

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Sociologia



Dissertação

As buscas pelo Bem Viver Quilombola:
Resistências, re-significações e traduções culturais identitárias no Quilombo dos
Teixeiras, Mostardas/RS.

Tiago Larrosa Freitas

Pelotas, 2016

Tiago Larrosa Freitas

As buscas pelo Bem Viver Quilombola:

Resistências, re-significações e traduções culturais identitárias no Quilombo dos
Teixeiras, Mostardas/RS.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Professor Doutor Marcus Vinícius Spolle

Pelotas, 2016

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

F866b Freitas, Tiago Larrosa

As buscas pelo bem viver quilombola : resistência, re-significações e traduções culturais identitárias no Quilombo dos Teixeiras, Mostardas/RS / Tiago Larrosa Freitas ; Marcus Vinícius Spolle, orientador. — Pelotas, 2016.

161 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2016.

1. Identidades. 2. Bem viver quilombola. 3. Quilombo Teixeiras. 4. Quicumbi. I. Spolle, Marcus Vinícius, orient. II. Título.

CDD : 305.8

Tiago Larrosa Freitas

As buscas pelo Bem Viver Quilombola:
Resistências, re-significações e traduções culturais identitárias no Quilombo dos
Teixeiras, Mostardas/RS.

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em
Sociologia, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia
Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 16 de junho de 2016.

Banca examinadora:

.....
Prof. Dr. Marcus Vinícius Spolle (Orientador)
Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

.....
Prof. Dr. Sergio Botton Barcellos
Doutor em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pela
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

.....
Prof. Dr. William Héctor Gómez Soto
Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS

.....
Prof. Dr. João Daniel Dorneles Ramos
Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS

**Dedico este trabalho aos meus pais,
Fatima e Vilson, pelo eterno apoio.**

Agradecimentos

A todos e todas quilombolas de Mostardas/RS e Tavares/RS que conversei ou interagi de alguma forma, nas festas, nas visitas, nas feiras livres, nas reuniões do Projeto de Extensão, sejam eles(as) dos Teixeiras, de Casca, das Capororocas, de Olhos D'água ou do Beco dos Colodianos;

A toda minha família, colegas, ex-colegas, amigos e amigas que me apoiaram em momentos difíceis e que fizeram com que o desenvolvimento desta pesquisa se desse da melhor forma possível.

A todas as pessoas que foram entrevistadas nesta pesquisa: Dona Sara Maria, seu Roberto, dona Janete, seu Madir Rei de Congo, a Rainha dona Maria Elizabeth, Seu Faustino, Professora Roseli, seu “Bira” do IACOREQ, o quilombola estudante da FURG, Igor Dias e também a família de seu José, dona Osvaldina e Marcio Carneiro, o “Marcinho”. Todas estas pessoas contribuíram de maneira fundamental para o desenvolvimento das investigações na qual se propõe esta pesquisa, não só pelas informações que deram, mas principalmente pela atenção carinhosa, pelo espírito prestativo e pelos ensinamentos o qual tenho orgulho de ter tido contato. Meu agradecimento em especial por terem me demonstrado ao vivo e em cada emoção sentida nas interações vividas, o quanto é valiosa a cultura e o saber popular do povo quilombola;

Ao Professor Doutor Marcus Vinícius Spolle, não só pelas valiosas orientações ao longo das experiências do mestrado, mas principalmente pelo apoio incondicional nos momentos de difíceis escolhas. Um especial carinho pela maneira leve, descontraída e eticamente responsável que este professor conduz suas aulas e suas orientações, sabendo identificar as melhores maneiras para se estimular o estudo e a dedicação à pesquisa acadêmica.

A Professora Doutora Márcia Naomi Kuniochi, pelo incentivo em trabalhar com o povo quilombola e com as problemáticas sociológicas;

Ao Professor Doutor Jean Tiago Baptista, que me oportunizou os primeiros contatos com as lutas do Movimento Negro pela inserção dos jovens e adultos quilombolas no Ensino Público Superior;

Ao Professor de História Claudio Costa por ser um profundo admirador e promotor da cultura negra e quilombola, fazendo uma importante papel de interlocutor entre os(as) quilombolas, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Mostardas e a Escola Estadual 11 de Abril. Por meio do Projeto “Educação Todas as Cores” este professor colabora na promoção e continuidade das manifestações culturais quilombolas entre os(as) estudantes do Ensino Básico de Mostardas e região;

Ao Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio de Mostardas/RS, principalmente na figura da servidora Márcia, pela colaboração e acolhida na cidade de Mostardas/RS. O apoio logístico desta instituição federal foi de fundamental importância para a realização da presente pesquisa;

Ao Professor Doutor Sérgio Botton Barcellos, Professor Doutor João Daniel Dorneles Ramos e Professor Doutor William Héctor Gómez Soto pelas valiosas sugestões na banca de qualificação;

À amiga Natalia Sousa Martins, pelas ajudas na correção do texto; às pesquisadoras Claudia Daiane e Patrícia Pinheiro, a todos(as) os(as) queridos(as) e festivos(as) colegas de Mestrado da turma 2014 da Sociologia da UFPel e aos(as) professores(as) do Programa de Pós-Graduação em Sociologia no qual tive contato nestes anos e que contribuíram de maneira construtiva para o desenvolvimento desta pesquisa.

A todas estas pessoas, minha eterna gratidão.

***“Oie a minha gaiola cipó não tem,
Como posso prender passarinho verde?”***

***(Irmandade Nossa Senhora do Rosário de Mostardas/RS, 2011. Cantiga
entoada durante a realização do Ensaio de Pagamento de Promessa para
Nossa Senhora do Rosário).***

Resumo

As mudanças constitucionais ocorridas no fim da década de 1980 no Brasil reconheceram oficialmente os direitos territoriais e culturais das comunidades auto-identificadas como remanescentes de quilombos. Estratégias ligadas a esta identificação vêm sendo utilizadas por essas comunidades nas re-configurações socioeconômicas e culturais de suas práticas. Estas transformações colaboram na manutenção e busca (resistências e traduções) por situações de Bem Viver Quilombola. Esta pesquisa tem o objetivo de compreender os processos sociais e culturais relacionados ao acionamento da identificação enquanto comunidade quilombola das famílias do Quilombo dos Teixeiras, município de Mostardas, Rio Grande do Sul, na busca por situações de Bem Viver Quilombola. Esta pesquisa busca analisar as relações entre as necessidades não materiais e simbólicas das famílias quilombolas e a conquista de seu sustento material, obtido por meio das práticas de auto consumo e de comercialização. Para o cumprimento dos objetivos desta pesquisa foram feitas entrevistas, observações e vivências junto a esta comunidade. Foi possível perceber que as práticas destas famílias passam por processos de re-construções identitárias a cada relação estabelecida entre quilombolas e não-quilombolas. O acesso às políticas públicas de ação afirmativa tem colaborado na melhoria das condições infra-estruturais e no aumento da auto-estima das famílias. E, sobretudo, o acionamento da condição de remanescentes de quilombos vem sendo fundamental na busca por um Bem Viver Quilombola.

Palavras-Chave: Quilombo Teixeiras; Identidades; Quicumbi; Bem Viver Quilombola.

Abstract

The constitutional changes occurred at the end of the 1980's in Brazil officially recognized the territorial and cultural rights of the self-identified communities as remaining of quilombos. Strategies linked to this identification have been used by these communities on the social economics and cultural reconfiguration in their practices. This transformation collaborates in the maintenance and search (resistance and translation) of situations of Bem Viver Quilombola. This research has the objective to understand the social and cultural process related to the actuation of the identification as quilombola community of families from the Quilombo dos Teixeiras, county of Mostardas, Rio Grande do Sul, on the search of situations of Bem Viver Quilombola. This research seeks to analyze the relations between the symbolic and no material needs of quilombola families and the achievement of their material sustenance, obtained throw practices of self- consume and commercialization. In order to fulfill the goals of this work, interviews, observations and experiences were made in this community. It was possible to realize that the practices of these families go throw process of identity reconstructions in every relation established between quilombolas and no quilombolas. The access to public politics of affirmatives actions has been collaborating on the improvement of the infrastructural conditions and in the increase of families self-esteem. And, mainly, the actuation of the condition of quilombola's remainder is primary in the search for the Bem Viver Quilombola.

Key Words: Quilombo dos Teixeiras; Identities; Quicumbi; Bem Viver Quilombola.

Lista de Figuras

Figura 1	Mapa da região leste do estado do Rio Grande do Sul.....	67
Figura 2	Fotografia da placa que identifica a entrada para a comunidade, às margens da BR 101.....	76
Figura 3	Fotografia do Quilombo Teixeiras. À esquerda, o prédio da Unidade Básica de Saúde dentro do Quilombo dos Teixeiras. Ao fundo, campo para cultivo e pastagem de animais.....	84
Figura 4	Fotografia da Capela de Nossa Senhora do Rosário na manhã do segundo dia da Festa de Nossa Senhora do Rosário. Momento de realização da missa.....	87
Figura 5	Fotografia de parte dos componentes da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Ao centro, com a coroa na cabeça está o Rei de Congo, Seu Madir. À direita, a criança segura o oratório (ou caixinha) de Nossa Senhora do Rosário.....	92
Figura 6	Fotografia da esquina de dois “becos” (vias de acesso) no segundo dia da Festa para Nossa Senhora do Rosário, no momento após o churrasco. O prédio à direita é o salão comunitário; à direita e ao fundo, em azul, a capela de Nossa Senhora do Rosário. À esquerda visualiza-se o bar e mini mercado da comunidade.....	103
Figura 7	Fotografia dos membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário iniciando a procissão e pequena apresentação do Ensaio de Quicumbi, durante o segundo dia da Festa de Nossa Senhora do Rosário. No centro da foto, uniformizados, o tamboreiro, o guia e o contra guia da Irmandade. Neste dia, por motivos de saúde, não foi possível a presença do Rei de Congo Seu Madir, e da Rainha dona Maria Elizabeth.....	105
Figura 8	Fotografia da Procissão a manhã do segundo dia da Festa de Nossa Senhora do Rosário. Em destaque, a banda que acompanhou a apresentação reduzida do Ensaio de Quicumbi, composta por instrumentos de sopro (trompete e saxofone), gaita / acordeom e percussão (pratos, caixa e surdo).....	107

Lista de Abreviaturas e Siglas

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
EMATER	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
EXPOINTER	Exposição Internacional de Animais, Máquinas, Implementos e Produtos Agropecuários
FURG	Universidade Federal do Rio Grande
IACOREQ	Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INSS	Instituto Nacional de Seguro Social
RS	Rio Grande do Sul
UFPEL	Universidade Federal de Pelotas

Sumário

Introdução.....	12
Justificativa.....	16
Problemática.....	19
Objetivo Geral.....	24
Objetivos Específicos.....	24
Hipóteses.....	25
Metodologia.....	25
Trabalhos de Campo.....	27
Entrevistas.....	29
Composição do trabalho.....	31
1. ENTRE RESISTÊNCIAS E TRADUÇÕES: AS BUSCAS PELO BEM VIVER QUILOMBOLA.....	32
1.1 Considerações acerca do uso da categoria “raça” e seus desdobramentos.....	37
1.2 As possibilidades de um Bem Viver Quilombola.....	48
1.3 Comunidades negras e as Traduções Culturais.....	54
2. CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS SOBRE A COMUNIDADE QUILOMBOLA DOS TEIXEIRAS.....	61
2.1 Contextualização.....	62
2.2 Alguns dados gerais sobre a região e as características do quilombo dos Teixeira.....	65
2.3 O legado da terra.....	69
3. A ECONOMIA QUILOMBOLA DO SUSTENTO: AGRICULTURAS, FESTAS, TECELAGENS E DEVOÇÃO.....	74
3.1 Agricultura: o sustento nas relações ou as relações no sustento.....	76
3.2 A relação com a terra, com as festas e com a Nossa Senhora do Rosário.....	85
3.3 A relação com os animais.....	118
3.4 Possibilidades de Traduções na tecelagem e nas negociações em geral.....	121
3.5 “É remédio ou veneno?” as relações com o Bem Viver Quilombola..	137
3.6 Trabalhos fora do quilombo.....	141
4. ENTRELAÇANDO FINAIS: QUANDO A LUTA COLETIVA FAZ MAIS SENTIDO.....	146
4.1 Considerações finais.....	146
Referências.....	157

Introdução

As várias transformações sociais ocorridas no planeta nas últimas décadas vêm modificando a maneira com que as pessoas se identificam e se relacionam em sociedade. A temática de estudos sobre o desenvolvimento das populações habitantes das áreas rurais, em especial as chamadas comunidades tradicionais, como as populações quilombolas, possuem algumas interessantes especificidades.

As relações sociais envolvendo as famílias membros de comunidades quilombolas vêm sendo alvo de pesquisas, relatórios e projetos de extensão, os quais visam compreender melhor as dinâmicas que envolvem a vida destas comunidades. Além disso, muitas destas famílias são os públicos-alvo de políticas públicas de ações afirmativas e transferência de renda. Sobretudo, estas comunidades tradicionais vêm dedicando seus esforços para garantir a manutenção e o sustento por meio de seu próprio território.

A presente pesquisa buscou as memórias e relatos quilombolas para compreender a perspectiva das buscas por situações de Bem Viver, por meio das estratégias de manutenção dos quilombos. As relações sociais e afetivas construídas, no caso desta pesquisa, com as famílias remanescentes de quilombo¹ que formam a chamada comunidade negra² dos Teixeiras, ou Quilombo dos Teixeiras, em Mostardas/RS, perpassam histórias de sofrimento, de alegrias, de lutas, festejos e de esperança num futuro diferente do passado sofrido. Mesmo com o desejo de novos rumos para os(as) mais jovens, existe a vontade, pela comunidade de um modo geral, de manter as singularidades que demarcam positivamente as características da comunidade quilombola dos Teixeiras.

Ao longo do desenvolvimento desta investigação sociológica foi sendo percebida a necessidade de apresentar alguns dos estímulos para se investir em uma pesquisa com comunidades quilombolas. Em primeiro lugar, a vivência universitária durante a graduação em História pela FURG e a participação em projetos de extensão propiciaram que houvesse uma percepção de respeito e

¹ Tratarei aqui os termos “comunidade negra rural”, “comunidade de remanescentes de quilombos” e “comunidade quilombola” como sinônimos.

² Discussões acerca da categoria “raça” estão contidas no capítulo 1

consideração pelos saberes e conhecimentos populares, que normalmente não estão escritos nos livros e teses, mas que são sólidas bases para a formação de um país de tamanha diversidade como o Brasil.

Durante cinco anos houve a oportunidade de participar de um projeto de extensão universitária³, que trabalhava com assessoria às cooperativas, associações e grupos informais de Economia Solidária na região da cidade do Rio Grande/RS. Além de estimular a produção cooperada, a atuação promoveu encontros de trocas de produtos, serviços e saberes entre pessoas que se dedicavam a tecer relações em uma lógica de solidariedade, de democracia e de confiança. A participação junto a estas comunidades colaborou no contato com grupos e associações de pescadores e de pequenos agricultores, facilitando a compreensão sobre as lógicas de funcionamento destas culturas rurais e de povos tradicionais.

Essa oportunidade de acompanhar sistematicamente os trabalhos coletivos destes grupos, pautados pela autogestão, confiança mútua e solidariedade, demonstrou que o desenvolvimento socioeconômico dos grupos de Economia Solidária ocorre melhor quando estas pessoas juntam suas habilidades e sua força de trabalho para se dedicar a um objetivo comum, seja ele o de promover um empreendimento ou de reivindicar direitos sociais.

Outro fator que colaborou para a escolha desta temática de pesquisa foi o contato com o programa de extensão “Comunidades FURG”⁴. Houve a participação durante o processo de reunião de argumentos, relatos e depoimentos de pessoas ligadas à promoção da igualdade racial e ao Movimento Negro do RS, no intuito de criar conteúdos e documentos para legitimar institucionalmente a abertura de vagas específicas no Ensino Superior para moradores de comunidades quilombolas, mais exatamente na Universidade Federal do Rio Grande - FURG. Esta reivindicação de maior acesso a educação, destinada a esta camada da população historicamente relegada a trabalhos braçais e de pouco prestígio, vem fazendo com que cada vez mais jovens e adultos quilombolas se insiram no Ensino Público Superior. A luta das comunidades quilombolas para acessar situações de bem viver, no intuito de se

³ Projeto “Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares”, convênio Ministério do Trabalho e Emprego e Núcleo de Desenvolvimento Social e Econômico da FURG, realizado entre 2005 e 2010.

⁴ Programa que contava com ações de extensão que atuavam junto a comunidades quilombolas, comunidades indígenas, comunidade LGBTT e comunidades de pequenos agricultores familiares.

integrar à sociedade em geral de maneira mais igualitária, passa pela efetivação do direito ao acesso às Instituições públicas de Ensino Superior.

A população residente nas comunidades quilombolas vem sendo alvo de políticas públicas de ações afirmativas nas mais diversas áreas, como habitação, financiamento rural, maquinário agrícola, acesso a energia elétrica, entre outras melhorias infra-estruturais. Mas mesmo com esta tentativa, por parte do Estado brasileiro, de reparação histórica e de melhoria das condições materiais de vida dos remanescentes das populações de quilombos do Brasil, existem ainda algumas demandas de importantes direitos a serem efetivados. Além da demanda histórica pelo registro oficial dos territórios ocupados e recebidos como legado, o apoio a reprodução, entre os mais jovens, das manifestações culturais quilombolas, vem sendo observadas como demandas que surgem das comunidades negras rurais, em especial do Quilombo dos Teixeiras, em Mostardas/RS.

O estudo das manifestações culturais festivas e religiosas para a manutenção das comunidades quilombolas não pode ser pensado de forma separada das estratégias para sustento material destas famílias. O estudo sobre as características da produtividade agrícola na área rural nos dá pistas de como podem ocorrer os processos de conquista de situações de uma relativa autonomia econômica. As comunidades quilombolas já possuem na origem de sua formação um histórico de conquistas de liberdades, de luta por autonomia, de re-articulação de suas características culturais, entre outras estratégias que complementam o caráter identitário deste fenômeno social moderno, que são os quilombos.

Conforme Guimarães (2005), a nacionalidade no Brasil foi criada a partir de um projeto elitista e não foi fruto de lutas populares. Isto fez com que a nacionalidade, no Brasil, não se estendesse a todos os brasileiros. Para a população quilombola, a identificação por conta da categoria “raça” foi muito mais significativa do que a identificação por conta da “nacionalidade”, exatamente por terem ficado excluídos socialmente, não tendo acesso à cidadania de maneira plena. (GUIMARÃES, 2005, p.58).

O pertencimento racial a partir da auto-identificação enquanto famílias remanescentes de quilombos vêm colaborando significativamente no processo de coesão social nestas comunidades negras rurais. Em um contexto histórico brasileiro de segregação e discriminação, os laços de solidariedade e ajuda mútua entre negros(as) acabaram por reunir estas famílias em determinados territórios.

Com relação aos questionamentos sobre o multiculturalismo, a coesão social e a hegemonia de poder, o autor Paul Gilroy afirma em seu livro “Entre Campos: nações culturas e o fascínio da raça”, que

Em um tempo de planetarização e desenvolvimento tecnológico acelerado, quando a política e o significado de locação, presença e proximidade estão sendo ativamente recompostos e repensados, o multiculturalismo tem se desenvolvido para interrogar o significado da nacionalidade como um princípio de coesão social e para criticar tentativas irrefletidas de manter a Europa como o grande desdobramento do inocente e privilegiado centro da história. Por fim, o multiculturalismo também poderia ser entendido como um sinal que marca o fim da hegemonia da Europa no mundo das ideias. Ela não mais usufrui um monopólio especial de acesso às modernidades científicas, éticas e estéticas. (GILROY, 2007, p.290).

Em tempos atuais, de conexões globalizadas, o pensamento multiculturalista vem questionando o significado da “nacionalidade” como sendo um princípio de coesão social. No caso das populações quilombolas, a “raça” possui um sentido agregador muito maior do que a nacionalidade. Além disso, o multiculturalismo procura compreender as relações sociais por uma perspectiva que critica a ideia de um pensamento europeu hegemônico, no que se refere à construção da História na modernidade. A ideia de que a Europa é o centro irradiador do conhecimento e dos padrões de comportamento é questionada pelos estudos que levam em consideração o processo colonial de exploração e dominação dos últimos séculos.

Esta ideia de que a Europa não é mais a única referência, colabora para que as demandas das comunidades negras rurais tenham maiores chances de serem contempladas. Ao longo de diversas lutas e reivindicações no campo político e jurídico, as comunidades quilombolas vêm trabalhando para manter seus direitos adquiridos, tanto no que se refere à garantia da propriedade definitiva da terra utilizada pelas comunidades, quanto na conquista do sustento e manutenção de suas manifestações culturais. São nestas relações com “o outro”, seja este outro o Estado brasileiro, os agricultores da região ou a população urbana, que são percebidas as singularidades identitárias quilombolas. É, em suma, na relação com os não-quilombolas que vai tomando diversas formas a re-criação híbrida da identidade quilombola.

É nessa interação ente quilombolas e não-quilombolas que as traduções culturais (Bhabha, 1998) são acionadas para acessar os direitos constitucionais assegurados às populações quilombolas, no intuito de manter e criar novas situações de bem viver (Quijano, 2005) quilombola.

Justificativa

Para justificar o desenvolvimento desta pesquisa foram analisados estudos que tratem de assuntos relacionados às comunidades quilombolas da região de Mostardas/RS. Nestes estudos percebe-se que a construção da identidade quilombola está relacionada às suas práticas coletivas, tanto festivas quanto reivindicatórias.

Uma das pesquisadoras que trabalha com questões referentes às comunidades quilombolas, especialmente na região sul do Brasil, é a antropóloga Ilka Boaventura Leite. Esta pesquisadora trabalhou com a comunidade quilombola da Casca, localizada no município de Mostardas/RS, na formulação do laudo sócio-antropológico para a certificação da propriedade coletiva da terra do quilombo de Casca. Entre as questões apontadas por Ilka Leite, que envolvem esta comunidade, estão a necessidade de regularização fundiária, de acesso a crédito agrícola e assistência rural, e ainda ações coordenadas de valorização da cultural local, da criatividade e da produtividade. (LEITE, 2002, p.297-8).

