, RESSARCIMENTO E INDENIZAÇÃO POR EVENTUAIS DANOS:

A participação no estudo não acarretará custos para você que é voluntária, não lhe disponibilizando, portanto, nenhum tipo de compensação financeira.

ANEXO 2: Declaração de participação da pesquisa, com a devida autorização de publicação das entrevistas.

DECLARAÇÃO DO(A) PARTICIPANTE

Eu, _____, residente à Comunidade Negra Colônia de São Miguel, fui informado (a) dos objetivos da pesquisa acima de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. Sei que em qualquer momento poderei solicitar novas informações e motivar minha decisão se assim o desejar. Os pesquisadores certificaram-me de que todos os dados desta pesquisa serão utilizados com fins científicos.

Também sei que caso existam gastos adicionais, estes não serão absorvidos pelo orçamento da pesquisa. Em caso de dúvidas poderei chamar os mestrandos João Alberto Mendonça Silva e Lucélia da C. N. Tashima, no telefone (67) 9916 – 2428, Campo Grande - MS.

Declaro que concordo em participar desse estudo. Recebi uma cópia deste termo de consentimento livre e esclarecido e me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas.

NOME¹⁵: _____

CPF: _____ **DATA:** ____ / ____ / ____

ASSINATURA

¹⁵ Tanto de pessoa física quanto jurídica.