Neste trabalho, Ilka analisa as questões identitárias e territoriais da comunidade quilombola da Casca (Mostardas/RS), no sentido de legitimar a certificação da propriedade coletiva deste território. Porém, ela não analisa as construções identitárias das relações entre os(as) quilombolas, re-significadas nas manifestações festivas e religiosas locais, organizadas pelas comunidades quilombolas da região.

O trabalho da pesquisadora Janaina Lobo (2010), intitulado “Entre gingas e cantigas: Etnografia da performance do Ensaio de Promessa de Quicumbi entre os *morenos* de Tavares, Rio Grande do Sul”, trata sobre as manifestações culturais, festivas e religiosas realizadas nas comunidades quilombolas da região de Mostardas/RS e Tavares/RS. Conforme Lobo (2010), sua pesquisa busca “compreender a multiplicidade de sentidos, através dos versos e gestos do Ensaio, assim como das experiências e memórias dos membros da Irmandade de Tavares, músicos e dançantes”. Seu estudo busca compreender também, “junto aos promesseiros e especialistas locais, os saberes, práticas musicais e agenciamentos que atravessam a performance do Ensaio”. (LOBO, 2010, p.7).

Nesta pesquisa, a autora afirma que essas situações de visibilidade do Ensaio de Promessa “emergiram ao ponto de reconfigurar, em certa medida, a transmissão e o espaço das experiências do passado.” (LOBO, 2010, p.150). Mesmo assim, nesta pesquisa não se tratam questões referente às condições do sustento alimentar para a manutenção das comunidades quilombolas em seu território e para a continuidade de suas manifestações culturais.

Nas palavras de Luciana Prass (2009), em seu estudo intitulado “Maçambiques, Quicumbis e Ensaios de Promessa: Um re-estudo etnomusicológico entre quilombolas do sul do Brasil”, sua tese toma “as práticas musicais de comunidades remanescentes de quilombos do Rio Grande do Sul como objeto de reflexão etnomusicológica”. Dessa forma, sua pesquisa busca “compreender como essas ‘tradições performáticas’ e as narrativas dos colaboradores em campo sobre elas, apontam para o lugar da música na agenda identitária desses grupos que lutam por terem seus direitos reconhecidos.” (PRASS, 2009, p.17-8).

Neste estudo é possível perceber que as músicas e as performances do Ensaio de Pagamento de Promessa cumprem papéis fundamentais na construção identitária dos remanescentes de quilombos da região de Mostardas/RS. Apesar disto, nesta pesquisa não são analisadas questões referente às práticas agrícolas e de pecuária na obtenção do sustento e nem como sendo importantes na construção identitária destas comunidades quilombolas.

Já a pesquisadora Fernanda Del Ré (2014) procura compreender, a partir da ideia de Bem Viver, os modos de vida quilombolas do território da Zona Sul do RS. Segundo Del Ré, “se configurou a intenção de compreender as categorias sociais mais caras aos quilombolas do Território Zona Sul, na composição de seus cotidianos e projetos de vida. Para que isto se tornasse viável me utilizei da ideia de Bem Viver”. (DEL RÉ, 2014, p.13).

Conforme a autora, “se intencionou realizar uma breve comparação entre os aspectos encontrados e o que vem sendo proposto pela política de desenvolvimento territorial, no sentido de estabelecer semelhanças e contrastes.” (DEL RÉ, 2014, p.13). Del Ré trabalha na intenção de comparar os modos de vida quilombola às propostas de políticas públicas territoriais, deixando claro que “o foco não está somente na política em questão, nem nas categorias do modo de vida quilombola, mas sim nas interações construídas entre estas duas dimensões.” (DEL RÉ, 2014, p.13-4).

Nesta pesquisa, Del Ré (2014) se utiliza da ideia de Bem Viver para analisar, de maneira comparativa, a perspectiva das comunidades remanescentes de quilombos em contraste com a política de desenvolvimento territorial rural na zona sul do RS. Porém, sua pesquisa não abarca a região do município de Mostardas/RS, e não tem como objetivo dialogar com a ideia de Bem Viver para analisar as resignificações identitárias quilombolas na articulação de estratégias de sustento familiar, a partir das relações entre quilombolas e não quilombolas.

O pesquisador João Dorneles Ramos desenvolveu um estudo junto à comunidade quilombola Beco dos Colodianos, no município de Mostardas/RS, comunidade esta que tem como um dos limítrofes territoriais a comunidade quilombola dos Teixeiras. Neste estudo, Ramos (2011) analisou os entrelaçamentos identitários existentes, no quilombo Beco dos Colodianos, entre o Ensaio de Pagamento de Promessa e as práticas religiosas de Umbanda.

Ramos (2011) afirma que “a principal contribuição de minha pesquisa é a compreensão de formas de mobilização política alternativas e das estratégias encontradas naquela coletividade para o reconhecimento da mesma enquanto comunidade remanescente quilombola”. (RAMOS, 2011, p.15). Conforme Ramos (2011), as manifestações culturais negras, como o Ensaio de Pagamento de Promessa, “possuem algo que exprime uma concepção de mundo. Em sua base se encontram as concepções de tempo (cósmico, biológico e histórico) que permitiram, no passado, aos indivíduos escravizados, sentirem-se seres dignos.” (RAMOS, 2011, p.105).

A partir da pesquisa de Ramos (2011) entende-se que as manifestações culturais negras de caráter religioso e festivo se situam como expressões identitárias das comunidades remanescentes de quilombos. Estas práticas apresentam as concepções de tempo e de mundo muito próprias da cultura quilombola, possibilitando o surgimento de um sentimento de dignidade ao praticar estas manifestações de devoção. Porém, este estudo não está direcionado a contemplar as práticas de auto consumo e de comercialização numa perspectiva que analise estas práticas como sendo expressão das construções da identidade quilombola.

Essas pesquisas (LEITE 2002; LOBO 2010) constroem o conhecimento no sentido, respectivamente, de legitimar o direito a propriedade coletiva da terra e de entender o Ensaio de Quicumbi como um permanente re-articulador das vivências negras ancestrais. Já a pesquisa de Prass (2009) percebe as músicas e as

performances do Ensaio de Pagamento de Promessa como fundamentais na construção da identidade quilombola, e a de Ramos (2011) contribui na compreensão das formas alternativas de mobilização política e das estratégias para o reconhecimento da comunidade como sendo remanescentes de quilombos.

Apesar de estas pesquisas trazerem importantes contribuições no que diz respeito à compreensão dos processos identitários quilombolas, elas não dão conta de identificar que as diversas estratégias para o sustento das famílias quilombolas são importantes nos processos de re-significações das identidades, justamente nas articulações entre quilombolas e não-quilombolas.

Por meio da presente pesquisa é possível compreender que, para a conquista de situações de Bem Viver, as famílias da comunidade quilombola dos Teixeiras (Mostardas/RS) se utilizam de estratégias para a continuidade em seu território, que passam por manter as práticas de auto consumo, de comercialização e de festividades religiosas. Estas práticas se dão em contextos que envolvem as relações entre quilombolas e não-quilombolas, relações estas que re-significam positivamente as identidades destas famílias remanescentes de quilombos. Assim, a presente pesquisa se justifica, principalmente, por reconhecer a importância de considerar a dimensão da busca do Bem Viver Quilombola para compreender, tanto a manutenção destas famílias em seu próprio território, como também a continuidade das práticas agrícolas e culturais quilombolas.

Problemática

Ao tentar compreender a lógica de vida das famílias das comunidades quilombolas e seu desenvolvimento socioeconômico e cultural, percebe-se que se trata de compreender sobre os direitos coletivos e sobre a conquista de sua manutenção em seu território. Esta resistência passa por situações de busca por uma autonomia efetiva nas dimensões socioeconômicas, políticas e culturais destes remanescentes de quilombos. Sobre isso, o autor Antônio Sergio Guimarães (2006) aponta que:

Democracia já não poderia ser entendida em termos estritamente liberais, como igualdade formal dos cidadãos e garantia das liberdades individuais. Nos dias atuais, idéias como a de direitos coletivos, a de que há grupos sociais e coletividades que devem ter garantida a igualdade de oportunidades, assim como a idéia de que tal igualdade deve se refletir em

termos de resultados, são correntemente aceitas internacionalmente. (GUIMARÃES. 2006, p.273).

Estes direitos coletivos vêm contemplar uma reivindicação histórica do Movimento Negro e pretende colaborar para a igualdade de oportunidades às diferentes etnias presentes no território nacional. Coletividades como as comunidades negras rurais remanescentes de quilombos são exemplos de grupos sociais que requerem essa situação de igualdade, buscando resultados práticos para solucionar as necessidades apresentadas na atualidade.

A Constituição Brasileira de 1988 garante por meio do artigo nº 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT⁵, que seja reconhecida a propriedade definitiva das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo o Estado quem deve emitir os respectivos títulos. Estes dispositivos jurídicos visam garantir os direitos de manutenção e continuidade das famílias quilombolas, bem como das manifestações culturais que lhes são próprias.

No Decreto nº4.887, de 20 de novembro de 2003 ⁶, que regulamenta o artigo nº68 dos ADCT, consta que são consideradas remanescentes das comunidades de quilombos “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotadas de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.” Consta ainda, no segundo parágrafo do artigo 2º, que “são terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.” (LEGISLAÇÃO SOBRE COMUNIDADES QUILOMBOLAS, 2014, p. 118). Isto significa que as terras consideradas das comunidades quilombolas são aqueles territórios utilizados para todas as dimensões de sustento destas famílias negras rurais.

A convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, relativa aos povos indígenas e tribais em países independentes, em seu artigo 1, explica que tal convenção aplica-se “aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da

⁵ Legislação sobre comunidades quilombolas. Série Legislação. Nº 119. Brasília. Câmara dos Deputados. Edições Câmara, 2014. p.18.

⁶ Legislação sobre comunidades quilombolas. Série Legislação. Nº 119. Brasília. Câmara dos Deputados. Edições Câmara, 2014. p.118.

coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial”⁷.

Nesta convenção afirma-se estar “reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico”, e pretende, assim, “manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos estados onde moram”⁸. O decreto presidencial nº 5.051, de 19 de abril de 2004, que promulga no Brasil a convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre povos indígenas e tribais, institui a execução e cumprimento por completo da referida convenção internacional em território brasileiro⁹.

A própria Carta Magna da República brasileira se refere aos direitos culturais e de manutenção dos bens culturais materiais e imateriais. O Artigo 215 da Constituição Federal de 1988 afirma que “o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais”.

Já no artigo 216, a Constituição brasileira afirma que “constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”, nos quais se incluem “as formas de expressão e os modos de criar, fazer e viver”.¹⁰ Estes dispositivos jurídicos visam proteger e promover as culturas dos povos tradicionais, inclusive das comunidades quilombolas.

No caso da região de Mostardas/RS, a reprodução socioeconômica e cultural do quilombo dos Teixeiras passa por criar condições para que se mantenham os modos e práticas agrícolas ancestrais, como a prática do auto consumo, para o sustento familiar. As pesquisas preliminares apontaram que estas comunidades quilombolas da região de Mostardas/RS ainda passam por necessidades ligadas à infra-estrutura material.

⁷ Legislação sobre comunidades quilombolas. Série Legislação. Nº 119. Brasília. Câmara dos Deputados. Edições Câmara, 2014. p.40.

⁸ Legislação sobre comunidades quilombolas. Série Legislação. Nº 119. Brasília. Câmara dos Deputados. Edições Câmara, 2014. p.39.

⁹ Legislação sobre comunidades quilombolas. Série Legislação. Nº 119. Brasília. Câmara dos Deputados. Edições Câmara, 2014. P.58.

¹⁰ Legislação sobre comunidades quilombolas. Série Legislação. Nº 119. Brasília. Câmara dos Deputados. Edições Câmara, 2014. p.15-6.

Porém, tem havidos cada vez mais relatos sobre as necessidades ligadas à manutenção de manifestações culturais e religiosas como, por exemplo, o Ensaio de Pagamento de Promessa para Nossa Senhora do Rosário, também chamado de Ensaio de *Quicumbi*. É importante atentar para as manifestações culturais negras da região como forma de manter os laços consangüíneos e de amizade entre as famílias quilombolas. É na relação com os não-quilombolas que se pauta o sentido do pertencimento identitário, facilitada pelas festas, eventos e atividades culturais religiosas.

Nos momentos de convívio social por meio de festas e atividades religiosas, organizados pela população negra da região, são compartilhados afetos, momentos de diversão, de promoção da cultura local, apresentação de artistas, de músicos, reencontros de famílias moradoras de outras regiões e etc. Os rituais, danças e cantigas de devoção a esta Santa, considerada pelos(as) quilombolas como sendo a protetora do povo negro, juntamente com os festejos relacionados ao dia 20 de novembro formam parte de um acervo vivo de patrimônio imaterial da população quilombola. (RAMOS 2011, LOBO 2010).

A manutenção destas famílias, bem como o seu processo de formação identitária, enquanto grupo de remanescente de quilombos, está intimamente relacionado com a pertença ao seu território. O pesquisador Rafael Sanzio dos Anjos, em seu trabalho sobre territórios étnicos e quilombos, afirma que

O território é um fato físico, político, categorizável, possível de dimensionamento, onde geralmente o Estado está presente e estão gravadas as referências culturais e simbólicas da população. Dessa forma, o território étnico seria o espaço construído, materializado a partir das referências de identidade e pertencimento territorial e, via de regra, a sua população tem um traço de origem comum. As demandas históricas e os conflitos com o sistema dominante têm imprimido a esse tipo de estrutura espacial exigências de organização e a instituição de uma auto-afirmação política-social-econômica-territorial. (ANJOS, 2006, p.81).

O território utilizado por essas famílias negras para viverem e reproduzirem suas práticas culturais é marcado pelas referências aos seus ancestrais, sendo o local onde se compartilham as identidades enquanto quilombolas. Quando existe uma relação de identificação racial com aqueles que compartilham um determinado território, como no caso das famílias quilombolas, fica ainda mais necessária a manutenção das práticas negras comunitárias e coletivas.

O pesquisador Rafael Anjos explica também que os conflitos e demandas históricas têm exigido que, as famílias destas comunidades identificadas a partir de

um território, tenham que se organizar a partir de associações juridicamente oficializadas para conseguir acessar seus direitos. Essa necessidade de auto-afirmação política e cultural perante o restante da sociedade, para viabilizar a execução dos direitos conquistados, vem sendo percebida no caso das comunidades quilombolas de Mostardas/RS, em especial, do Quilombo dos Teixeiras.

Dessa forma, percebe-se que, a condição de remanescentes de quilombos, vem sendo utilizada na reconfiguração socioeconômica e cultural da comunidade negra dos Teixeiras, objetivando o sustento das famílias e a continuidade das práticas culturais quilombolas. Sendo assim, a presente pesquisa tem como problemática as seguintes questões:

- a) De que maneira / em quais circunstâncias a identificação enquanto comunidade quilombola, após o reconhecimento constitucional de 1988, vem sendo acionada por essas famílias negras rurais para a manutenção em seu território, possibilitando/facilitando o acesso às situações de bem viver quilombola?

A partir destas questões, é possível que exista uma maior compreensão sobre os processos de identificação destas famílias enquanto remanescentes de quilombos, analisando as formulações de estratégias para o sustento e manutenção das práticas culturais quilombolas.

Em seu artigo intitulado “A emergência dos ‘remanescentes’: Notas para um diálogo entre indígenas e quilombolas”, o autor José Mauricio Arruti argumenta sobre o processo de identificação de famílias negras enquanto remanescentes de quilombos. Arruti (1997) afirma que

O processo de assunção da identidade de “remanescentes” teve início com a disputa por recursos (normalmente traduzidos em termos territoriais), e só então, concomitantemente, ou ainda mais tarde, quando o instrumento de luta privilegiado passa a ser o “Artigo 68”, as questões de cultura e origem comum emergem, passando a ser plenamente tematizadas pela comunidade e tornando-se objeto de reflexão para o próprio grupo. (ARRUTI, 1997, p.27).

Dessa maneira, entende-se que as históricas relações compartilhadas entre as famílias de comunidades negras, desde o período escravista brasileiro, tomaram forma no reconhecimento enquanto remanescentes de quilombos, sobretudo em

contextos de risco de perdas territoriais. Normalmente a necessidade desta designação específica se dá por conta de situações onde existem disputas pelo território, ou ainda quando a comunidade quilombola precisa tencionar agentes públicos para que se cumpra a lei que garante os direitos destas famílias quilombolas.

Nesse sentido, o acionamento da categoria de “quilombolas” vem sendo uma importante ferramenta para que estas famílias, que são remanescentes de quilombos, consigam usufruir, na prática, dos direitos conquistados. O desenvolvimento dos próprios saberes quilombolas, combinados com o acesso às políticas públicas de ações afirmativas, vem oportunizando que estas populações consigam criar situações de Bem Viver Quilombola.

Objetivo geral

A presente pesquisa tem como objetivo geral compreender os processos sociais e culturais relacionados à identificação enquanto comunidade quilombola das famílias do Quilombo dos Teixeiras, na busca por situações de Bem Viver Quilombola.

Objetivos específicos

A presente pesquisa tem como objetivos específicos:

- a) Identificar as estratégias de manutenção e busca (resistências e traduções) por situações de Bem Viver Quilombola na comunidade Teixeiras, Mostardas/RS;
- b) Analisar o sustento quilombola por meio do auto consumo e comercialização e sua relação com a continuidade das práticas culturais, de caráter étnico, social e comunitário das famílias quilombolas, para a conquista de uma situação de Bem Viver Quilombola;
- c) Compreender a construção identitária quilombola, enquanto grupo de remanescentes de quilombos, nas relações entre quilombolas e não-quilombolas.

Hipóteses

No intuito de tentar responder as questões levantadas para o desenvolvimento desta pesquisa, foram criadas as seguintes hipóteses:

- a) O acionamento da identificação enquanto quilombolas vêm sendo fundamental na manutenção e efetivação de direitos adquiridos e na conquista de situações de Bem Viver Quilombola das famílias do Quilombo Teixeiras;
- b) Para que ocorra uma situação de Bem Viver Quilombola é necessário que se contemplem as demandas quilombolas por infra-estrutura material, por fortalecimento da cultura local quilombola e ainda aquelas demandas que envolvem a relação com os não-quilombolas.
- c) A construção da identidade quilombola se dá a partir das relações já existentes entre a antiga identidade de agricultores negros, que carregava como característica a discriminação e o preconceito, e as novas re-criações / re-significações identitárias, que fazem com que a comunidade transforme em auto-estima e em ações afirmativas essa condição de “quilombolas”;

Metodologia

Uma das questões a serem trabalhadas no desenvolvimento desta investigação são as possibilidades de diálogo entre: a perspectiva das famílias quilombolas na busca por melhores condições de vida e a ideia/conceito de *bienvivir* / bem viver, trazida pelo pesquisador peruano Aníbal Quijano (2011). Originalmente este conceito foi pensado a partir das sistematizações de antropólogos em contato com experiências das comunidades indígenas Andinas. Foi possível perceber que havia uma lógica própria na elaboração das prioridades, das condutas e dos valores daquelas comunidades indígenas e de que, além disso, existem demandas próprias para se chegar à situação de bem viver / bien vivir. Já no presente trabalho, o caminho percorrido foi no sentido de compreender quais são as necessidades dos remanescentes de quilombos para a conquista de melhores situações de existência,

relacionando-as à construção de situações de *Bem Viver específicas das Comunidades Quilombolas*.

Para colaborar no desenvolvimento metodológico da presente pesquisa, são utilizadas também as contribuições de Jacques Léon Marre e suas considerações sobre o uso das histórias de vida como método biográfico.

Segundo Marre (1991), muito mais que uma, entre outras, técnica de acesso às informações ou dados, a história de vida é parte essencial de um método biográfico cujo objetivo é – a partir da totalidade sintética que é o discurso específico de um indivíduo – reconstruir uma experiência humana vivida em grupo e de tendência universal. (MARRE, 1991, p.89).

Para Marre (1991), a história de vida de um determinado sujeito pode tornar-se método quando, a partir de uma totalidade sintética, como o discurso de um indivíduo, esta história de vida reconstruir uma experiência humana vivida em grupo, de tendência universal. (MARRE, 1991). Dessa maneira é possível, a partir de uma história de vida relatada por um sujeito, operacionalizar as informações obtidas, sintetizando-as, e se aproximar de generalizações que sejam condizentes com a história social do grupo o qual faz parte o sujeito.

Como afirma Marre, ao desenvolver o método biográfico, o cientista operacionaliza as relações estruturais, contextuais e históricas, tornando-as adequada aos relatos obtidos. Cada história de vida contém a presença de relações básicas e complexas sobre o grupo o qual pertence, sobre a sociedade em geral e sobre o indivíduo. Conforme Marre, é necessária uma reconstrução compreensiva da história de vida, levando em conta as descontinuidades inerentes aos relatos orais. (MARRE, 1991, p.137).

Dessa forma, o pesquisador precisa organizar seu trabalho, operacionalizando as relações conceituais que a teoria lhe sugere, tornando-as adequadas aos testemunhos diversos, contidos no relato oral. Portanto, o objetivo do uso da história de vida como método biográfico é o de reconstruir a experiência humana vivida em grupo e de maneira universal, a partir de uma totalidade sintética, o discurso do indivíduo, levando em conta as descontinuidades, diferenciações e rupturas. (MARRE, 1991).

Segundo Jacques Marre, a unidade de análise não é o indivíduo, mas o grupo social o qual pertence este indivíduo. Estes entrevistados escolhidos são portadores de verbalizações que revelam todo um processo histórico que emerge nos relatos.

(MARRE, 1991). No caso das comunidades quilombolas, os indivíduos têm diferentes relações entre si e com os “outros”, no momento de interagir para a comercialização, por exemplo, na sala de aula da Universidade ou quando é apresentado o Ensaio de Pagamento de Promessa a Nossa Senhora do Rosário.

Sobre os critérios para a escolha dos indivíduos dentro do grupo estudado, Marre afirma que um deles é a efervescência, ou seja, presença de uma intensidade variável de interações históricas. Sendo assim, para se chegar ao geral, através de histórias de vida singulares, “cada indivíduo reinterpreta, de modo singular, cada evento vivido e comum a todo o grupo”. O pesquisador precisa levar “em conta não somente o que é comum a todas as histórias de vida, mas, igualmente, como esse comum é vivido de um modo singularizado por cada um dos entrevistados”. São as experiências singulares nas vivências comuns que permitem a designação *totalidades sintéticas*. (MARRE, 1991, p.132).

Dentre as técnicas utilizadas nesta pesquisa estão as entrevistas semi estruturadas, com o intuito de compreender o sentido dado pelos quilombolas para as práticas de auto consumo e de plantio para a comercialização. Além disso, estas entrevistas tiveram o intuito de compreender os relatos sobre o processo de reconfiguração identitária que ocorre a partir do sentido dado às manifestações culturais festivas e religiosas. Junto à técnica de entrevista, foi desenvolvida também a técnica de observação participante (BECKER, 1999; HAGUETTE, 1987), percebendo o ambiente, os detalhes e as situações cotidianas das famílias produtoras quilombolas. Estas observações são fundamentais para que as sutilezas e singularidades das atividades de campo possam ser devidamente captadas e consideradas na construção do conhecimento sociológico.

Trabalhos de campo

Os trabalhos de campo realizados nesta pesquisa buscaram, por meio do método etnográfico (BECKER 1999; HAGUETTE, 1987), uma aproximação com as perspectivas das famílias quilombolas no que se refere à construção identitária e à busca de um Bem Viver Quilombola. As entrevistas foram feitas no território do quilombo dos Teixeiras, no espaço das residências dos(as) entrevistados(as), junto a suas famílias. Além destes locais, três das entrevistas (seu Madir, seu Faustino, Professor Claudio) foram realizadas na biblioteca da Escola Estadual de Ensino

Fundamental 11 de abril, escola esta localizada na zona periférica da área urbana do município de Mostardas/RS. Esta escola é um dos principais locais para a realização das transmissões orais aos estudantes sobre os conhecimentos para a realização do Ensaio de Pagamento de Promessa.

O território da comunidade dos Teixeiras, ou seja, as residências, os espaços comunitários e as áreas de cultivo agrícola das famílias quilombolas estão localizados numa região caracterizada por uma estreita porção de terra peninsular, entre a Laguna dos Patos e o Oceano Atlântico, distante 175 quilômetros ao norte do município de São José do Norte, na área rural do município litorâneo de Mostardas/RS. Se fez metodologicamente necessário o contato próximo aos moradores do quilombo, para que, ao longo do processo de vivências e interações, fossem realizadas as etapas empíricas da pesquisa, junto aos acontecimentos cotidianos da comunidade.

Durante a realização da pesquisa de campo, entre as conversas, os relatos, os cafés e os almoços compartilhados, foram sendo percebidos os sentidos dados pelas famílias remanescentes do quilombo dos Teixeiras ao processo de identificação e re-significação enquanto comunidade quilombola.

Nos momentos de interação com a comunidade quilombola dos Teixeiras foram realizadas observações dos espaços destinados ao: cultivo agrícola e criação de animais; ao armazenamento da produção; aos espaços de comercialização, a realização de festividades; as atividades de tecelagem; a transmissão dos saberes culturais quilombolas aos jovens estudantes; as reuniões e atividades da associação quilombola. São nestes momentos de vivência aproximada com a população negra e quilombola é que se têm maiores possibilidades de compreender o sentido das lógicas de funcionamento das ações quilombolas.

Entre uma explicação e outra sobre as maneiras que as famílias quilombolas têm para produzir e comercializar, ou ainda na explicação sobre as etapas a serem cumpridas para o pagamento da promessa, vai sendo contada a história recente da luta da comunidade pelo reconhecimento enquanto portadores de direitos constitucionais.

As Entrevistas

O primeiro contato especificamente com a comunidade quilombola dos Teixeiras se deu por conta de visitas técnicas realizadas junto com o curso de Arqueologia da FURG, no ano de 2013. Na ocasião, os(as) estudantes e professores(as) promoviam a pesquisa e o estudo dos patrimônios histórico-culturais dos quilombos da região. O contato com o presidente da Associação quilombola dos Teixeiras ocorreu durante a participação em reuniões com os representantes das comunidades quilombolas da região peninsular do RS.

As entrevistas realizadas para o desenvolvimento desta pesquisa tiveram a duração entre uma e duas horas e foram conduzidas de maneira que o(a) entrevistado(a) ficasse bastante a vontade para formular as respostas das perguntas feitas. Estas perguntas pretenderam acessar memórias e relatos sobre: os trabalhos agrícolas e de tecelagem dos(as) produtores(as) quilombolas; as relações de racismo com os não-quilombolas; a auto-identificação enquanto remanescentes de quilombos; as práticas comunitárias culturais festivas e religiosas; a dependência em relação à cidade e o acesso à saúde, transporte e educação pública, especialmente no Ensino Superior.

Um dos primeiros contatos com membros da comunidade dos Teixeiras foi com o presidente da Associação Quilombola dos Teixeiras, senhor Marcio Carneiro. Foi ele e os membros de sua família os interlocutores que mais me forneceram informações sobre a agricultura voltada ao cultivo do arroz. Com estas pessoas foi possível também coletar informações importantes sobre a formação e organização da associação quilombola, na qual vem trazendo benefícios coletivos para esta comunidade.

Foi buscado também o contato com produtores(as) do Quilombo dos Teixeiras que trabalhassem fora da lógica do cultivo do arroz. Durante as conversas com as tecelãs e agricultoras Janete e Sara Maria foi possível um contato mais aproximado com a rotina de produção de artigos de lã feitos por mãos quilombolas. Foi possível identificar também características da prática de auto consumo, e ainda algumas questões sobre as disputas territoriais que permeiam a vida dos(as) quilombolas. Nestas conversas, além destes assuntos, foi comentado sobre as “danças da África”, que ocorriam na escola 11 de abril. Foi a partir desta conversa

que a presente investigação procurou saber mais sobre a difusão da cultura negra e quilombola numa escola da cidade de Mostardas/RS.

Também de salutar importância para esta pesquisa foi a entrevista realizada com o senhor Rei de Congo, seu Madir Chaves da Silva, e com o contra-guia da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, seu Luis Faustino Lopes da Silva. A simplicidade e dedicação que estes senhores têm para falar sobre o Ensaio de Pagamento de Promessa, demonstram que toda a sua sabedoria e experiência de vida estão direcionadas em prol da comunidade negra e da manutenção desta singular manifestação festivo-religiosa naqueles territórios.

A escolha dos(as) entrevistados(as) se deu conforme a aproximação com as famílias do Quilombo dos Teixeiras. Foram escolhidas pessoas que trabalhavam com agricultura de auto consumo, com cultivo do arroz, com tecelagem e, também, pessoas que estivessem envolvidas com a realização do Ensaio de Pagamento de Promessa para Nossa Senhora do Rosário. Ao longo do processo de escolha das pessoas a serem entrevistadas, procurou-se contemplar os relatos das mulheres que participam ativamente na agricultura, na tecelagem e no Ensaio de Pagamento de Promessa. Houve a preocupação também de perceber as diferenças existentes entre as famílias que compõem o quilombo, no que se refere às disputas internas envolvendo a comunidade e a associação quilombola.

Ao total desta pesquisa empírica foram realizadas onze entrevistas. Destas, foram quatro entrevistas com mulheres e sete entrevistas realizadas com homens. Dos(as) onze entrevistados(as), cinco deles(as) são moradores permanentes do quilombo Teixeiras e outros quatro entrevistados(as) já moraram ou tem relações muito próximas com o quilombo Teixeiras. O jovem universitário quilombola entrevistado atualmente se divide, ao longo do ano letivo, entre a morada de seus pais, no quilombo dos Teixeiras, e a Casa do Estudante Universitário, em Rio Grande/RS. E outro dos entrevistados trabalha no apoio às comunidades quilombolas na cidade de Porto Alegre/RS.

Foi por meio destas interações com membros da comunidade quilombola dos Teixeiras que este trabalho foi tomando forma, respeitando as singularidades destas famílias e sendo sensível às sutilezas que proporcionam um melhor entendimento da lógica de funcionamento dos povos e das comunidades tradicionais.

Composição do trabalho

O presente trabalho está estruturado da seguinte maneira: no primeiro capítulo estão desenvolvidas as fundamentações teóricas relacionadas ao problema de pesquisa. Neste capítulo são tratados os conceitos de raça (Guimarães, 2005), *Bien Vivir* (Quijano, 2011), Traduções Culturais (Bhabha, 1998) e Eurocentrismo (Quijano, 2005), fundamentais na organização lógica da explicação desta pesquisa.

No segundo capítulo, apresentam-se questões relacionadas à formação histórica do quilombo dos Teixeiras, a partir do legado da terra e de informações acerca da região de Mostardas/RS.

No terceiro capítulo estão desenvolvidas as análises das entrevistas realizadas com os(as) moradores(as) do Quilombo dos Teixeiras, com apoiadores das comunidades quilombolas da região e com pessoas envolvidas diretamente na realização do Ensaio de Pagamento de Promessa para Nossa Senhora do Rosário. Neste capítulo se analisa as relações entre o acionamento da categoria quilombola e a busca de situações de Bem Viver, a partir dos processos de re-significações identitárias quilombolas.

Já no quarto, e último capítulo, apresentam-se as considerações finais desta pesquisa, procurando demonstrar algumas das conclusões que são possíveis de se pensar no contexto relacional entre a construção do conhecimento científico e as ações quilombolas.

1. ENTRE RESISTÊNCIAS E TRADUÇÕES: AS BUSCAS PELO BEM VIVER QUILOMBOLA

“Um outro mundo é possível e ele não é compatível com noções de diferença racial advindas do século XVIII.” Paul Gilroy¹¹

A comunidade Quilombola dos Teixeiras tem como característica principal ser uma comunidade predominantemente de pessoas que se identificam como negros(as), que vivem e trabalham neste local há diversas gerações desde, ao menos, o fim do século XVIII. As famílias que residem neste quilombo se auto- definem como remanescentes de mulheres e de homens que foram utilizados como escravos nesta região do Brasil. Esta comunidade negra rural tem sua trajetória própria, de resistência à opressão sofrida por conta das discriminações de raça e tem, na relação com o território, um dos principais fatores que fortalece a identidade coletiva da comunidade, partilhada entre todos(as) os(as) quilombolas.

Outra característica desta comunidade é estar localizada em uma área rural do município de Mostardas/RS, partilhando assim de algumas dificuldades e benefícios inerentes ao meio rural. Ainda assim, esta comunidade e diversos outros quilombos da região sofreram e ainda sofrem com a segregação e com as barreiras impostas pela discriminação.

Ao empreender um estudo direcionado a interpretar a situação contemporânea das comunidades negras rurais brasileiras, remanescentes dos povos africanos, deve-se levar em consideração aspectos históricos e sociológicos da constituição do que veio a ser o continente americano. Os desdobramentos da colonização das Américas e da África, realizada pelos Estados do continente Europeu, vêm sendo sentidos até a atualidade.

¹¹ GILROY, Paul. Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça. São Paulo, Ed. Annablume, 2007. p.14.

Ao longo das pesquisas realizadas na área das ciências sociais, os escritos do autor latino-americano Aníbal Quijano podem ser utilizados para refletir sobre a realidade vivida pelas comunidades quilombolas. Em seus escritos, o autor trata de questões como a colonização europeia da América e de outras regiões do planeta, como o continente africano.

Uma das possibilidades de perceber as relações coloniais é pensar em uma perspectiva em que a chamada “descoberta” da América tenha sido o início de uma nova configuração das relações de poder no mundo, em que a ideia de “raça” tenha sido utilizada para expressar uma diferenciação entre os povos, legitimando a existência de colonizadores e colonizados (QUIJANO, 2005).

Para Quijano, o novo padrão de Colonialidade de Poder, após a colonização ibérica do continente americano, está centrado na cultura europeia, trazendo a ideia de “raça” para conseguir legitimar as diferenças sociais e historicamente construídas. Aníbal Quijano desenvolve a seguinte ideia na contemporaneidade:

A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de *raça*, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. (QUIJANO, 2005, p.117).

Este novo padrão de poder mundial foi inaugurado a partir do avanço dos países ibéricos em direção ao que veio ser chamada de América Espanhola, América Portuguesa e África Portuguesa. A classificação e a diferenciação social dos povos que assumiram as posições de colonizador e de colonizado se deram por meio da categoria “raça”. Estas diferenciações a partir desta categoria socialmente construída serviram para imprimir uma situação de servidão aos povos originários da América e, logo em seguida, uma situação de escravização aos povos originários da África. Quijano (2005) reflete sobre os processos históricos que levaram

A codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de *raça*, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. (QUIJANO, 2005, p.227).

A ideia da condição natural de inferioridade de um determinado povo foi um elemento crucial para a efetivação do processo colonizador. Para que a situação de

imposição colonial lograsse êxito, foi necessária uma expansão de uma racionalidade ocidental eurocêntrica, na qual os povos não europeus eram tidos como inferiores. Nas relações da divisão social do trabalho houve uma reprodução desta desigualdade de poder entre as diferentes populações. Para Quijano, “as novas identidades históricas produzidas sobre a idéia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho.” (QUIJANO, 2005, p.228).

Dessa forma, se construiu nos últimos séculos, ao longo do continente americano, uma situação em que os povos não-europeus estavam alijados dos melhores postos de trabalhos, sendo explorados em funções e lugares considerados inferiores, acarretando a perda de sua autonomia e de seu poder de autodeterminação. Assim, os povos europeus estavam associados ao trabalho intelectual ou gerencial da exploração dos recursos locais e o serviço braçal e degradante ficava a cargo dos povos não-europeus, como os indígenas, africanos e mestiços. Segundo Quijano (2005),

Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Isso se expressou, sobretudo, numa quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial. Assim, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. (QUIJANO, 2005, p.229)

Como aponta o autor, a construção das novas identidades sociais durante o processo colonizador está diretamente relacionada com a exploração do capitalismo colonial. A organização do trabalho seguia as características atribuídas a cada raça, sendo determinantes para definir as distinções entre os colonizadores, os colonizados e os escravizados. Como afirma Quijano, as características fenotípicas associada aos europeus foram também associadas à autoridade.

Aníbal Quijano continua sua exposição sobre a ideia de raça, as relações de trabalho e o controle exercido sobre as pessoas, afirmando que:

Conseqüentemente, **o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada.** Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido. (QUIJANO, 2005, p.229, grifo meu).

O controle de formas específicas do trabalho, como afirma Quijano, acaba por possibilitar o controle também de grupos específicos de pessoas. Se esta

associação for percebida sob a perspectiva de raça, é possível deduzir que o controle de uma população racializada pode ser efetivado por meio do controle de técnicas e formas de trabalho. Se, por meio da diferenciação de raça, houver o controle do acesso a instrução para o exercício de determinada profissão, está se exercendo o controle de determinada população por meio do controle do trabalho, limitando ou até impossibilitando o acesso a algumas profissões específicas. A desigualdade racial no acesso ao Ensino Superior no Brasil tem, historicamente, dificultado o acesso de negros(as) aos conhecimentos necessários para o exercício de profissões de maior prestígio social.

Todo o desenvolvimento histórico da região que veio a ser chamada de América Latina ocorreu sob o paradigma eurocêntrico com relação à raça, de que existiria uma suposta diferenciação hierárquica entre as distintas raças. As de origem européia, supostamente superiores biologicamente, estavam associadas a trabalhos intelectuais, ao trabalho livre e situações de comando. Inclusive situações de domínio de outras pessoas, já que por séculos as culturas dos povos originários das Américas e da África foram subjugadas culturalmente e, nas relações de trabalho, foram relegadas aos serviços degradantes, compulsórios e servis.

O autor Aníbal Quijano argumenta em sua obra sobre a relação existente entre o controle das relações de trabalho, exercido pelos europeus após o “descobrimento” da América, e o desenvolvimento do sistema econômico capitalista mundial. Neste sistema, o “europeu” seria o agente principal a usufruir dos privilégios e a Europa seria o centro do mundo capitalista. Conforme Quijano,

Essa colonialidade do controle do trabalho determinou a distribuição geográfica de cada uma das formas integradas no capitalismo mundial. Em outras palavras, determinou a geografia social do capitalismo: o capital, na relação social de controle do trabalho assalariado, era o eixo em torno do qual se articulavam todas as demais formas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. Isso o tornava dominante sobre todas elas e dava caráter capitalista ao conjunto de tal estrutura de controle do trabalho. Mas ao mesmo tempo, essa relação social específica foi geograficamente concentrada na Europa, sobretudo, e socialmente entre os europeus em todo o mundo do capitalismo. E nessa medida e dessa maneira, a Europa e o europeu se constituíram no centro do mundo capitalista. (QUIJANO, 2005, p.230)

A citação acima demonstra a dimensão eurocentrista dos desdobramentos históricos com relação ao desenvolvimento do capitalismo. Além disso, demonstra que a distribuição geográfica do poder foi regulada pelo agente colonizador da Europa ocidental, sendo possível perceber a existência de uma hierarquização do

poder no que se refere ao controle do trabalho. O eurocentrismo, ou seja, a ideia de que o sujeito europeu é o agente central no processo de desenvolvimento do capitalismo, foi fundamental para a concretização do projeto colonizador ocorrido nos últimos séculos.

Quijano, em suas notas de final de texto, traz importantes acréscimos à discussão, afirmando que:

É muito interessante que apesar de que os que haveriam de ser europeus no futuro, conheciam os futuros *africanos* desde a época do império romano, inclusive os ibéricos, que eram mais ou menos familiares com eles muito antes da Conquista, nunca se pensou neles em termos raciais antes da aparição da América. De fato, *raça* é uma categoria aplicada pela primeira vez aos “índios”, não aos “negros”. Deste modo, *raça* apareceu muito antes que *cor* na história da classificação social da população mundial. (*grifo do autor QUIJANO, 2005, p.250*)

É interessante esta abordagem proposta por Quijano, pois ao demonstrar que os habitantes do continente europeu já interagiam com os povos da África, o autor deflagra a historicidade do processo de construção da categoria “raça”, e o quanto esta categoria tem seu uso associado ao fato da conquista e colonização da América. Dessa forma, a diferenciação por raça foi usada anteriormente do que a diferenciação cor nas classificações sociais ao longo da história. Quijano continua a explicação dizendo que:

A idéia de raça é, literalmente, uma invenção. Não tem nada a ver com a estrutura biológica da espécie humana. Quanto aos traços fenotípicos, estes se encontram obviamente no código genético dos indivíduos e grupos e nesse sentido específico são biológicos. Contudo, não têm nenhuma relação com nenhum dos subsistemas e processos biológicos do organismo humano, incluindo por certo aqueles implicados nos subsistemas neurológicos e mentais e suas funções. (QUIJANO, 2005, p.250, grifo meu).

Nesta passagem Quijano sustenta que a ideia de “raça” é historicamente e socialmente construída, sendo uma categoria de análise fundamental para o desenvolvimento deste novo padrão de poder, criada num contexto de colonização da América e de seus povos originários. Ainda, argumenta no sentido de afastar as possíveis relações entre características fenotípicas de determinados povos e o desenvolvimento de suas habilidades neurológicas, mentais e de suas respectivas funções.

Nesse sentido, pode-se deduzir que a atribuição de diferentes características a diferentes povos, por meio da diferenciação por raças, cumpre a função de colaborar no desenvolvimento capitalista. A exploração da mão de obra africana, por exemplo, veio atender demandas produtivas no Brasil ainda colônia de Portugal.

Dessa forma, milhões de africanos foram trazidos compulsoriamente à América e, mesmo com inúmeras dificuldades, estes povos ainda resistiram e desenvolveram mecanismos de resistência, de sustento e de proliferação de sua cultura e seus costumes.

A utilização do termo “raça” merece atenção específica no caso das análises acerca do desenvolvimento socioeconômico e cultural das comunidades quilombolas. Apresenta-se a seguir algumas considerações sobre o uso da categoria “raça” na construção do conhecimento sociológico.

1.1 Considerações acerca do uso da categoria “raça” e seus desdobramentos

O uso da categoria “raça” nas discussões científicas vem sendo alvo de debates tanto na área biológica quanto nas Ciências Sociais (GUIMARÃES, 2015, p.23). A reflexão sobre a utilização do termo “raça” é de fundamental importância nesta pesquisa, pois a mesma trata sobre relações sociais racializadas, no contexto das interações de uma comunidade de remanescentes de quilombos. Justamente a partir de uma categorização por “raças” que, no passado, foi imputado aos povos africanos as mazelas da escravidão.

É também pelo processo de identificação enquanto remanescentes de quilombos que as comunidades quilombolas vêm requerendo seus direitos constitucionais territoriais, para a manutenção de suas práticas socioeconômicas e culturais. Portanto, faz-se necessária a contextualização do processo de identificação racial, a partir da construção social entorno do conceito de “raça”. Ao tratar dos debates sobre “raça”, o pesquisador Valter Roberto Silvério (2005) afirma que

No caso dos negros e do movimento social negro, o retorno do debate sobre raça tem sido estratégico para desvendar os caminhos da construção social da diferença que se transformou em desigualdade. A compreensão crítica do passado é fundamental pra entender o presente e construir um futuro em que a raça efetivamente não seja um operador permanente de desigualdades de oportunidades. (SILVÉRIO, 2005, p.143).

Silvério (2005) aponta a importância do debate sobre raça, para que seja possível compreender os mecanismos que atuam na construção social das diferenças, transformada em desigualdades ao longo do tempo. O entendimento dos processos históricos e sociais ocorridos colabora para que as múltiplas diferenças

entre as pessoas, atribuídas à raça, não sejam sinônimos de desigualdades de oportunidades.

Sobre a questão científica da utilização do conceito de raça, o pesquisador Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2005) apresenta a tese de que

“Raça” é um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural. Trata-se, ao contrário, de um conceito que denota tão-somente uma forma de classificação social. [...] A realidade das raças limita-se, portanto, ao mundo social. (GUIMARÃES, 2005, p.11).

Guimarães (2005) nesta passagem explica que quanto se refere ao termo raça não está atribuindo-lhe significado relacionado às divisões ou subdivisões da espécie humana, pensamento comum no meio científico do início do século passado, principalmente entre os estudos das ciências naturais. O autor afirma que o conceito de “raça” ganha sentido enquanto forma de classificação social, sendo uma maneira que as pessoas se classificam e se diferenciam. Em outras palavras, o conceito “raça” é uma construção social e, como tal, vem sendo trabalhada numa perspectiva de estudo que se limita ao mundo social.

Aníbal Quijano (2014), sobre a construção social das relações em termos raciais, adiciona o componente histórico para explicar a construção diferenciações entre os povos. Aníbal Quijano lembra que “La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América.” (QUIJANO, 2014, p. 778). A situação de colonização imposta pelos europeus aos povos do continente americano contribuiu para que fosse construída uma ideia de diferenciação por conta da “raça”. Estas diferenciações, baseadas em distinções fenotípicas, foram ao longo do tempo associadas a supostas diferenças estruturais entre estes povos, criando uma situação de legitimidade à hierarquização racializada proposta pela colonização européia dos povos americanos. (QUIJANO, 2014, p. 778).

Em sua obra Guimarães (2005) explica sobre a naturalização das diferenças que possuem origens pessoais e sociais. Segundo o autor, “o racismo é, portanto, uma forma bastante específica de ‘naturalizar’ a vida social, isto é, de explicar diferenças pessoais, sociais e culturais a partir de diferenças tomadas como naturais.” (GUIMARÃES, 2005, p.11). Mas como afirma este autor, essas

Diferenças fenotípicas entre indivíduos e grupos humanos, assim como diferenças intelectuais, morais e culturais, não podem ser atribuídas, diretamente, a diferenças biológicas, mas deve ser creditadas a construções socioculturais e a condicionantes ambientais. (GUIMARÃES, 2005, p.24).

O autor afirma que as diferenciações fenotípicas, intelectuais, morais e culturais entre os povos devem ser analisadas a partir de uma perspectiva que contemple as construções socioculturais e as condicionantes ambientais. Sendo assim, tais diferenças não podem ser atribuídas apenas às diferenças biológicas, pelo risco de “naturalizar” diferenças construídas social e culturalmente.

Sendo assim, Antonio Sérgio Guimarães conclui que o conceito de “raça”,

No seu emprego científico, não se trata de conceito que explique fenômenos ou fatos sociais de ordem institucional, mas de conceito que ajude o pesquisador a compreender certas ações subjetivamente intencionadas, ou o sentido subjetivo que orienta certas ações sociais. Tal conceito é plenamente sociológico apenas por isso, porque não precisa estar referido a um sistema de causação que requeira um realismo ontológico. Não é necessário reivindicar nenhuma realidade biológica das “raças” para fundamentar a utilização do conceito em estudos sociológicos. (GUIMARÃES, 2005, p.31).

Guimarães é bem explícito ao se referir o conceito de raça como sendo de uso em estudos sociológicos, usado para se referir às construções sociais realizadas entre os povos nos últimos séculos. Mesmo que biologicamente não existam diferentes “raças” da espécie humana, as maneiras como se deram as relações entre os povos de diferentes continentes fizeram com que seja necessário referir-se a raça como instrumento de análise. Não é necessária a comprovação da existência “real” de raças para que se perceba que a sociedade é composta por construções sociais que se utilizaram e se utilizam da identidade racial para se relacionar.

Ainda que em grande parte da história brasileira a referência aos(as) “negros(as)” e “pretos(as)” seja acompanhada de estigmas negativos, relacionados a inferioridade, a insubordinação e etc., nas últimas duas décadas tem se percebido mudanças nestas situações. A (re)construção de uma identidade negra a partir das características positivas e de uma cultura de promoção da auto-estima do povo negro tem colaborado para que as situações de discriminação e preconceito racial tenham, ao menos, diminuído de intensidade. Guimarães (2005) se refere a estas mudanças explicando que

Trata-se de uma reconstrução da negritude a partir da rica herança africana – a cultura afro-brasileira do candomblé, da capoeira, dos afoxés, etc. -, mas também da apropriação do legado cultural e político do “Atlântico Negro” – isto é, do Movimento pelos Direitos Civis nos Estados Unidos, da renascença cultural caribenha, da luta contra o *apartheid* na África do Sul, etc. (GUIMARÃES, 2005, p.61).

Ao longo do século XX, ações em prol da luta contra o racismo foram politicamente significativas para a população negra em geral, no que se refere à

conquista de direitos constitucionais. Essa reconstrução da identidade negra, baseando-se nos legados culturais africanos, vem sendo adaptada, transformada e re-significada conforme as necessidades contingenciais, principalmente de sustento socioeconômico e de manutenção das manifestações culturais negras.

Nas últimas décadas os Fóruns e as organizações políticas das comunidades quilombolas, juntamente com o movimento negro, vêm trabalhando no sentido de estimular o debate sobre as discriminações raciais e sobre as injustiças sociais existentes entre negros e brancos.

Para além das discriminações raciais cometidas individualmente, passa-se a combater também a estrutura injusta de distribuição de riquezas, prestígio e poder entre brancos e negros. Essa frente, descolada agora de qualquer ideário monocultural universalista – como o socialismo –, irá desembocar, mais tarde, na reivindicação de políticas corretivas, compensatórias ou afirmativas, voltadas para a população negra. (GUIMARÃES, 2005, p.228).

Conforme Antônio Sergio Guimarães, a frente de mobilização contra as injustiças sociais e raciais não tende a se aproximar de discursos monoculturalistas e universalistas. Esta frente de luta se apodera de discussões relativas ao multiculturalismo, pleiteando políticas públicas que considerem as diferenças de oportunidades existentes na sociedade brasileira.

Portanto, a reivindicação para o desenvolvimento de políticas de discriminação positiva, como são as Ações Afirmativas, passa a ser uma das pautas a serem discutidas sobre a construção da igualdade racial no Brasil. Conforme afirma Valter Silvério, professor e pesquisador da temática da população negra,

Nas sociedades contemporâneas existem inúmeros grupos elegíveis para uma discriminação positiva. Na prática, no entanto, as políticas de discriminação positiva quase sempre estão orientadas para membros de um grupo identitário (ou grupo que assume uma identidade étnica e ou racial), isto é, um grupo que é definido em termos de características que não são matéria de uma escolha voluntária, geralmente determinada pelo nascimento e raramente alterada ou alterável. As características que definem um grupo identitário são tipicamente físicas ou culturais, tais como “raça”, casta, tribo, etnicidade e gênero. (SILVÉRIO, 2005, p.145).

Nesta passagem do texto, Silvério (2005) chama atenção para o fato de existirem grupos humanos que, em determinadas sociedades, podem ser alvos de discriminações positivas. Estas discriminações, que pretendem possibilitar maior igualdade de acesso às oportunidades, são normalmente atribuídas a grupos identitários que possuem características que não lhe são passíveis de escolha voluntária ou sem a possibilidade de alteração de tais características.

O acesso aos recursos coletivos e as políticas públicas é um direito de todo cidadão brasileiro. Para que exista uma igualdade racial nos usos dos recursos coletivos é preciso que as políticas públicas propiciem formas que garantam o acesso de grupos sub-representados a tais recursos. Sobre a representação étnica, racial e sexual no uso de recursos coletivos, Guimarães (2005) afirma que as

Ações afirmativas são políticas que visam afirmar o direito de acesso a tais recursos [coletivos] a membros de grupos sub-representados, uma vez que se tenham boas razões e evidências para supor que o acesso seja controlado por mecanismos ilegítimos de discriminação (racial, étnica, sexual). [...] Ou seja, políticas afirmativas visam corrigir, e não eliminar, mecanismos de seleção por mérito, e garantir o respeito à liberdade e à vontade individuais. (GUIMARÃES, 2005, p.174-5).

A partir do que afirma Antônio Sergio Guimarães, pode-se aferir que as políticas públicas de Ações Afirmativas criam situações de discriminação positiva quando o acesso a recursos coletivos estão representados de maneira desproporcional na população. Em outras palavras, as ações afirmativas têm o objetivo de corrigir o uso de mecanismos de seleção por mérito, garantindo os direitos individuais e a representatividade racial e social no uso de recursos públicos.

Valter Silvério contribui com argumentos que referendam a necessidade de haver políticas públicas que diferenciem aqueles grupos sociais que tiveram oportunidades diferentes em suas trajetórias históricas. As demandas por políticas públicas afirmativas ao povo negro têm sido capitaneadas por pesquisadores(as) e por organizações representativas da cultura negra.

Estas demandas têm de ser entendidas como indenizações devidas, pela sociedade, àqueles a quem ela tem impedido vida digna e saudável, trabalho, moradia, educação, respeito a suas raízes culturais, à sua religião. O pagamento da dívida precisa ser concretizado mediante políticas, organizadas em programa de ações afirmativas, que eliminem as diferenças sociais, valorizando as étnico-raciais e culturais. (SILVÉRIO, 2005, p.147).

Dessa forma, percebe-se a existência de uma espécie de dívida histórica do povo brasileiro em geral com a cultura negra. A esta população foi lhes negado o direito a desenvolver sua cultura e também o acesso a condições dignas de vida. Sabe-se que muitas das riquezas geradas no Brasil ao longo de mais de trezentos anos são fruto de muita exploração da mão-de-obra africana escravizada. Mesmo com o avanço da República, a população negra não foi inserida na sociedade como cidadãos possuidores dos mesmos direitos que os “brancos”. No Brasil, somente a partir da Constituição de 1988 foi que as políticas públicas começaram a considerar

a possibilidade de se realizarem discriminações positivas para a busca de uma maior igualdade racial nos diferentes setores da sociedade brasileira.

Sendo assim, é possível afirmar que,

Em contraste com a política de oportunidades iguais, a AA (Ação Afirmativa) é uma política que reconhece os obstáculos sociais, para determinados grupos, de fato existentes. Uma pressuposição presente nas políticas de AA é que existem impedimentos estruturais reais que nem sempre tomam a forma de discriminação manifesta, inclusive em certas políticas que, aparentemente, são neutras, mas que podem operar desvantagens para indivíduos de gênero e ou etnicidade diferente de outros. (SILVÉRIO, 2005, p.146).

Desta maneira, as políticas de ações afirmativas visam construir mecanismos que de fato deixem mais equiparadas as oportunidades de acesso aos recursos públicos, entre os diferentes grupos sociais brasileiros. Estas ações vêm sendo aplicadas na área educacional, social e agrária, repercutindo numa maior pluralidade étnico-racial no acesso às oportunidades de crescimento pessoal e comunitário.

A identificação das famílias quilombolas como sendo remanescentes de quilombos vêm possibilitando o acesso desta população às políticas de ações afirmativas. São os casos de políticas públicas de financiamentos agrários específicos para comunidades tradicionais e a abertura de vagas extras em universidades públicas, que pretendem atender as demandas quilombolas por financiamento agrícola e qualificação universitária.

Na região dos municípios de Mostardas/RS e Tavares/RS, o legado cultural negro pode ser percebido nas características singulares da agricultura promovida pelos(as) quilombolas. A manifestação cultural chamada de Ensaio de Pagamento de Promessa para Nossa Senhora do Rosário, realizada por homens negros, por meio de cantigas, danças e festejos comunitários, também é uma prática comunitária quilombola muito singular.

No caso do Quilombo dos Teixeiras, localizado em Mostardas/RS, próximo a um dos principais centros de produção de charque do Brasil Colonial e Imperial, as famílias que estão neste território mantêm alguns dos costumes trazidos por seus antepassados. Segundo relatos dos quilombolas, alguns costumes foram “perdidos”, “esquecidos”, em outras palavras, foram sendo modificados e re-significados ao longo do tempo. Alguns outros costumes e práticas foram sendo adaptados às condições de reprodução destes costumes que se tinha à época. Estes processos performáticos e híbridos (BHABHA 1998), de adaptação e re-significação das práticas quilombolas, refletem o caráter múltiplo e dinâmico da cultura, possibilitando

novas configurações de práticas culturais que atendam os interesses das famílias quilombolas em determinado contexto histórico.

Esta dinâmica cultural acontece em meio ao processo de resistência e de luta pela manutenção de seu território, que é onde acontecem as manifestações culturais comunitárias. Como afirma o sociólogo Frantz Fanon, “para a população colonizada o valor mais essencial, por ser o mais concreto, é em primeiro lugar a terra: a terra que deve assegurar o pão e, evidentemente, a dignidade.” (FANON, p. 33, 1968). É na sua própria terra que as comunidades quilombolas dão sentido a sua existência social, refletindo no presente os costumes tradicionais e re-significando práticas a partir da contingência e do contexto atual. Ao falar do processo de descolonização, o autor Fanon afirma que

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados. Introduz no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de homens novos. (FANON, p. 26, 1968).

A transformação ocorrida entre os colonizados segue o sentido de despertar para um protagonismo que antes parecia muito distante. São novas configurações que surgem para transformar em “novos” atores atuantes aqueles que o autor chama de “espectadores”. O aumento da participação de membros das comunidades quilombolas em espaços de decisão e de poder é um exemplo de que vem ocorrendo um processo de re-construção identitária desta população. E a própria valorização e empoderamento racial, pelo qual vem passando as comunidades e povos tradicionais fazem com que o processo histórico de descolonização se efetue também nos territórios quilombolas.

Neste processo histórico de novas percepções acerca do mundo, os chamados por Franz Fanon de “colonizados” se descobrem como sendo portadores de valores e possibilidades, assim como os chamados de “colonos”. Segundo Fanon,

O colonizado descobre que sua vida, sua respiração, as pulsações de seu coração são as mesmas do colono. Descobre que uma pele de colono não vale mais do que uma pele de indígena. Essa descoberta introduz um abalo essencial no mundo. Dela decorre toda a nova e revolucionária segurança do colonizado. Se, com efeito, minha vida tem o mesmo peso que a do colono, seu olhar não me fulmina, não me imobiliza mais, sua voz já não me petrifica. Não me perturbo mais em sua presença. Na verdade eu o contrário. Não somente sua presença deixa de me intimidar, como também já estou pronto para lhe preparar tais emboscadas que dentro de pouco tempo não lhe restará outra saída senão a fuga. (FANON, p. 33, 1968).

A partir do que afirma Fanon, podemos perceber que, quando a população considerada marginal e supostamente à parte do processo histórico se compreende enquanto sujeito ativo e protagonista da própria vida, a relação com o “outro” passa a ser mais paritária. A histórica intimidação operada pelos colonizadores aos povos colonizados já não tem o mesmo poder que tinha antes. O processo de descolonização passa por fazer-se perceber os potenciais e as novas possibilidades de ação.

Durante as conversas com os membros das comunidades quilombolas da região de Mostardas foi possível perceber que, nos últimos 20 anos, a população negra rural desenvolveu uma maior auto-estima, dando maior valor para as próprias manifestações culturais e práticas sociais. O olhar para sua própria cultura ganhou ares de orgulho e não mais de desprezo, como tentava (e tenta) incutir a lógica colonialista.

No Brasil, o tráfico negreiro e o uso de mão de obra escrava nas lavouras impulsionou o desenvolvimento colonial e imperial desta parte do continente. A abolição da escravatura no Brasil poderia ser um sinal de melhoria das condições socioeconômicas das populações até então submetidas ao trabalho compulsório e dos alforriados e nascidos livres. Porém, mesmo com o fim da situação jurídica de escravidão no Brasil (13/05/1888), as condições sociais e econômicas para a manutenção de sua cultura não existiram. A população negra urbana e rural não foi inserida na sociedade como cidadãos de direitos, nem mesmo com o fim do Império e advento da República. Além disso, a ausência de políticas estatais que pretendessem resolver a questão de terras para os ex-escravos contribuiu para a existência de conflitos na área rural. Alfredo Wagner de Almeida afirma que

Com a abolição da escravatura, por não se ter resolvido o problema da terra para os ex-escravos, por não terem sido feitas reformas na estrutura agrária, não havia instrumentos para contemplar a questão das posses camponesas, o que resultou em conflitos de formas variadas e em marginalização de grupos sociais. (ALMEIDA, 2002, p.65).

Já Florestan Fernandes afirma que, nas relações entre negros e brancos se difundiu e se generalizou uma “consciência falsa da realidade racial, suscitando todo um elenco de convicções etnocêntricas”. Entre elas está a noção de democracia racial, que pela própria índole do povo brasileiro, não existem distinções raciais entre nós, que os problemas de justiça social foram resolvidos pela revogação do estatuto

servil e pela universalização da cidadania e que as oportunidades de acumulação de riquezas, prestígio e poder foram acessíveis a todos. (FERNANDES, 1965, p.312).

Estas convicções etnocêntricas colaboraram para uma naturalização das relações raciais desiguais. No Brasil, o contexto da situação da população negra, assim como das comunidades negras rurais remanescentes de quilombos, se caracteriza de maneira geral pela ocorrência de processos históricos de racismo, de desigualdades de oportunidades e da falta de acesso a serviços públicos de qualidade.

As tensões e os conflitos sociais referentes à questão agrária no Brasil continuaram, e a Constituição de 1988 traduziu em direitos as reivindicações das comunidades quilombolas de várias regiões do Brasil, no que diz respeito à propriedade coletiva da terra. Com relação aos direitos dos remanescentes de quilombos, podemos apontar que

O reconhecimento do direito ao território no qual as comunidades negras desenvolvem seus modos de fazer e viver tem sido garantido em diversas Constituições na América Latina. [...] No Brasil, a garantia deste direito é fruto, a partir da década de 1970, da sinergia entre os movimentos sociais negros, as lutas localizadas das comunidades negras rurais - já bastante significativas neste momento no Pará e Maranhão - e mudanças político-institucionais e administrativas inauguradas, sobretudo com a Constituição de 1988. (MARQUES; GOMES, 2013, p.139).

O direito de assegurar a propriedade da terra, em nome das Associações Quilombolas de cada comunidade, é de significativa importância para a legalidade do uso do território negro, e também para evitar a perda deste território por conta de pressões de fazendeiros locais, externos à comunidade quilombola. O direito das comunidades remanescentes de quilombos, garantido através do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT¹², está formalmente garantido desde a Constituinte de 1988. Os avanços mais significativos relacionados a assegurar a propriedade coletiva da terra foram conquistados com a regulamentação do artigo 68, por meio do decreto presidencial 4.887/2003. Este decreto age no que diz respeito à certificação das comunidades como sendo remanescentes de quilombos e à regularização da propriedade coletiva da terra, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA.

¹² Legislação Sobre Comunidades Quilombolas. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. Série Legislação, nº 119. Brasília. Edições Câmara, 2014, p.18.

Nesse sentido, o autor Antônio Sérgio Guimarães reforça a ideia de que na América Latina houve uma re-configuração da concepção de Estado, no que tange às diversas culturas que convivem sob os mesmos territórios. Para Guimarães (2006),

As reformas constitucionais recentes na América Latina, portanto, no que toca às identidades raciais, trouxeram como novidade a concepção de sociedades e nações pluriétnicas e multiculturais. Tais constituições submergiram, assim, o ideal fundador de nações mestiças e culturalmente homogêneas, vistas como produto da miscigenação biológica e cultural entre europeus, indígenas americanos e africanos, ideal cuidadosa e trabalhosa gestado desde as guerras de independência do século XIX. (GUIMARÃES, 2006, p.273).

Esta perspectiva pluriétnica e multicultural tem sido uma constante nas constituições adotadas nos países latino-americanos, inexoravelmente inseridos neste ambiente de globalização e de conexões transnacionais. A valorização dos saberes dos povos autóctones, dos povos tradicionais vindo de outras localidades, dos saberes populares de um modo geral tem como objetivo explicitar as diversas possibilidades de olhares para o mundo. Diferentes culturas têm diferentes formas de olhar e significar o que acontece a sua volta.

Além de valorização dos saberes ancestrais, é necessário pensar de forma pragmática no atual cenário de busca por condições sociais de existência que estejam em concordância com as características das comunidades quilombolas. A discussão especificamente sobre a situação destas comunidades hoje “passa também pelo entendimento do sistema econômico intrínseco a essas unidades familiares, que produzem concomitantemente para o seu próprio consumo e para diferentes circuitos de mercado.” (ALMEIDA, 2002, p.51).

Mesmo que a atual tendência neoliberal e globalizante da economia estimule a luta por direitos individuais em detrimento dos direitos coletivos, as comunidades indígenas e quilombolas vêm se afirmando enquanto coletividades legitimamente possuidoras destes direitos coletivos. Tanto que, no caso das comunidades quilombolas, é necessário que estas se organizem em associações com registro no Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica – CNPJ para poder acessar as políticas públicas direcionadas a esta população. O direito de cada comunidade em se auto-reconhecer enquanto identidade coletiva, isto é, como comunidade quilombola, é fundamental para que se respeitem as suas práticas diversas e sua autonomia enquanto coletividades.

O princípio classificatório que fundamenta a existência do grupo emana da construção de um repertório de ações coletivas e de representações em face de outros grupos. **Trata-se de investigar etnograficamente as circunstâncias em que um grupo social determinado acatou uma categoria, acionando-a ao interagir com outros.** Para tanto há que atentar para os deslocamentos conceituais. (ALMEIDA, 2002, p.74-75, grifo meu)

As comunidades negras rurais remanescentes de quilombos que estão espalhadas pelo território nacional têm como característica principal justamente terem, entre seus ancestrais, negros(as) trazidos(as) à América para trabalho escravo. Porém, nem sempre os termos “quilombo” ou “quilombola” são utilizados pelas comunidades negras rurais para se referirem à sua situação de famílias remanescentes de quilombos. É aí que se percebe que em algumas circunstâncias, um grupo social determinado acata uma determinada categoria, no intuito de poder melhor interagir com os “outros”, com os que são diferentes de si mesmo.

Conforme as informações obtidas em entrevistas realizadas com membros da comunidade quilombola dos Teixeiras, os remanescentes de quilombos sempre se reconheceram enquanto “negros dos Teixeiras”, como a “negrada dos Teixeiras”. Isso é uma sinalização das identidades sendo formadas na relação com o “outro”, pois na relação com os não-negros da região, a referência dada aos quilombolas era de uma comunidade de negros, e não necessariamente remanescentes de quilombos.

No caso da comunidade quilombola dos Teixeiras, em Mostardas/RS, o uso do termo “quilombola” ainda é muito recente. Segundo relatos dos moradores do quilombo, a própria comunidade negra dos Teixeiras começou a se identificar enquanto “comunidade quilombola” a partir da década de 1990, quando o Estado brasileiro começou a, lentamente, respeitar o direito coletivo de existência destas populações remanescentes de quilombos.

É importante analisar a formação e identificação do grupo no passado enquanto uma comunidade negra rural e o atual acionamento da categoria “quilombola” para se referir a si mesmos. Esse deslocamento conceitual vem sendo uma das estratégias identificadas para a manutenção e perpetuação da cultura negra rural, utilizadas por estas comunidades remanescentes de quilombos.

O caso do quilombo Teixeiras é um exemplo de comunidade negra rural que se constituiu a partir do legado de terras deixado pelos proprietários de terra e de escravos. Esta comunidade é formada por famílias que descendem de escravas e

escravos, ou ainda de alforriados, que viviam e trabalhavam naquela região, seguramente, desde o fim do século XVIII. Desde 1826 os ex-escravos que viviam neste território receberam como legado a terra que cultivavam e seus utensílios de trabalho. Desde então essa população vem garantindo o sustento e a manutenção em seu território, se utilizando de importantes estratégias na interação com o outro, assim como entre as próprias famílias. No que se refere ao reconhecimento oficial pelo Estado, o Quilombo dos Teixeiras é reconhecido pela Fundação Cultural Palmares como sendo uma comunidade quilombola, órgão este ligado ao Ministério da Cultura e responsável por tal reconhecimento.

Depois de um longo processo de resistência, os povos colonizados preservaram muitas de suas características, reproduzindo seus valores e suas práticas mesmo com a imposição sistemática, por parte dos colonizadores, de uma lógica de exploração dos recursos naturais e da vida dos povos colonizados. Muitas destas características vêm tendo continuidade nas comunidades negras rurais. Outras características destas comunidades vêm sendo transmutadas, recriadas e re-significadas pelos próprios quilombolas.

1.2 As possibilidades de um Bem Viver Quilombola

Os modos de interagir com o “outro” e de conquistar o sustento fazem parte das estratégias criadas pelas comunidades negras rurais e colocadas em prática em suas vivências diárias. Muitas das características destas estratégias vêm das práticas culturais negras ancestrais, mas outras acabam sendo adaptações, traduções e re-criações culturais negras, para que se consiga, na interação com o “outro”, a manutenção em seu território em condições de alcançar um bem viver próprio a estas comunidades.

A busca por tentar compreender os conhecimentos e saberes populares pode mostrar importantes características destas comunidades. Tanto o conceito de “Bem Viver” (QUIJANO, 2011) quanto o conceito de “Sentipensar” (ESCOBAR, 2014) são conceituações acadêmicas baseadas na observação das características vivas e dinâmicas de comunidades identificadas com seu território e de populações que possuem uma concepção de vida diferente da sociedade ocidentalizada em geral.

Segundo Arturo Escobar, o conceito de “Sentipensar” foi popularizado pelo sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, apreendido das concepções populares

ribeirinhas da Costa Atlântica. Escobar (2014) apresenta este conceito, afirmando que

Sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar, como bien lo enuncian colegas de Chiapas inspirados en la experiencia zapatista; es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir. Este es un llamado, pues, a que la lectora o el lector sentiense con los territorios, culturas y conocimientos de sus pueblos —con sus ontologías—, más que con los conocimientos des-contextualizados que subyacen a las nociones de “desarrollo”, “crecimiento” y, hasta, “economía”. (ESCOBAR, 2014, p.16).

Como afirma Escobar, estas maneiras próprias de encarar a vida, característica de comunidades tradicionais, valorizam os sentimentos, as perspectivas emotivas e o fator relacional de cada pessoa com o seu território e com a sua comunidade. Nas ações das famílias quilombolas a perspectiva racional não deixa de estar presente, mas está permanentemente entrelaçada com os sentimentos e desejos próprios das famílias e das comunidades. Por isso que ao dialogar com o termo “sentipensar” pode-se perceber de maneira conjunta aquilo que a proposta de análise colonizadora trata como separado.

Para desenvolver um estudo junto às comunidades com algumas características diferenciadas da sociedade ocidentalizada, como as comunidades quilombolas, ribeirinhas e indígenas, a análise não deve ser descontextualizada, acionando apenas conceituações como “desenvolvimento” ou “crescimento”. As perspectivas destas comunidades precisam ser compreendidas por meio do diálogo com conceituações que se aproximem mais de suas práticas culturais.

Ao propor o “Sentipensar”, Escobar (2014) “se basa en el cuestionamiento de los dualismos constitutivos de las formas dominantes de modernidad y de la idea de un mundo hecho de un solo mundo.” (ESCOBAR, 2014, p.18). Este questionamento do dualismo característico da sociedade moderna facilita a compreensão dos modos de viver diferenciados de comunidades quilombolas e indígenas. Assim, a criação de

Una concepción de ontología que permita múltiples mundos nos llevará, como veremos, a la noción del pluriverso y a enfatizar las ontologías no dualistas o relacionales que mantienen muchas comunidades. En sus movilizaciones, muchos pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina están poniendo de presente la existencia de lógicas relacionales y propiciando lo que llamaremos la activación política de la relacionalidad. (ESCOBAR, 2014, p.18).

As perspectivas relacionais características de comunidades indígenas e quilombolas contemplam estes múltiplos mundos que compõem a noção de pluriverso, trazida por Escobar (2014). O que o autor chama de ativação política da

relacionalidade pode ser percebida nos modos de viver e nas estratégias utilizadas, pelas comunidades remanescentes de quilombos, para manter seu território e dar continuidade às suas práticas culturais de dimensão ontológica.

Para Escobar (2014),

Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo (capitalista, liberal y secular), muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas pueden ser vistas como adelantando *luchas ontológicas*; es decir, como involucrando la defensa de otros modelos de vida. Dichas luchas pueden ser interpretadas como contribuciones importantes a las transiciones ecológicas y culturales hacia un mundo donde quepan muchos mundos, o sea, al pluriverso. (ESCOBAR, 2014, p.19, grifo do autor).

Ao se posicionar de maneira diferenciada da lógica neoliberal e globalizante, as comunidades quilombolas acabam por fortalecer a existência do que Escobar chama de “lutas ontológicas”. Ao colocar em prática seus modos de vida próprios, estas comunidades demonstram que o modelo neoliberal não é a única lógica possível de ser vivenciada. A continuidade dos modos de viver criados pelas comunidades quilombolas contribui para que continuem existindo concepções ontológicas onde a diversidade dos povos e o cuidado com relação ao território e à natureza sejam respeitados.

No sentido de compreender as práticas democráticas desenvolvidas pelo Quilombo dos Teixeiras (mas também por outras comunidades quilombolas) para manter ou atingir uma situação de Bem Viver, o autor Aníbal Quijano traz interessantes contribuições. Quijano utiliza os termos “*Bien Vivir*” ou “*Buen Vivir*” para se referir a

Um complexo de práticas sociais orientadas a produção e reprodução democráticas de uma sociedade democrática, um outro modo de existência social, com seu próprio e específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a Colonialidade Global de Poder e a Colonialidade / Modernidade Eurocentrada. (QUIJANO, 2011, p. 77).

Estas práticas sociais alternativas à chamada Colonialidade Global de Poder pretendem criar situações e ambientes que sejam respeitados e valorizados os saberes ancestrais dos povos tradicionais. Estas práticas foram identificadas por antropólogos que estudaram os modos de vida dos indígenas que vivem na região da Cordilheira dos Andes, região noroeste da América do Sul. O termo “bien vivir” ou “buen vivir” acaba sendo uma tradução, para a língua espanhola, dos termos usados pelos povos, os quais vivem nos atuais Estados do Peru,

Equador e Bolívia, para se referirem aos seus modos de vida, que estão intrínsecos às práticas dos povos originários da América.

Com relação aos idiomas falados pelos indígenas dos Andes e a sua transposição para língua espanhola, Quijano explica que

En el Quechua del Norte del Perú y en Ecuador, se dice Allin Kghaway (Bien Vivir) o Allin Kghawana (Buena Manera de Vivir) y en el Quechua del Sur y en Bolivia se suele decir “Sumac Kawsay” y se traduce en Español como “Buen Vivir”. (QUIJANO, 2011, p. 77).

Estas diferenças dos termos utilizados para se referir a uma situação que vem sendo chamada nesta pesquisa de “Bem Viver” demonstra a enorme variedade e pluralidade cultural dos povos das Américas. Ao buscar subsídio para compreender o significado indígena para estes termos, foi encontrada uma publicação feita pelo Ministério de Educação do Equador onde se traduz termos do idioma indígena quíchua para a língua espanhola.

Conforme este dicionário, o termo *Sumak* (sumax, sumak, sumag, suma) é um adjetivo que se traduz em espanhol por “*bello*”, “*bonito*”, “*lindo*”, “*precioso*”, “*delicioso*”, “*distinguido*”. (DICCIONARIO KICHWA, 2009, p. 126). Já a tradução do substantivo *Kawsay* (kawsay) no idioma espanhol pode ser feita pelas palavras “*vida*”, “*cultura*”, “*vivir*”, “*habitar*”. (DICCIONARIO KICHWA, 2009, p. 79). Estas transposições de significados entre idiomas dos povos indígenas e o idioma europeu, neste caso o espanhol, é uma demonstração da dificuldade que existe em utilizar termos de origem europeia para atribuir sentido às práticas singulares dos povos e culturas não europeias.

Como afirma Quijano, o conceito de

Bem Viver e Bom Viver, são os termos mais difundidos no debate do novo movimento da sociedade, sobretudo da população indigenizada na América Latina, para uma existência social diferente da que nos foi imposta pela Colonialidade do Poder. Bem Viver é, provavelmente, a formulação mais antiga da resistência “indígena” contra a Colonialidade do Poder. (QUIJANO, 2011, p. 77).

No caso das comunidades quilombolas, estas também possuem um modo de vida singular e específico, uma existência social marcada pelas características de seus antepassados e por uma referência comum como sendo remanescentes de povos subjugados pelos colonizadores europeus. Estas características culturais dos povos africanos são marcadamente diferentes das características dos povos europeus. É nesse sentido que esta pesquisa busca problematizar o conceito de “bien vivir” para explicar o processo de manutenção e conquista de situações de

Bem Viver Quilombola, ocorridas nas diversas comunidades quilombolas espalhadas pelo Brasil e pela América Latina.

Assim como as populações originárias da América, os povos africanos trazidos para serem escravos mantiveram muitas de suas características culturais, por meio de diversas estratégias. Entre estes meios de manutenção de sua cultura estão a criação de espaços de liberdade e relativa autonomia, espalhados pelos países que mantinham africanos escravizados, o que viemos chamando de “quilombos”.

A resistência da população africana escravizada, assim como a resistência indígena, serviu para que esta Colonialidade do Poder não fosse hegemônica a todo o momento e em todas as partes, e para que se mantivessem algumas práticas que colaboraram na continuidade das tradições indígenas e africanas. Já no período contemporâneo, “desde fins do século XX, uma proporção crescente das vítimas do dito padrão de poder, começou a resistir a essas tendências, em virtualmente todo o mundo.” (QUIJANO, 2011, p. 83). Este processo de resistência dos povos colonizados tem gerado situações que colaboram na manutenção das características culturais, sociais e morais destes povos.

No glossário do livro “*Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*”, de Boris Pimentel, afirma-se que

El Buen Vivir es el resultado de una larga lucha social, política y epistémica del movimiento indígena en las últimas dos décadas. Responde a la urgencia de un contrato social radicalmente diferente, que presenta alternativas al capitalismo. Es una oportunidad para construir en colectivo un nuevo modelo de desarrollo, y se basa en la generación de nuevos equilibrios, incluyendo la calidad de vida, la redemocratización del Estado y la atención a las preocupaciones biocéntricas. (PIMENTEL, 2014, p.253).

O conceito de “Bien Vivir” é apresentado como fazendo parte das conquistas das lutas dos povos indígenas da América no sentido de criar as condições necessárias para um desenvolvimento alternativo ao capitalismo. O “Bien Vivir” faz parte de um conjunto de oportunidades que intenta desenvolver práticas sociais que se aproximem das características indígenas de lidar com a vida e com o mundo.

Conforme afirma Pimentel,

Esta propuesta implica la igualdad en las relaciones entre los sexos, la reciprocidad en las relaciones de trabajo, el autogobierno en las relaciones de autoridad, la armonía con la naturaleza y la interculturalidad. Precisamente la interculturalidad o diálogo de saberes es lo que posibilita la articulación de la nueva ciencia con las estructuras de saber de los pueblos subalternizados ante la perspectiva de lograr una forma más democrática, es decir, más igualitaria de existencia social. (PIMENTEL, 2014, p.253).

Estas propostas advindas das práticas ligadas ao “Bien Vivir” demonstram o potencial transformador dos princípios abordados, especialmente no que se refere à natureza, à questão de gênero, às relações culturais e de poder. A perspectiva da interculturalidade tem como intenção articular os saberes tradicionais populares com a ciência ocidental, no sentido de progredir na construção de conhecimento em direção a relações mais igualitárias e democráticas.

A autonomia e a liberdade desejada por estas populações que sofreram com o processo mundial de colonização, como indígenas e africanos(as), passam pela necessidade de se preservar não só as suas culturas, mas preservar também os ambientes onde estes povos desenvolvem seus modos de vida. Segundo Quijano,

A resistência tende a desenvolver-se como um modo de produção de um novo sentido da existência social, da vida mesma, precisamente porque a vasta população implicada percebe, com intensidade crescente, que o que está em jogo agora não é só sua pobreza, como sua eterna experiência, senão, nada menos que sua própria sobrevivência. Tal descoberta acarreta, necessariamente, que não se pode defender a vida humana na terra sem defender, ao mesmo tempo, no mesmo movimento, as condições da vida nesta terra. (QUIJANO, 2011, p. 84).

Assim, todos esses processos de resistência impressos pelas comunidades tradicionais vêm colaborando para que a própria cultura destas populações se mantenha vivas, assim como seus métodos singulares de trato com a terra e também toda uma variedade de saberes populares. O processo de resistência dos(as) descendentes de africanos(as) no Brasil, assim como a mobilização realizada por entidades ligadas ao movimento negro entorno da manutenção das comunidades negras rurais ocorridas nas últimas décadas, situa-se nesta tendência em defender os modos de vida e as condições de produção e reprodução das culturas dos povos tradicionais.

Nos últimos anos, a prioridade dos movimentos sociais e entidades ligadas a políticas de ação afirmativa tem sido o reconhecimento da terra como propriedade das comunidades negras rurais remanescentes de quilombos. Porém, é necessário também atentar para as várias dimensões envolvidas nas estratégias utilizadas pelas comunidades quilombolas para se sustentar em seu próprio território.

Desse modo, é importante compreender as lógicas quilombolas nas ações coletivas que propiciam o sustento das famílias quilombolas. O fortalecimento destas ações pode ser construído por meio de propostas que já ocorre nas próprias comunidades negras rurais, como a prática do auto consumo, a venda para

mercados institucionais e as compras e vendas em feiras e eventos. Também a manutenção da prática artístico-religiosa do Ensaio de Pagamento de Promessa para Nossa Senhora do Rosário e a continuidade das festividades quilombolas são fatores decisivos para a efetivação de uma construção identitária quilombola, onde se contemplem os processos de resistência negra e as trocas culturais com outros povos.

Estas e outras maneiras de gerar autonomia são fundamentais para a manutenção e conquista de situações de Bem Viver Quilombola, onde há um respeito ao bem viver coletivo e aos modos de vivências tradicionais que ainda são praticados na comunidade.

1.3 Comunidades negras e as Traduções Culturais

Ao estudarmos as relações coloniais e suas implicações, devemos ter em mente que as discussões teóricas atuais acerca do tema se remetem às perspectivas descolonialista e pós-colonialista. A seguir, discutem-se os processos identitários dos povos e suas transformações ao longo do tempo, incluindo o processo batizado por Homi Bhabha (1998) de *tradução cultural*.

A Europa enquanto região do planeta que tomou a frente no processo colonialista conseguiu uma posição de domínio, incorporando as outras populações do planeta ao seu padrão específico de poder. Como argumenta Quijano,

Já em sua condição de centro do capitalismo mundial, a Europa não somente tinha o controle do mercado mundial, mas pode impor seu domínio colonial sobre todas as regiões e populações do planeta, incorporando-as ao “sistema-mundo” que assim se constituía, e a seu padrão específico de poder. Para tais regiões e populações, isso implicou um processo de *re-identificação histórica*, pois da Europa foram-lhes atribuídas novas identidades geoculturais. Desse modo, depois da América e da Europa, foram estabelecidas África, Ásia e eventualmente Oceania. Na produção dessas novas identidades, a colonialidade do novo padrão de poder foi, sem dúvida, uma das mais ativas determinações. Mas as formas e o nível de desenvolvimento político e cultural, mais especificamente intelectual, em cada caso, desempenharam também um papel de primeiro plano. (QUIJANO, 2005, p.231).

Este domínio colonial europeu acabou por gerar um processo de re-identificação histórica das diversas populações que estavam sendo colonizadas. As populações das diferentes partes do globo foram enquadradas em novas configurações a partir do processo de Colonialidade do Poder. Essa re-identificação cultural gerou uma nova atribuição de identidades geoculturais, com demarcações e

diferenciações étnicas e de poder. A ação colonialista para a constituição das novas relações entre os povos foi realizada de maneira impositiva, sendo que as populações que viviam no continente americano e africano sofreram as piores conseqüências. As formas e o nível de desenvolvimento político e cultural de cada região foram também fundamentais para a inserção neste processo colonizador, de característica eurocentrista e capitalista.

Os colonizadores exerceram diversas operações que dão conta das condições que levaram à configuração de um novo universo de relações intersubjetivas de dominação entre a Europa e o europeu e as demais regiões e populações do mundo, às quais estavam sendo atribuídas, no mesmo processo, novas identidades geoculturais. Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura. (QUIJANO, 2005, p.231).

Dessa maneira, os países da América Latina e outras regiões do planeta foram submetidos a novas formas de produção de subjetividades ao longo do desenvolvimento histórico até a atualidade. Nesse processo, se atribui ao sujeito europeu e a cultura européia uma situação de superioridade em relação aos outros povos. Por conta disso, a colonização das perspectivas cognitiva, produtiva, de criação de sentido e de subjetividade dos colonizados com relação ao mundo fortalece a tendência eurocentrista em curso com a Colonialidade do Poder. Porém, as culturas colonizadas, supostamente inferiores, não sofreram passivamente os efeitos do colonialismo.

As culturas dos povos originários da América e da África sofreram impactos do processo colonial, mas por meio de suas memórias, procuram apresentar outras narrativas, alternativas à narrativa imposta como verdade pelos grandes proprietários de terra. São nessas narrativas proferidas pelas culturas colonizadas e em processo de descolonização onde se relatam o processo de espoliação de seu território, as vitórias conquistadas pelos(as) próprios(as) negros(as) e também as recordações do racismo e da discriminação, que ainda se fazem presentes.

Em seus relatos, os(as) quilombolas lembram em vários momentos da necessidade de manter o território o qual estão. A luta pela conquista definitiva da terra já ocupada e utilizada há séculos para o sustento das famílias quilombolas aparece como condicionante fundamental para a continuidade destas comunidades. Inclusive existem casos relatados sobre famílias quilombolas que saíram de suas

terras e tiveram sérias dificuldades econômicas para se sustentar no meio urbano, na cidade de Mostardas/RS.

Se essas narrativas são, de algum modo, reajustadas em função das urgências do presente e reproduzidas nas vivências e nos valores compartilhados, é preciso salientar que elas não são evocadas em função de exigências utilitaristas como preocupação de atender a demandas por terra, através de justificativas históricas. (ANJOS, 2004, p.64).

Estas culturas colonizadas tiveram sua própria maneira de interagir com o colonizador, de resistir há algumas práticas colonizadoras, de negociar quando necessário e também de se impor, inclusive politicamente, em determinadas situações históricas. Estas culturas também criaram suas narrativas, repletas de significados simbólicos e materiais, inclusive relacionados à necessidade de sustento e manutenção de seu próprio território. Estas narrativas produzidas pelos colonizados contribuem para o processo de descolonização, fortalecendo a produção e circulação de saberes não baseados no eurocentrismo.

Ao argumentar sobre o processo de transição de uma situação colonialista, o sociólogo Stuart Hall escreve que “o rompimento com o colonialismo foi um processo longo, prolongado e diferenciado, em que os movimentos recentes do pós-guerra pela descolonização figuram como um, e apenas um, ‘momento’ distinto.” (HALL, 2008, p.103). Ao tecer considerações sobre o colonialismo e o pós-colonialismo, Hall explica que:

A “colonização” sinaliza a ocupação e o controle colonial direto. Já a transição para o “pós-colonial” é caracterizada pela independência do controle colonial direto, pela formação de novos Estados-nação, por formas de desenvolvimento econômico dominadas pelo crescimento do capital local e suas relações de dependência neocolonial com o mundo desenvolvido capitalista, bem como pela política que advém da emergência de poderosas elites locais que administram os efeitos contraditórios do subdesenvolvimento. (HALL, 2008, p.103).

Neste trecho, Hall compara as situações dos países colonizados no sentido da independência político-administrativa, considerando o controle colonial direto da metrópole sob a região colonizada. Quando existe o rompimento do controle direto sobre a colônia, se configura uma situação de transição para o “pós-colonial”. Nesta perspectiva, as influências e os efeitos secundários das ações colonialistas ainda são sentidos nas antigas colônias. As antigas metrópoles se aproveitam de crises e problemas estruturais dos países das chamadas sociedades pós-colonizadas para manter o seu domínio econômico e manter uma hegemonia com relação a estas ex-colônias.

Stuart Hall segue caracterizando a situação “pós-colonial”, afirmando que

É igualmente significativo o fato de ser caracterizada pela persistência dos muitos efeitos da colonização e, ao mesmo tempo, por seu deslocamento do eixo colonizador/colonizado ao ponto de sua internalização na própria sociedade descolonizada. [...] Nesse cenário, o “colonial” não está morto, já que sobrevive através de seus “efeitos secundários”. (HALL, 2008, p.103-104).

Os efeitos da colonização podem ainda ser sentidos pelos diversos membros da sociedade, até pelo atual contexto internacionalizado das relações globalizadas. Esta perspectiva colonizadora é absorvida por muitos dos membros da sociedade descolonizada, fazendo com que a reprodução da lógica colonialista seja promovida pelos próprios descolonizados. É nesse sentido que Hall afirma que os efeitos da lógica colonial não estão mortos, pois ainda podem ser presenciados nas sociedades descolonizadas.

Conforme afirma Hall, “o sujeito e a identidade são apenas dois dos conceitos que, tendo sido solapados em suas formas unitárias e essencialistas, proliferaram para além de nossas expectativas, através de formas descentradas, assumindo novas posições discursivas.” (HALL, 2008, p.104). Numa perspectiva pós-colonialista, Stuart Hall fala das formas unitárias e essencialistas do sujeito e da identidade e que estas estariam num processo de descrédito e que não estão dando mais conta da explicação da realidade. Essas supostas perdas da identidade unitária e essencialista abrem margem para que estas culturas descolonizadas se afirmem no atual contexto social, de forma a transpassar diferentes ambientes, transitar em terrenos diversos, com vistas a conseguir a manutenção cultural, agora hibridizada pelas multiplicidades identitárias.

O caso da manifestação cultural / religiosa do *Ensaio de Pagamento de Promessa para Nossa Senhora do Rosário*, realizado pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em algumas comunidades quilombolas da região de Mostardas/RS e Tavares/RS, pode ser considerada um fenômeno social híbrido, efeito de mesclas, sincretismos e relações de poder. Nesta manifestação, que tem origem nos quilombos, a forte crença e devoção a figura negra de Nossa Senhora do Rosário, protetora dos negros, não está necessariamente relacionada crença na Igreja Católica Romana. É comum o relato de que os participantes da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário freqüentam a casa de umbanda da região. As práticas realizadas para o pagamento da promessa para Nossa Senhora do Rosário envolvem tambor, pandeiro, danças e cantigas que pouco tem relação com as

práticas comuns da Igreja Católica. São fortes as indicações de que esta manifestação cultural é resultado de hibridismos religiosos e culturais locais, frutos de deslocamentos performáticos, alinhados às negociações e disputas de poder inerentes às relações raciais.

Para Stuart Hall,

Nesse momento pós-colonial, os movimentos transversais, transnacionais e transculturais, inscritos desde sempre na história da “colonização”, mas cuidadosamente obliterados por formas mais binárias de narrativização, têm surgido de distintas formas para perturbar as relações estabelecidas de dominação e resistência inscritas em outras narrativas e formas de vida. Eles reposicionam e des-locam a “diferença”. (HALL, 2008, p.104).

Estes movimentos transversais que deslocam a diferença são formas diversas de atuar e de interagir com o outro, com o diferente. São diferentes posturas, não apenas dicotomizadas, mas sim fluídas, se permitindo adaptar-se ao contexto em questão. Nesta atuação performática ocorre o que Homi Bhabha chama de *Tradução Cultural* (BHABHA, 1998). Conforme o autor, ao situar a tradução cultural no contexto pós-colonial, entende-se que:

O poder da tradução pós-colonial da modernidade reside em sua estrutura *performativa, deformadora*, que não apenas reavalia aos conteúdos de uma tradição cultural ou transpõe valores “trans-culturalmente”. A herança cultural da escravidão ou do colonialismo é posta *diante* da modernidade *não* para resolver suas diferenças históricas em uma nova totalidade, nem para renunciar a suas tradições. É para introduzir um outro locus de inscrição e intervenção, um outro lugar de enunciação híbrido, “inadequado”, através daquela cisão temporal - ou entre-tempo - que introduzi para a significação da agência pós-colonial. (BHABHA, 1998, p.333-334).

Esta tradução cultural ocorre neste contexto de multiplicidades de situações para intervenção, onde o(a) pequeno(a) agricultor(a) precisa agir, às vezes, na manutenção de sua tradição e, às vezes, como um comerciante *traduzido culturalmente* em um centro urbano. São os sujeitos sendo híbridos e hibridizados pelas contingências, num entretempo que foge a explicação dualista ou tradicional de sociedade.

Sobre estas traduções culturais, Bhabha afirma que “a tradução cultural dessacraliza as pressuposições transparentes da supremacia cultural e, nesse próprio ato, exige uma especificidade contextual, uma diferenciação histórica *no interior* das posições minoritárias.” (BHABHA, 1998, p.314, grifo do autor). A suposta superioridade cultural e racial dos europeus em relação aos não-europeus no processo de colonização se desintegra em sua estruturação, pois não há mais como separar nitidamente o colonizador e o colonizado. As sociedades descolonizadas,

assim como as sociedades que foram as colonizadoras estão em constantes mudanças que transpassam estas definições rígidas. Os movimentos migratórios e diaspóricos confundem qualquer tentativa de delimitação determinista, sendo necessário atentar para as especificidades internas das posições minoritárias.

Conforme argumenta Bhabha,

O que está em questão é a natureza performativa das identidades diferenciais: a regulação e negociação daqueles espaços que estão continuamente, *contingencialmente*, se abrindo, retraçando as fronteiras, expondo os limites de qualquer alegação de um signo singular ou autônomo de diferença - seja de classe, gênero ou raça. Tais atribuições de diferenças sociais - onde a diferença não é nem o Um nem o Outro, mas *algo além, intervalar*- encontram sua agência em uma forma de um "futuro" em que o passado não é originário, em que o presente não é simplesmente transitório. Trata-se, se me permitem levar adiante a argumento, de um futuro intersticial, que emerge *no entre-meio* entre as exigências do passado e as necessidades do presente. (*grifo do autor* BHABHA, 1998, p.301).

A consideração das contingências está sendo cada vez mais fundamental no processo identitário dos grupos sociais híbridos pós-coloniais. Dependendo da situação em questão, a intervenção se dará contemplando as identidades coletivas e/ou tradicionais, ou poderão ocorrer num sentido de aproveitar as oportunidades de cunho individual. Poderá ser representando a si mesmo, ou um grupo, ou destoando daquele comportamento esperado pela sociedade em geral. É nessa situação intervalar que o agente não está totalmente ligado ao passado, está atuando no entremeio das exigências do passado e da sua situação presente.

Nesse sentido, Bhabha argumenta sobre a natureza performática da comunicação. Este autor explica que:

A tradução é a natureza performativa da comunicação cultural. É antes a linguagem *in actu* (enunciação, posicionalidade) do que a linguagem *in situ* (*énoncé*, ou proposicionalidade). E o signo da tradução conta, ou "canta", continuamente os diferentes tempos e espaços entre a autoridade cultural e suas práticas performativas. O "tempo" da tradução consiste naquele *movimento* de significado, o princípio e a prática de uma comunicação. (BHABHA, 1998, p.313, grifo do autor).

É nesse movimento de significados que a comunicação acontece e que a tradução cultural ocorre, em meio aos diversos tempos e espaços que permeiam as relações e práticas performativas. O processo de tradução cultural faz parte de uma posicionalidade, em que os agentes que se "traduzem" agem conforme a necessidade, de maneira contingencial.

Estas negociações e traduções culturais podem servir para compreender as atuais situações complexas vividas pelas comunidades quilombolas na busca por

situações de Bem Viver. De um modo geral, estas famílias quilombolas interagem permanentemente com seu entorno, tornando-se híbridas, tramando estratégias de vivências em que as dimensões de raça ou cor não prejudiquem sua manutenção e o desenvolvimento de suas potencialidades.

Para Bhabha, “rever o problema do espaço global a partir da perspectiva pós-colonial é remover o local da diferença cultural do espaço da *pluralidade* demográfica para as negociações fronteiriças da tradução cultural.” (BHABHA, 1998, p.306, grifo do autor). Numa perspectiva pós-colonial, a questão não é tanto de ordem demográfica, de quantidade ou localização cultural, mas podem ser mais bem explicadas quando observadas pelo prisma das negociações inerentes ao que Bhabha chama de tradução cultural.

Ao longo do próximo capítulo são apresentadas importantes considerações acerca da conquista do atual território quilombola, recebido como legado de terras dos(as) herdeiros(as) de Antonio Teixeira Baptista, grande proprietário de terra da região. Além disso, é possível compreender os processos históricos que levaram a comunidade quilombola dos Teixeiras a se desenvolverem no sentido de criar situações de Bem Viver Quilombola.

2. CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS SOBRE A COMUNIDADE QUILOMBOLA DOS TEIXEIRAS

Estas são formas culturais criolizadas, sincretizadas, hibridizadas e cronicamente impuras, sobretudo se já tiverem estado alguma vez enraizadas na cumplicidade do terror racionalizado e da razão racializada. (GILROY, 2007, p.158).

O funcionamento do processo de formulação de identidades se apresenta de maneira a possibilitar a construção de relações marcadas pelo hibridismo e por uma perspectiva não essencializada das identidades. As re-significações identitárias ocorridas na vida dos(as) quilombolas envolvem um sincretismo entre uma origem comum e a “mistura” com outras raças, entre o profano e o sagrado, entre “plantar para si” e “trabalhar para os outros”.

Ao longo das entrevistas foram sendo contadas histórias que destacaram a importância da territorialidade na perspectiva dos(as) remanescentes de quilombos. Foram aparecendo também indícios de que os aspectos históricos desta comunidade são de grande valor sentimental para a construção de um Bem Viver Quilombola.

As comunidades quilombolas da região que compreende os municípios de Mostardas/RS e Tavares/RS tem características notadamente relacionadas à agricultura e pecuária para auto consumo e às pequenas vendas. As práticas culturais muito próprias destas comunidades negras também fazem parte das estratégias de manutenção e de identificação enquanto comunidade quilombola. Estas práticas agrícolas e culturais vêm acontecendo, segundo relato de seus praticantes, há mais de duzentos anos naqueles territórios¹³.

¹³ As discussões sobre estes assuntos serão realizadas ao longo do próximo capítulo.

As construções identitárias das famílias quilombolas da região de Mostardas/RS estão atreladas a um passado comum, de identificação enquanto negros(as) e ao fato de compartilharem o uso do mesmo território. Neste capítulo é tratado sobre o contexto histórico nacional e regional da inserção do(a) negro(a) na sociedade brasileira. Ainda, apresenta-se aqui algumas características do quilombo dos Teixeiras, no sentido de entender o processo de conquista do território por meio do legado de terras.

2.1 Contextualização

No caso do Brasil, Guimarães (2005) explica que uma das especificidades das desigualdades raciais provém do fato de que a nacionalidade brasileira foi imaginada como sendo “uma comunidade de indivíduos dissimilares em termos étnicos, que chegavam de todas as partes do mundo, mormente da Europa.” (GUIMARÃES, 2005, p.47). Segundo o autor, a “nação [brasileira] permitiu que uma penumbra cúmplice encobrisse ancestralidades desfavoráveis.” (GUIMARÃES, 2005, p.48).

A construção da nacionalidade, no tocante da colaboração das culturas estrangeiras, privilegiou uma suposta origem européia, em detrimento das práticas culturais dos povos originários da América e da África. No que se refere à construção da identidade nacional, percebe-se que estas práticas, ligadas ao que vem sendo chamado de Bem Viver, eram ainda consideradas ancestralidades desfavoráveis.

Em 1888 o ainda Estado Imperial brasileiro pôe fim oficial ao sistema escravista, suprimindo juridicamente a condição de escravos(as) no Brasil. “Com a substituição da ordem escravocrata por uma ordem hierárquica, a ‘cor’ passou a ser uma marca de origem, um código cifrado para ‘raça’” (GUIMARÃES, 2005, p.48). Dessa forma, os traços fenotípicos, principalmente a cor de pele, passaram a ser a maneira utilizada para demarcar a hierarquização social.

As demarcações pela cor mantinham as relações opressoras as pessoas identificadas como negras, com situações de segregações espaciais e forte hierarquização por conta da “raça”. Sobre os processos históricos da integração dos(as) ex-escravos(as) na formação da sociedade sulina, a pesquisadora Rosane Rupert (2007) afirma que:

Após a abolição, a integração dos ex-escravos e seus descendentes na sociedade regional foi forjada no interior de um espaço agrário duplamente fechado: pelos latifúndios pastoris e pelas colônias de imigrantes europeus, que começam a se formar desde 1825, então restritas ao Vale dos Sinos, mas que são fortemente impulsionadas nos anos que antecedem e que sucedem a abolição, espalhando-se para várias regiões do Estado. (RUPERT, p. 39, 2007).

Este contexto de dificuldade de integração da população negra após a abolição da escravidão ocorreu por conta de já haver grandes concentrações de terra para grande pecuária e também pela preferência dada aos imigrantes europeus na entrega de porções de terras ainda não ocupadas. No momento da abolição da escravidão, o quilombo dos Teixeiras e o de Casca (Mostardas/RS), localizados na região leste do RS, já haviam recebido como legado as terras que ocupavam para se sustentar.

A existência de limitações para o acesso a terra por parte da população negra brasileira recém liberta, associada à reprodução dos preconceitos e segregações raciais, relegou ainda por muitos anos os(as) ex-escravos(as) às situações de miserabilidade e de exclusão. Além disso, aspectos culturais importantes da população negra eram deixados invisíveis no processo de construção do imaginário cultural brasileiro.

Ao longo do século XX, a situação da população negra brasileira foi tratada como sendo de importância menor, por parte do Estado brasileiro. A organização das demandas negras por melhores condições de vida e pelo reconhecimento de sua importância cultural na construção do país fez com que houvesse algumas primeiras mudanças com relação à valorização da cultura de origem africana. A busca pela efetivação dos direitos sociais e coletivos das populações negras, inclusive das comunidades quilombolas, serviu como pressão política para que a constituição brasileira contemplasse algumas das demandas históricas do povo negro.

Como afirma Antonio Sérgio Guimarães, “As reformas constitucionais recentes na América Latina, portanto, no que toca às identidades raciais, trouxeram como novidade a concepção de sociedades e nações pluriétnicas e multiculturais.” (GUIMARÃES, 2006, p.273). Esta ideia de multiculturalidade, presente nas mais recentes concepções de direito e nas constituições latino-americanas, abre caminho para uma interpretação mais pluralista de sociedade, onde os diferentes atores têm a possibilidade de conviverem, de se respeitarem e de acessar os mesmos direitos.

O processo de resistência socioeconômica e cultural lograda pelos remanescentes de quilombos, ao longo dos últimos dois séculos, associado às mudanças constitucionais ocorridas na legislação brasileira na década de 1980, criaram condições para os processos de re-significações das identidades quilombolas. Muitos dos relatos apontam para a existência de uma época “antes” e uma época “depois” da criação da lei de crime de racismo no Brasil¹⁴ e das mudanças constitucionais de 1988.

Uma das mudanças comentadas é a diminuição do racismo e da segregação espacial nos espaços públicos de Mostardas/RS. Porém, a situação de inferiorização dos(as) negros(as) na convivência social persistia. As mudanças mais significativas com relação ao aumento da auto-estima e re-significação positiva das características quilombolas foram identificadas em fins da década de 1990 e início dos anos 2000.

Estas transformações ocorridas nas comunidades quilombolas são fruto, dentre outros fatores, das mobilizações nacionais do Movimento Negro e das organizações representativas das comunidades quilombolas. Estas comunidades querem ver efetivados os seus direitos socioeconômicos, territoriais e culturais. Sobre isso, a pesquisadora Ilka Boaventura Leite comenta que:

Nos últimos vinte anos, os descendentes de africanos, chamados negros, em todo o território nacional, organizados em associações quilombolas, reivindicam o direito à permanência e ao reconhecimento legal de posse das terras ocupadas e cultivadas para moradia e sustento, bem como o livre exercício de suas práticas, crenças e valores considerados em sua especificidade. (LEITE, 2000, p.334).

A garantia da certificação da propriedade coletiva da terra para as comunidades remanescente de quilombos é uma das principais demandas históricas das comunidades negras rurais em todo o Brasil. O reconhecimento legal da pertença do território quilombola é reivindicado pelas comunidades quilombolas pela grande importância na manutenção dessas terras, para que não se percam mais territórios e para que se possam acessar políticas públicas direcionada ao público quilombola.

A permanência destas famílias remanescentes de quilombos em seus territórios propicia que se mantenham as práticas culturais relacionadas ao Bem Viver Quilombola, já que o sentido de pertencimento ao território faz parte do processo de construção identitária quilombola. Além disso, a oficialização

¹⁴ Lei 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou cor.

reconhecida pelo Estado brasileiro de que a terra pertence à comunidade quilombola proporciona uma garantia de que estas famílias possuem um território para a busca de seu sustento.

A criação de associações quilombolas tem sido uma das formas encontradas, por estas comunidades, para acessarem direitos que possibilitem situações de Bem Viver Quilombola. Por meio desta representação jurídica, as comunidades quilombolas se *traduzem* em uma associação formalmente registrada e portadora de direitos. Estas *traduções* facilitam o acesso às políticas públicas, aumentando as possibilidades de ocorrência das relações positivadas com os não-quilombolas.

O contexto atual, que possibilita o acesso a melhorias nas condições de vida da população quilombola, tem transformado as relações sociais das famílias da comunidade dos Teixeiras. A valorização de suas próprias características tem feito com que as famílias quilombolas se percebam de maneira diferente. Por meio de diversas estratégias, estes remanescentes de quilombos vêm reproduzindo e re-significando seus costumes e sua cultura nas relações com os não quilombolas. São brasileiros(as) que, com suas resistências e traduções, conseguem acessar direitos e buscar situações de Bem Viver Quilombola.

2.2 Alguns dados gerais sobre a região e as características do Quilombo dos Teixeiras

Conforme pesquisa de Ramos (2011), é possível destacar algumas características do município de Mostardas/RS, a partir de dados estatísticos sobre a primeira década deste século. Ramos (2011) afirma que

Houve um acréscimo de 4,048% da população total no município de Mostardas. Comparando-se os números deste Censo de 2010 com os números do Censo anterior (2000) pode-se ver que, em dez anos, o número de mulheres habitantes no município de Mostardas aumentou em 4,81% e que a população masculina teve um acréscimo menor (3,32%). (Ramos, 2011, p.56-7).

Segundo a pesquisa de Ramos (2011), que abarcou os municípios de Mostardas /RS, Tavares/RS e Palmares do Sul/RS, o município de Mostardas foi o único a ser identificado com um aumento populacional entre os anos de 2000 e 2010. Ainda a partir de dados do IBGE, João Ramos afirma que, na população urbana de Mostardas, houve o aumento de 15,93%, e na população rural houve uma diminuição de 13,99%. Para Ramos (2011), “estes dados podem ajudar a

compreender o processo de migração das pessoas do meio rural para o meio urbano”. (Ramos, 2011, p.57).

O estudo de caso realizado na Comunidade dos Teixeiras pela EMATER/RS em 2002, contou com informações históricas sobre o Quilombo dos Teixeiras, obtidas com os(as) moradores(as) mais antigos à época. Este estudo aponta que, durante o século XX, até a década de 1960, o transporte da cebola se dava por meio de barcos, na Laguna dos Patos, e de carros de boi, na condução da produção até Porto Alegre/RS. Além disso, as festas, bailes e casamentos eram realizados nas casas dos(as) moradores(as), pois não havia ainda um salão comunitário. (EMATER/RS, 2002, p.11).

Segundo este estudo, houve transformações, após a década de 1960, no que se refere à forma de produção, como por exemplo, a utilização de sementes de cebola vindas de fora do quilombo. O estudo aponta ainda a existência da comercialização da cebola por meio de atravessadores. (EMATER/RS, 2002, p.9).

O cultivo da cebola é bastante comum nesta região do estado do RS. O mapa abaixo, retirado do livro de Ilka Boaventura Leite, mostra a região litorânea do estado do RS e algumas das cidades e localidades desta porção de terra da região sul do Brasil. Mais em destaque, ao centro da imagem, a grande península a leste do mapa tem como limites territoriais a Laguna dos Patos e o Oceano Atlântico. A comunidade quilombola dos Teixeiras está localizada na metade norte da referida península e, nesta imagem reproduzida abaixo, foi sinalizada com uma seta horizontal, indicando a sua localização no mapa.



Figura 1: Mapa da região leste do estado do Rio Grande do Sul, retirado do livro “O Legado do Testamento: a comunidade de Casca em perícia” de Ilka Boaventura Leite, 2002, página 104.

O território da comunidade quilombola dos Teixeiras fica a margem da BR 101, para o lado oeste, em direção a Laguna dos Patos. Exatamente em frente ao quilombo dos Teixeiras, do outro lado da BR 101, está a comunidade quilombola Beco dos Colodianos. A setenta quilômetros ao norte, ainda em Mostardas/RS e também a margem da BR 101, está localizada a comunidade quilombola da Casca.

Para um melhor entendimento da situação destes remanescentes de quilombos, serão apontadas algumas características da comunidade dos Teixeiras, destacadas pelos relatos dos próprios quilombolas. Segundo os informantes, a grande maioria das residências do quilombo possuem um ou mais idosos(as), com rendas recebidas por conta da aposentadoria pelo Instituto Nacional de Seguro Social - INSS. Conforme o presidente da associação quilombola dos Teixeiras, o cultivo do arroz é o único plantio capaz de gerar renda para as famílias por meio da comercialização em grande escala.

O cultivo da cebola é citado como sendo outra atividade que gera algum tipo de renda na comercialização em grande escala, mesmo que em menor proporção do que o arroz. Segundo informações obtidas, existem no Quilombo Teixeiras 96

famílias. Alguns dos membros destas famílias moram no quilombo, mas trabalham em fazendas e granjas da região, atuando em trabalhos sazonais sem contratação formal ou alguns com carteira assinada. Outros membros trabalham em seu próprio território em atividades relacionadas à pecuária, agricultura e tecelagem. Segundo relatos, quase todas as famílias do quilombo, de alguma forma, estão envolvidas no cultivo de alimentos e na criação de animais.

A partir das entrevistas realizadas foi identificada a existência da Lei Municipal 2934, de 23 de janeiro de 2012. Esta lei dispõe sobre a Política Municipal de Promoção da igualdade Racial no município de Mostardas/RS, cria o grupo de trabalho da igualdade racial, a semana municipal da consciência negra e dá outras providências. Esta conquista é fruto das mobilizações da comunidade negra de Mostardas/RS e de apoiadores(as) que querem ver as desigualdades raciais serem transformadas em igualdade de oportunidades e reconhecimento da contribuição negra na construção social, econômica e cultural do município.

Mesmo que os relatos sejam de que ainda não há a efetivação, na prática, desta lei municipal, membros da comunidade quilombola vêm acionando o executivo municipal no sentido de garantir os direitos contidos nesta lei municipal. Segundo João Ramos,

O estabelecimento das redes de sociabilidade no interior da comunidade, com ex-moradores e com outras comunidades, permite que essa coletividade negra rural realize ações reivindicatórias, com a finalidade de garantir seu território, continuando suas atividades culturais, sociais e produtivas. (RAMOS, 2011, p.66-7).

Nesse sentido, as articulações, envolvendo a conquista e a efetivação dos direitos quilombolas, pretendem garantir o território onde reproduzem suas características produtivas, socioeconômicas e culturais. Nesta região, as redes de sociabilidade quilombolas convergiram para a criação de um Fórum de Comunidades Quilombolas, compostas pelos quilombos desta região litorânea do RS. Segundo relatos, nas reuniões mensais ou bimestrais, são realizadas discussões sobre os problemas comuns enfrentados pelas comunidades quilombolas e também articuladas ações em conjunto, no sentido de resolver estes problemas.

O acionamento da identidade enquanto remanescentes de quilombos vêm contribuindo para a efetivação de seus direitos, sobretudo, por meio da intermediação da associação quilombola como sendo uma representação coletiva

destes remanescentes de quilombos. A própria criação da associação quilombola dos Teixeiras está relacionada com a necessidade de conseguir se sustentar por meio do uso de seu território. No próximo item pode-se compreender como se deu a conquista desta terra por estas famílias de remanescentes de quilombos, possibilitando a manutenção de suas práticas até os dias atuais.

2.3 O legado da terra

Ao penetrar mais intensamente na perspectiva das famílias remanescentes de quilombos, faz-se necessário atentar para a importância histórica do processo de ocupação do local que, até hoje, é utilizado pelas famílias quilombolas para a reprodução de suas práticas.

Uma das importantes informações obtidas durante as entrevistas com membros da Comunidade Quilombola dos Teixeiras foi referente ao processo de obtenção do atual território do quilombo. Esta conquista se deu por conta do legado de terras e de instrumentos de trabalho agrícola deixado, por meio de testamento, para os(as) escravos(as) alforriados(as), que já ocupavam estas terras.

Assim como a comunidade quilombola da Casca, a comunidade quilombola dos Teixeiras também recebeu a terra que hoje trabalham como legado de grandes proprietários de terra da região. Durante a conversa realizada com o presidente da Associação Quilombola dos Teixeiras, Marcio Carneiro, foi apresentado uma cópia do testamento de Roza Thereza de Jesus. Roza, em seu testamento, declara-se filha legítima de Antonio Teixeira Baptista e de Thereza Maria de Jesus, todos naturais da Ilha de São Jorge, do arquipélago dos Açores, Portugal. Roza foi a última herdeira de Antonio Teixeira a falecer.

Foi relatado por Marcio e aferido por esta pesquisa que os testamentos dos irmãos solteiros Ana Thereza de Jesus (falecida em 1818), Manoel Teixeira Baptista (falecido em 1819) e Roza Thereza de Jesus (falecida em 1826) registram oficialmente a vontade de deixarem aos escravos, por eles(as) alforriados, o legado da terra já usufruída por eles(as).

No seguinte trecho do testamento de Roza Thereza de Jesus, ela afirma que

Declaro que possuo cinco escravos, José Nação Benguela - Thomaz Crioulo - Maria Benguela - Joana Crioula - Ignácia Crioula, as quais deixo libertas e com suas cartas feitas para meu testamenteiro entregá-las a seus respectivos donos. **Declaro que deixo dez braças de terras** de testada e seu comprimento, as quais o meu testamenteiro as entregará a cada hum

destes meus escravos que ficaram forros na Caieira. Declaro que as sessenta braças de terras que tocarão aos seis escravos do falecido meu irmão Manoel Teixeira Baptista que ficarão libertos, o meu testamenteiro as entregará do campo da Caieira e, fazendo esta repartição das dez braças a cada hum, o resto do dito campo da Caieira fica para todos os que tem carta da liberdade, tanto os meus como os de meus falecidos irmãos e para não poderem vender, ficando de pais e mais para filhos e o meu testamenteiro ter conta para eles não venderem. (Testamento de Roza Thereza de Jesus, p.2, 1826, grifo meu).

Pode-se observar que Roza Thereza de Jesus é bem explícita ao afirmar sobre as porções de terras que devem ser entregues a cada ex-escravo(a) seu e de seu irmão. Deixa claro também que, tanto os(as) seus(suas) escravos(as) quanto os(as) escravos(as) de seu irmão, passam a ter a carta da liberdade, tornando-se livres e forros. É interessante destacar também que o legado deixado por esta família proprietária de terras, no início do século XIX, teve o intento de fazer com que estes(as) ex-escravos(as) não vendessem a terra. Conforme relatos das entrevistas, as vias originais destes testamentos, que comprovam a propriedade da terra para os remanescentes de escravos(as), iam sendo passadas de mãos em mãos, sempre para o membro mais velho da comunidade quilombola dos Teixeiras.

Na análise do conteúdo do testamento de Ana Thereza de Jesus, esta declara possuir os(as) escravos(as) Francisco, Joaquim, Tomasia e Leonara. Já Manoel Teixeira Baptista declarou em seu testamento ser proprietário dos(as) escravos(as) João Pardo, Francisco Crioulo, Manoel Preto da Costa, Antonio Pardo (com 2 anos de idade), Rita da Costa de Guiné e Joaquina Crioula. A última herdeira a falecer, Roza Thereza de Jesus, declarou no testamento possuir a época os(as) escravos(as) José Nação Benguela, Thomaz Crioulo, Maria Benguela, Joana Crioula e Ignácia Crioula.

Em certo trecho do testamento, Roza Thereza de Jesus afirma:

Declaro que as casas e trastes e Benfeitorias e a Carreta que se achar fica para estes mesmos escravos e escravas que ficam libertos. Declaro que deixo quatro rezes de criar aos meus escravos a cada hum, e quatro a cada escravo do falecido meu irmão Manoel do que ficarão libertos. [...] Declaro que deixo aos escravos mais noventa e seis rezes e doze bois mansos e dez cavalos mansos e dez éguas de rodeio e cento e cinquenta ovelhas aos ditos acima libertos e declarados. (Testamento de Roza Thereza de Jesus, p.2, 1826).

Conforme os testamentos, o legado deixado para as famílias negras foi a porção de terra já utilizada pelos escravos, os instrumentos de trabalho agrícola e animais para criação e inclusive uma casa na “Freguesia de São Luiz de Mostardas”, atualmente região central do município de Mostardas/RS. Entre os benefícios do

legado estão também as cartas de alforria dos(as) negros(as) que ali trabalhavam e que ainda eram escravos(as).

A partir de relatos de moradores do Quilombo Teixeira foi possível perceber que, para eles, não há dúvida de que muitos destes bens, inclusive a casa no centro de Mostardas, foram retirados, perdidos ou nem mesmo chegaram a ser de fato usufruídos pela comunidade negra dos Teixeiras. A falta de instrução formal, a dificuldade de lidar com documentos e o interesse econômico de outros agentes locais contribuíram para que esta comunidade negra não acessasse todos os bens a que tinham direito, conforme testamento. A porção de terra onde hoje trabalham e residem é apenas uma parcela do que Ana, Manoel e Roza teriam deixado para os negros recém libertos.

Assim como no caso do legado de terras deixado às famílias remanescentes do quilombo da Casca (Mostardas/RS), o legado de terras deixado por Roza aos(as) negros(as) dos Teixeiras estavam destinados à manutenção e provimento alimentar de suas famílias. Era de desejo das legatárias que estas porções de terra não fossem vendidas e que fossem passadas de geração em geração, o que vem ocorrendo tanto no quilombola da Casca (LEITE, 2002) quanto na comunidade quilombola dos Teixeiras. O que destoa desta transmissão da terra entre os familiares remanescentes de quilombos são alguns fatos ocorridos durante a segunda metade do século XX nesta região.

Segundo relatos dos moradores do quilombo dos Teixeiras, o governo estadual do RS promoveu uma regulamentação das terras da comunidade quilombola dos Teixeiras e do Beco dos Colodianos, ambas em Mostardas/RS. Segundo o Diagnóstico Rural Participativo – DRP, realizado pela EMATER/RS na comunidade quilombola dos Teixeiras em 2002, houve a regularização das áreas utilizadas pelas famílias quilombolas no ano de 1963 e, em seguida, a venda de algumas partes do território quilombola para pessoas de fora da comunidade negra rural. (EMATER/RS, 2002, p.12). Após esta regulamentação das terras, as áreas que antes eram de uso comum, foram divididas entre as famílias, atribuindo-se a cada uma delas títulos de propriedade individualizados (RUPERT, 2005, p.96).

Esta regularização das terras assegurou às famílias a garantia da propriedade territorial individualizada, mas fez com que houvesse perdas territoriais com relação à área original destinada aos remanescentes dos quilombos (RUPERT, 2005, p.97). Dessa forma, esta política fundiária promovida pelo governo do estado, mesmo

garantindo “um mínimo” de terras aos quilombolas, agiu no sentido de estimular a fragmentação de um sentido de comunidade que antes era mais coletivo, além de colaborar com a perda de parte das terras legitimamente herdadas por estes remanescentes de quilombos.

Ainda com relação a questões envolvendo terra e poder, houve relatos de vários(as) entrevistados(as) afirmando que, durante a década de 1990, algumas famílias da comunidade dos Teixeiras foram “convencidas” a vender parte das terras que lhes cabiam. Conforme os relatos, houve tentativas de convencimento das mais sorrateiras, na qual estes agentes políticos, interessados na compra da terra quilombola, se aproveitavam da falta de conhecimento dos remanescentes do quilombo, no que se refere às leis e aos valores do mercado fundiário.

Além disso, supostas benfeitorias urbanas feitas na cidade de Mostardas, e que ainda não existiam na área rural, eram usadas como argumentos para convencerem as famílias quilombolas a irem morar na área urbana e a saírem de seu território. Algumas famílias venderam suas terras e foram morar na área urbana de Mostardas. Porém, segundo os relatos, houve um rápido arrependimento destas famílias com relação à venda de sua terra e, logo, já perceberam que tinham sido vítimas de uma negociação que só lhe causava prejuízos.

Foi relatado que um agente político influente na região, que também estimulou a venda das terras quilombolas, teve acesso aos testamentos originais da comunidade dos Teixeiras e levou-os para “análise” na cidade de São José do Norte/RS. Depois de passarem alguns anos desaparecidos, estes testamentos foram encontrados na cidade de Porto Alegre/RS, no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Atualmente a comunidade possui as cópias dos testamentos dos três irmãos e as vias originais continuam no referido Arquivo Histórico.

Conforme os relatos, no fim da década de 1990 e início dos anos 2000, começaram acontecer transformações mais significativas no que se refere às melhorias infra-estruturais na comunidade e ao acesso às políticas públicas na área rural. As conquistas desta comunidade após a formação da associação quilombola aumentaram e vêm contribuindo, não só para a manutenção das famílias em seu território, mas também para impulsionar o aumento da auto-estima ao se identificar enquanto quilombola.

Como afirma Leite (2002) a terra é referência identitária no sentido de ser o lugar de projeção do passado e também onde se tecem constantemente os laços

entre os antepassados mortos e os vivos. Dessa forma, a terra, para as comunidades negras rurais, é mais que uma fonte de recursos, faz parte de todo o conjunto sociocultural e identitário da comunidade. Mas é destaque também a importância que a terra possui na manutenção econômica e alimentar destas famílias. Segundo Ilka Leite, a terra “é também a fonte principal de recursos necessários para o sustento das famílias. É o lugar onde se investiu e se investe trabalho e de onde se tira o alimento que viabiliza a permanência das famílias e a sucessão da vida.” (LEITE, 2002 p. 200).

As re-significações identitárias quilombolas têm, na relação com a terra, um importante fator agregador. No caso da comunidade dos Teixeiras é possível afirmar que a relação destas famílias com a terra tem significados que transcendem a dimensão do sustento material. A ancestralidade compartilhada e o sentido de identificação comunitária possibilitam a existência de redes de sociabilidades, que são reforçadas pelas transformações ocorridas nas identidades quilombolas.

Para compreender melhor estes aspectos identitários dos(as) remanescentes de quilombos, re-significados na relação com os não-quilombolas, é apresentado no próximo capítulo as análises das entrevistas realizadas com moradores(as) do quilombo dos Teixeiras. São apresentadas também as análises das entrevistas com pessoas envolvidas na manutenção das práticas culturais negras e quilombolas, relacionadas com o Bem Viver Quilombola.

3. A ECONOMIA QUILOMBOLA DO SUSTENTO: AGRICULTURAS, FESTAS, TECELAGENS E DEVOÇÃO

*“Eles acham que são espertos, mas a gente é mais esperta que eles!”
(Sara Maria, 29/09/15).¹⁵*

A vida no meio rural possui especificidades distintas das rotinas urbanas. A região onde está localizado o município de Mostardas tem características rurais que demarcam culturalmente as práticas familiares, tanto dos(as) agricultores(as) quilombolas como dos(as) não quilombolas. As atividades realizadas para manutenção e provimento das famílias de pequenos(as) agricultores(as) que vivem no ambiente rural estão normalmente relacionadas à agricultura e à pecuária. Mas as relações políticas, socioeconômicas e culturais na região de Mostardas também estão marcadas pelas diferenciações por conta do construto social “raça”.

É preciso estar atento às diferenciações social e historicamente construídas entre os(as) pequenos(as) agricultores(as) da região de Mostardas auto e socialmente identificados como negros(as), e os(as) pequenos(as) agricultores(as) da região considerados “brancos”, ou “não-negros”. Estas diferenciações podem ser vistas nas segregações geográficas existentes entre “negros” e “brancos”, às quais relegaram os(as) agricultores(as) negros(as) a uma situação de separação da convivência social com pessoas de “outra cor”.

Estes fatores contribuíram para que existam significativas diferenças entre os modos e estratégias para manutenção e sustento dos(as) agricultores(as) negros(as), se comparado aos outros(as) pequenos(as) agricultores(as) da região. Isso se dá porque os laços comunitários tecidos e re-significados pelos(as) famílias quilombolas são permeados por atividades culturais, religiosas, econômicas e

¹⁵ A tecelã e agricultora falando no contexto local de conflitos de terras.

sociais bastante singulares. As estratégias de vida para a manutenção do quilombo dos Teixeiras, assim como de outras comunidades negras rurais da região, passam por práticas como a pequena agricultura e pecuária para auto consumo, as relações de trocas materiais e simbólicas entre vizinhos e parentes, a realização de festividades com temáticas negra e/ou religiosa, entre outras.

As formas de sustento das famílias que residem em áreas rurais têm uma função importante para que as famílias consigam manter-se em seu território. Tanto as práticas agrícolas quanto a pecuária são atividades que estimulam a economia das pequenas cidades e são as principais fontes de renda das famílias que vivem em áreas rurais. As festividades organizadas pelas comunidades quilombolas e as cerimônias religiosas, normalmente em louvor a Nossa Senhora do Rosário, também colaboram decisivamente na composição da identidade destas comunidades rurais negras. Estas festas e cerimônias fazem parte também da vida das famílias não quilombolas, já que nestes eventos sociais organizados pelas famílias negras existem encontros e trocas culturais de todos os tipos.

Ao tratarmos de comunidades rurais que tem como especificidade cultural se auto identificarem enquanto quilombolas, enquanto negros(as), (“os *negros dos Teixeiras*”, “a *negrada dos Teixeiras*”) e serem remanescentes quilombos, é preciso compreender como se dá o sustento e manutenção dessas famílias em seu território. Conforme o depoimento do Presidente da Associação Quilombola dos Teixeiras, Marcio Carneiro, a população idosa residente nos quilombos dessa região peninsular do RS vem aumentando, na comparação com outras faixas etárias. Muitos destes(as) idosos(as) conquistaram o direito a se aposentar como agricultores(as), servindo como importante renda em dinheiro, muito útil no sustento da família. Com essa renda mensal fixa e mais o complemento alimentar da produção para auto consumo, estes(as) idosos(as) conseguem suprir suas necessidades e se manter com menos dificuldade no território quilombola.

Ao longo das entrevistas foi possível perceber que na comunidade dos Teixeiras o sustento material mensal da maioria das famílias se dá pela combinação das rendas provindas da aposentadoria pelo INSS, pela prática da agricultura, pequena pecuária e, em menor grau, pela tecelagem. Mas para que se possam compreender de maneira mais aprofundada as perspectivas para a continuidade das famílias negras no território da comunidade Teixeiras, será apresentado nas

próximas páginas algumas considerações sobre as estratégias quilombolas para manutenção e sustento.

3.1 Agricultura: o sustento nas relações ou as relações de sustento

Uma das características mais marcantes e recorrentes de uma comunidade negra rural é sua relação íntima com o campo, com a agricultura. Os usos da terra são referenciados aos tempos mais remotos, aos seus antepassados. Não é diferente no caso das comunidades negras localizadas em vários trechos da porção de terra entre a Laguna dos Patos e o Oceano Atlântico, no litoral do Rio Grande do Sul.

A agricultura é a atividade econômica mais desenvolvida nesta região do RS, ao longo dos municípios de São José do Norte, Tavares, Mostardas e Palmares do Sul, tanto entre descendentes de açorianos quanto entre os descendentes de africanos. Nesses municípios, sobretudo em Tavares e Mostardas, é possível encontrar comunidades quilombolas oficialmente registradas nos órgãos do Estado, que se organizaram para reivindicar seus direitos e melhorar a situação de vida das famílias negras.



Figura 2: Foto da placa que identifica a entrada para a comunidade, às margens da BR 101. (Arquivo pessoal do pesquisador, 29/09/2015)

O início da ocupação do atual território quilombola remonta, pelo menos, ao período final do século XVIII. O legado de terra deixado aos “negros do Teixeiras” recém alforriados é do início do século XIX. Desde então, estas famílias que viviam

no quilombo necessitaram se valer de estratégias para manter seu sustento. Ao perguntar sobre como sua família faz para se sustentar no quilombo o presidente da associação quilombola dos Teixeiras, Marcio Carneiro, afirma de forma segura que é:

Por meio da agricultura. Meu pai já era da agricultura, andou trabalhando fora uma época, mas ligado a agricultura também. Minha família aqui é no plantio de arroz, cria umas cabeçinhas de gado, umas cabeças de porco, é daí que a gente tira o nosso sustento. A gente tira o ganho em cima da propriedade mesmo aqui que nós temos. (Marcio, 28/09/2015).

O fato de esta família conseguir se sustentar trabalhando na própria terra demonstra certo grau de autonomia destas pessoas. Esta autonomia por meio do trabalho na própria terra acontece na maioria das famílias desta comunidade. Porém, a família de Marcio é umas das poucas que conseguem realizar de forma permanente o cultivo do arroz. Mesmo que o território da comunidade dos Teixeiras seja em uma região considerada “úmida”, ou seja, boa para o plantio do arroz, é uma menor parte das famílias dos Teixeiras que cultiva este grão. Ao perguntar se não é todo mundo do quilombo Teixeiras que planta o arroz, Marcio afirma que “Não, aqui nos Teixeiras deve ser umas doze famílias eu acho, por aí.” (Marcio, 28/09/2015). Para ter uma noção da proporção de famílias que plantam arroz perante o total de famílias que residem no quilombo Teixeiras, pergunto ao Marcio quantas famílias tem no quilombo Teixeiras. Sua resposta é “Noventa e poucas. Gira entorno de mais de noventa. Noventa e seis.” (Marcio, 28/09/2015).

Segundo o próprio Márcio, as famílias da comunidade quilombola que trabalham no cultivo do arroz em suas próprias terras são uma minoria, por volta de doze famílias, num total de noventa e seis famílias. Ainda que muitas pessoas da comunidade trabalhem no plantio do arroz, elas não são os proprietários da produção, e acabam trabalhando como empregados nas plantações dos proprietários de terra vizinhos ao quilombo.

Um dos motivos apontados para que o plantio predominante no quilombo não seja o arroz é porque este cultivo exige um maior investimento em tecnologia e maquinários. Seu José lembra que: “Esses computadores hoje atinge muita coisa né. A agricultura também envolve muita tecnologia... Já foi aquele tempo que era só jogar ali e plantar. A gente vai lá nas plantas e é as mesmas plantas...” (José, 28/09/15).

Seu José tem uma longa história na agricultura, junto à sua esposa e filhos(as), ele viu a tecnologia chegar às práticas agrícolas. O que antes era feito de modo bastante simples, atualmente pode ser feito de uma maneira que produza uma quantia bem maior do grão, mesmo que, como disse seu José, pareçam as mesmas plantas. Marcio complementa a explicação falando das diferenças entre os modos de plantar ao longo do tempo e sua relação com a tecnologia.

Porque o jeito de plantar arroz. Esse arroz, parece o mesmo arroz. Só que tem detalhes que de primeiro o agricultor que nem o meu pai não dava bola, e hoje em dia a gente tem que dar. Ele dizia aí que se conseguisse cem por quadra era muuuito bom, hoje o cara colhe trezentos. Tem que colher trezentos para ficar bom. (Marcio, 28/09/15).

Para seu José, as plantas parecem as mesmas, mas a rentabilidade por área é bem maior atualmente. Marcio explica que isso ocorre porque atualmente existem melhores condições técnicas e maior informação sobre como se ter uma boa produtividade no plantio do arroz. São esses detalhes, no qual Marcio se referiu, que fazem com que a produção agrícola aumente e possibilite maiores rendimentos.

As famílias que trabalham numa agricultura voltada para a venda regular e em maior escala necessitam estar atentas às mudanças tecnológicas e às diferentes possibilidades de produzir mais, com mais qualidade.

E essa questão dessa troca de saberes é um empoderamento dessas comunidades, na formação, a capacitação dessas pessoas que hoje trabalham muito, e que muitas vezes o fruto de seu trabalho, o preço que é ofertado muitas vezes é inferior ao custo para produzir. Então essas questões elas são importantes até do ponto de vista de estabelecer essa rede em que eles também vão poder ter um preço justo, a partir daquilo que é resultado de seu esforço. (Ubirajara, 06/11/2015).

Ubirajara Toledo, secretário-geral do Instituto de Assessoria à Comunidades Remanescente de Quilombos - IACOREQ, lembra que os saberes aprendidos que estão relacionados ao plantio do arroz e o aprendizado das tecnologias envolvidas neste processo de produção fazem parte do empoderamento destas famílias quilombolas. As melhores condições tecnológicas de trabalho facilitam que estes(as) produtores(as) consigam praticar melhores preços e conseguir melhores condições para comercialização.

Percebem-se, no caso da família Carneiro, que as buscas por melhores situações de bem viver quilombola passam pela aquisição de conhecimento técnico na área produtiva relacionada ao cultivo do arroz. Não só conhecimento, mas também aquisição de máquinas agrícolas que facilitem o trabalho e propiciem a geração de renda. É interessante pontuar que a Associação Quilombola possui um

trator e um silo de armazenamento do arroz que são de uso comunitário, podendo ser utilizado por qualquer membro da Associação Quilombola. Estes equipamentos agrícolas de maior porte e maior custo foram adquiridos por meio de programas sociais federais específicos para os(as) agricultores(as) das comunidades quilombolas.

Portanto, as ações afirmativas relacionadas à melhoria das condições de vida das comunidades remanescentes de quilombos vêm sendo fundamental para que as famílias quilombolas tenham mais oportunidades de gerar renda e se sustentar com o fruto de seu próprio trabalho. Muitas famílias do quilombo Teixeira só têm acesso aos equipamentos agrícolas comunitários, demonstrando assim que a ação afirmativa cumpre papel importante ao possibilitar que estas famílias desenvolvam seu trabalho no cultivo do arroz, por exemplo.

A família Carneiro é uma das famílias do quilombo Teixeira que utiliza como estratégia de sustento a produção e venda de arroz, trabalhando em sua própria terra, propiciando uma geração de renda maior do que se trabalhasse como “empregado” para outros plantadores. Ao longo dos últimos anos a família Carneiro vem conseguindo a melhora das condições de vida e de trabalho por meio do cultivo do arroz.

O seguinte diálogo familiar representa um pouco desta ascensão social conquistada nos últimos anos. Ao perguntar sobre as máquinas usadas por eles na plantação, a família acaba por explicitar sua percepção de melhora das condições econômicas e de uma ascensão social, nas seguintes palavras: “Nós temos três trator. Tem uma ceifa ali. Plantadeira também, o Marquinho comprou uma nova. Graças a Deus, pelo o que nós era, nós não temos lá embaixo na escada. Porque é uma escadinha né...” (José, 28/09/15).

Seu José explica que hoje em dia a sua família já tem condições econômicas de adquirir melhores equipamentos de trabalho para a agricultura, o que não era possível antes. Essa melhora nas condições econômicas é apresentada por seu José com uma analogia a “uma escadinha”, onde o intento é subir os degraus, melhorando de situação econômica. É assim que seu José explica sua percepção da ascensão social da família.

Mas sua esposa o adverte, em tom descontraído, dizendo “Ele tá achando que ele tá bem...” (risos) (Osvaldina, 28/09/15). No mesmo instante seu José já deixa mais claro ao que se referia, dizendo: “Não é estar bem, mas nós temos numa

escadinha. Para o que era? Não brinca! A fase que nós atravessemos...” (José, 28/09/15).

Um passado de graves dificuldades econômicas é um relato comum de ser ouvido naquela comunidade. Seu José argumenta que, comparado a outras épocas da vida, atualmente a situação familiar é confortável. As fases de maior dificuldade serviram de aprendizado para o futuro, como nos diz Marcio, “Eu não me queixo. A gente aprende com a fase ruim. A gente jamais pode esquecer das fases ruins. A fase ruim foi feita para a gente não errar de novo ali.” (Marcio, 28/09/15).

A noção clara de melhora nas condições de vida e de trabalho, expressa por seu José, nos remete a uma possibilidade de ascensão social pelo trabalho, já que há algumas décadas essa família investe seu trabalho na agricultura. A fala de Marcio demonstra a aquisição de experiência a partir da superação dos momentos de maiores dificuldades.

É interessante também apontar a ressalva de dona Osvaldina, que alerta o marido no sentido de deixar claro que a família não está rica, não está “*bem de vida*”. Seu José concorda, mas permanece usando a comparação com outras fases e épocas da própria família para afirmar que nos últimos anos houve uma ascensão social considerável, uma “*subida na escadinha*” da vida social.

Em meio às conversas, quando seu José explicava sua relação com a agricultura, a dona Osvaldina lembra que “*antigamente, no início, a gente plantava plantas de seco*”, e “*só depois que plantamos no molhado*.” Ela explica que, no início da vida, o sustento vinha das plantas que se desenvolvem em terreno seco, onde necessita de menos tecnologia e investimento, se comparado as plantas que preferem terreno molhado. O fato de sua família passar a plantar arroz, cultura esta do “*molhado*”, significa uma melhora nas condições econômicas. Isso porque não é qualquer família quilombola que consegue gerar renda no cultivo do arroz, por conta dos diversos investimentos necessários. Esta fala da dona Osvaldina demonstra a percepção de uma mudança de situação social, uma ascensão devido ao fato de que, deixar de se sustentar com a renda do plantio no seco, e passar a se sustentar com a venda das plantas do molhado só foi possível porque houve uma melhora nas condições de investimento familiar, houve “*uma subida na escadinha*”.

Em vários relatos é possível perceber que os(as) entrevistados(as) quilombolas adultos(as) demonstram satisfação nas mudanças ocorridas nas últimas duas décadas. Questões como ascensão social, diminuição do racismo,

oportunidade de estudos e acesso à saúde são itens freqüentemente relatados como sendo mudanças significativas ocorridas no quilombo Teixeira. Mas é comum o relato também da necessidade de manter e aprofundar essas conquistas, de continuar avançando no sentido da igualdade racial e da representação política institucional mais fidedigna com relação à composição da pluralidade étnica do Brasil.

As famílias que dedicam grande parte do seu tempo de trabalho para a realização de todo o processo produtivo do cultivo do arroz também produzem outros alimentos, nos usos familiares da sua terra. Estes outros alimentos estão destinados a abastecer a família produtora e, uma parte desta produção pode ser direcionada para a alimentação dos animais de criação. Por exemplo, a família Carneiro produz milho para auxiliar na alimentação dos animais criados por eles. Ao ser questionado sobre as outras culturas plantadas, Marcio cita os produtos mais plantados: “Feijão, batata, cebola, milho, nós plantamos bastante milho, porque a gente cria bastante porco né, daí precisemos de bóia pros porco, pras galinhas. Depois do arroz a quantia em área que nós mais plantemos é o milho.” (Marcio, 28/09/2015). Seu José confirma o que disse Marcio, citando os produtos plantados e seu uso, dizendo que é a “Cebola, feijão, batata... mas é pouca coisa. É pro consumo da casa só.” (José, 28/09/2015).

A produção do milho serve de alimentação para os animais que serão vendidos ou consumidos pela família, o que faz com que se diminuam os custos com a alimentação dos porcos e galinhas. Artigos alimentares como feijão e batata servem para a alimentação da própria família, para o auto sustento. A cebola, segundo os entrevistados, tem sido plantada em quantidade menor nos últimos anos, por conta da dificuldade de conseguir preços de venda que compensem os custos de produção. São nas circunstâncias de dificuldade econômica que as práticas de auto consumo mais colaboram na autonomia e segurança alimentar de quem a pratica. Segundo o relatório de pesquisa “A Produção para Autoconsumo no Brasil, uma análise a partir do Censo Agropecuário 2006”,

Os agricultores que são capazes de produzir os alimentos e as matérias-primas usadas para seu consumo ou dos animais da unidade produtiva diferenciam-se das outras unidades porque não dependem integralmente de insumos externos para levar a termo o seu processo de produção, que pode tanto satisfazer as necessidades de uso próprio como servir para a troca, na forma de excedentes comercializáveis ou mesmo intercambiáveis. (IPEA, 2013, p. 13).

A produção do milho na família de Marcio Carneiro serve de alimento para os animais da unidade produtiva, diminuindo a necessidade de compra de ração para os porcos e galinhas. Perante o contexto de dificuldade em produzir para comercialização, a produção para auto consumo pode acabar sendo fundamental para suprir as necessidades das famílias no território quilombola. E em momentos de abundância de alimentos, é possível comercializar este excedente de produção, gerando renda e colaborando no sustento familiar.

Com relação à autonomia dos pequenos agricultores, o estudo do IPEA indica o auto consumo como uma estratégia de diversificação da produção, servindo como uma espécie de renda não monetária que colabora na estabilidade socioeconômica das famílias. Estas práticas proporcionam às famílias maior autonomia na escolha de estratégias para enfrentar situações adversas. (IPEA, 2013, p.14).

Nas falas dos(as) agricultores(as) quilombolas aparecem referências aos cultivos destinados ao auto consumo. O plantio para o próprio provimento alimentar e a criação de pequenos animais é muito comum na comunidade dos Teixeira. Esta prática ocorre também nas residências onde a agricultura é voltada para a comercialização permanente e regular. Esta produção para auto consumo se caracteriza por se propor a cultivos mais diversificados, feito em menor escala e também porque as sobras desta produção podem ser vendidas em feiras livres e de outras formas de venda direta ao consumidor.

Conforme afirmaram todos(as) os(as) entrevistados(as), na comunidade dos Teixeira existe o predomínio da prática para o auto consumo, direcionada à atender as necessidades alimentares da família. Essa produção envolve uma diversificação de plantios e tem como característica ser em pequena escala e não ter uma regularidade exata. Estas características fazem com que seja mais difícil se inserir a produção quilombola no mercado tradicional, que exige certa regularidade e padronização da produção.

Ao perguntar para a dona Janete e dona Sara Maria sobre como conseguem viver, se sustentar e se manter no quilombo, a resposta soa como uma obviedade para aqueles que trabalham com a terra “desde sempre”. Janete afirma que “É plantando. Vendemos feijão, aipim, batata...” (Janete, 29/09/2015). A dona Sara Maria confirma a explicação de sua irmã Janete, quando perguntada sobre como se faz para se sustentar e se manter no quilombo. Sara Maria explica que:

É plantando. Feijão e aipim é o que a gente vende mais. E batata também. Batata é uma coisa que tem que vender porque a batata apodrece. Chega uma época que ela não presta mais. Então tu tenta tirar naquelas temporadas de praia... Eu tiro tudo. Eu fico sem nada. (Sara Maria, 29/09/2015).

A agricultura para auto sustento propicia uma diversidade e abundância de alimentos para a família e ainda possibilita a venda da produção que não é consumida. As negociações que ocorrem, perpassam o dia a dia desta família, e o sustento vai se dando nessas relações de produção de alimentos e de comercialização das sobras.

Sara Maria segue dando pistas de como as negociações ocorrem. Explicando de forma bem à vontade, ela relata como acontece. “Chega época aqui, essa minha irmã tem um pé de figueira aqui. O pessoal já chega em nós: ‘tem figo?’ ‘Tem.’ ‘Ah então me traz um cento, traz dois cento, traz três cento’. Assim nós negociemos.” (Sara Maria, 29/09/2015).

Quando a produção para o sustento familiar supera as necessidades alimentares, acontece uma “sobra” de produtos. Este excedente é revertido em dinheiro por meio de comercializações. Este excedente de produção é colocado em negociação nos espaços públicos, feiras ou ainda as demandas por certos produtos chegam à própria casa das produtoras, por meio de recados e visitas.

Algumas culturas plantadas pela dona Sara Maria são típicas de terreno seco. Dona Sara Maria se lembra da necessidade de cuidar das “*plantas de seco*” para não deixá-las em contato com muita água, como é o caso do aipim¹⁶. “O aipim eu já vendo na praia e vendo aqui em Mostardas, porque o aipim também é uma coisa muito boa, mas depende da chuva. Se vem muita chuva a terra baixa e não adianta.” (Sara Maria, 29/09/2015).

Em muitos casos, quem trabalha com agricultura depende do clima para ter uma boa colheita. O excesso de água prejudica algumas plantas, como é o caso do aipim. Sempre há a possibilidade de virem grandes quantidades de chuvas ou outros fenômenos climáticos que atrapalhem a produção dos alimentos. Segundo os entrevistados, existem alguns animais, considerados como pragas para as plantações, que também prejudicam a produção agrícola no território quilombola.

A estratégia utilizada pelas irmãs Sara Maria e Janete para sua manutenção no quilombo é entorno do plantio, consumo e venda dos alimentos cultivados. São

¹⁶ Também conhecido em outras regiões do Brasil como mandioca ou macaxeira.

nas relações com os não-quilombolas que estas vendas acontecem, em espaços de comercialização conquistados pela insistência e pela auto-identificação enquanto produtoras quilombolas. Em outras palavras, a auto-identificação e o reconhecimento da sociedade que estas produtoras são remanescentes de quilombos foram fundamentais para a conquista de situações de bem viver quilombola. O tratamento com as produtoras quilombolas, que antes era de descaso e discriminação negativa, atualmente já tem sido de mais respeito e consideração pelo trabalho dos remanescentes de quilombos.



Figura 3: Foto do Quilombo Teixeira. À esquerda, o prédio da Unidade Básica de Saúde dentro do Quilombo dos Teixeiras. Ao fundo, campo para cultivo e pastagem de animais. (Arquivo pessoal do pesquisador, 29/09/2015).

A manutenção das famílias quilombolas em seu território e o sustento por meio do uso da terra são conquistas importantes conseguidas por essas comunidades. Muito antes da chegada dos produtos químicos ao meio rural, as famílias de agricultores(as) se utilizavam de diversos métodos para cuidar, nutrir e proteger os cultivos. Os relatos obtidos pelos entrevistados dizem que estes métodos utilizados em outras épocas ainda são utilizados na produção agrícola, mesmo que atualmente seja em menor número. A relação de aprendizado exercida com os antepassados propicia a manutenção de alguns saberes tradicionais quilombolas, que colaboram no sustento e manutenção destas famílias. Este sustento não é apenas relacionado aos bens materiais. Trata-se também de manter algumas práticas culturais e religiosas que possuem um poder simbólico muito grande para a comunidade quilombola.

3.2 A relação com a terra, com as festas e com a Nossa Senhora do Rosário

A agricultura praticada pelas comunidades quilombolas não são apenas séries de relações mecânicas de plantio e colheita. As formas de cultivo quilombola têm relações com os astros, com as fases da lua e, segundo relatos, a crença e a fé também atuam decisivamente para a manutenção da vida no quilombo, colaborando na conquista de uma situação de bem viver quilombola.

Ao perguntar aos membros da família Carneiro se é comum que as pessoas da comunidade Teixeiras façam uso de estratégias ligadas à fé para ajudar na manutenção familiar, como por exemplo, benzeduras, simpatias e etc., Marcio afirma que “A gente usa a fé. Para a lagarta a mãe faz... É uma espécie de fé né. Umas benzeduras.” (Marcio, 28/09/2015). Dona Osvaldina informa que “Aqui faziam... Ainda faz. Aqui tem benzedura ainda. Tem gente que faz. Para a lagarta no milho... Não sei quem ensinou a mãe, ai eu faço, só em casa, pra mim eu faço. Aqui em casa sim.” (Osvaldina, 28/09/2015). No intuito de esclarecer melhor a função da benzedura na plantação de milho, Marco explica que a benzedura é feita “quando a plantação está cheia de lagartas. Daí a lagarta sai do milho”. (Marcio, 28/09/2015). Dona Osvaldina confirma o relato do filho Marcio e complementa a explicação sobre a lagarta, dizendo que a benzedura é “pra ela (lagarta) sair. Por que ela toma conta. O certo é benzer antes de chegar, como se fazia antes... Mas eu faço assim, quando tem bastante no milho eu faço”. (Osvaldina, 28/09/2015). Sobre o método empregado, dona Osvaldina diz que “sim dá uma melhorada”. (Osvaldina, 28/09/2015). Mas seu José complementa a explicação, deixando claro que o mais importante para que a benzedura funcione do modo esperado é ter fé. “Tem que ter a fé. Tem que ter fé. Senão tiver fé não adianta. Pra tudo que é coisa”. (José, 28/09/2015).

Dona Osvaldina relata sobre o uso da fé na agricultura, falando que “de primeiro diz que usavam muito né. De primeiro usavam muito a fé para plantar. Mas sempre tem. A gente tem aquela fé que dá...” (Osvaldina, 28/09/2015). As crenças nos poderes espirituais continuam sendo importantes meios para se alcançar sucesso nos plantios e na conseqüente provimento familiar. Sobre o uso mais especificamente das benzeduras, dona Osvaldina afirma que na comunidade dos Teixeiras “de primeiro tinha muito mais gente que fazia... Até tem ainda, mas pra benzer tinha bem mais. Quando sumia um animal, um porco, se fazia também...”

mandava aparecer... e quase sempre aparecia. Aparecia. Com fé aparecia.” (Osvaldina, 28/09/2015).

Conforme afirmam Marcio e dona Osvaldina, as benzeduras são utilizadas para o combate à animais que atrapalham o desenvolvimento das plantações, como por exemplo, as lagartas, e também para encontrar animais que estavam perdidos de seus donos. Estas estratégias ligadas à espiritualidade são utilizadas na comunidade dos Teixeiras e em outras comunidades quilombolas e são mecanismos fundamentais para alcançar situações que se aproximem de um bem viver quilombola.

Para que as benzeduras e as promessas tenham êxito é fundamental que aquele(a) que faz o pedido, promessa ou benzedura tenha fé, tenha uma forte crença de que os desejos e pedidos serão alcançados. Segundo os relatos dos membros desta comunidade, tão ou mais importante que os ritos a serem realizados (benzeduras, danças, cantigas, rezas, entre outros), é a necessidade de existência de uma forte fé no objetivo a ser alcançado.

Marcio, ao perceber que a conversa estava transitando por assuntos relacionados à espiritualidade, fez questão de explicar que “dentro da comunidade nós temos evangélicos, católicos, tem uma igreja evangélica que é antiga também. Tem outra igreja que é mais nova... Mas também é dos evangélicos... Deus é amor é dos evangélicos também né...” (Marcio, 28/09/2015). Além dessas elencadas por Marcio, foi identificada durante as observações realizadas no Quilombo dos Teixeiras que dentro do território da comunidade quilombola existe também uma igreja do grupo religioso neo-pentecostal Assembleia de Deus. Esta pluralidade de crenças e religiões na comunidade quilombola dos Teixeiras demonstra a diversidade religiosa e os hibridismos acontecidos com relação às manifestações de fé desta população negra rural.

A espiritualidade herdada das origens africanas continua fazendo parte da vida de muitas famílias quilombolas, ao participarem de atividades ligadas às religiões de matriz africana na região. As religiões católicas e evangélicas também são partes importantes da fé e religiosidade de diversas famílias do quilombo dos Teixeiras. A complexidade das relações sociais e raciais ocorridas na região de Mostardas colaborou para que exista uma interessante mistura entre os ritos e crenças da religião católica e das religiões de matriz africana (RAMOS, 2011, p.

117), e ainda com um avanço híbrido na direção religiosa, por conta do aumento da ocorrência de templos de religiões neo-pentecostais.

Segundo informações obtidas nas entrevistas com membros da comunidade dos Teixeiras, nos últimos anos, os lugares destinados aos cultos das religiões neo-pentecostais têm sido mais comuns nas comunidades quilombolas e a crença na religião católica é também citada nas entrevistas. Seu José explica sobre o funcionamento da capela católica que está construída dentro do território do quilombo, dizendo que, “nós também temos padres que vem todo mês. Nós temos uma capela dentro da nossa comunidade. Vocês viram ali a capela? A nossa aqui é da Nossa Senhora do Rosário. Todos os primeiros sábados do mês de tarde o padre vem ali. Aí nós se reunimos ali.” (José, 28/09/2015).

Seu José fala sobre a religiosidade popular de influência católica, demonstrando sua proximidade com tais práticas, informando a periodicidade das missas e lembrando que no quilombo dos Teixeiras a fé é muito forte na figura da Santa negra Nossa Senhora do Rosário. Como aponta a pesquisadora Fábria Ribeiro, em seu artigo “O cristianismo no contexto da diáspora e a formação do catolicismo popular no Brasil”, houve “uma penetração das devoções religiosas nas fazendas, em áreas distantes das vilas” (RIBEIRO IN: LOPES, 2011, p. 70).



Figura 4: Foto da Capela de Nossa Senhora do Rosário na manhã do segundo dia da Festa de Nossa Senhora do Rosário. Momento de realização da missa. (arquivo pessoal do pesquisador, 09/01/2016).

Ao falar das diversas irmandades destinadas a devoção de santos negros, como os casos das irmandades de São Benedito, de Santa Efigênia e de Santo Elesbão, a pesquisadora afirma que no Brasil “A identificação dos escravos com os santos pretos incentivou o surgimento de diversas irmandades em sua homenagem,

porém, tais devoções jamais suplantaram a popularidade de Nossa Senhora do Rosário”. Ainda segundo Fábria Ribeiro, as irmandades “propiciaram aos cativos movimentarem-se e buscarem estratégias de sobrevivência” (RIBEIRO IN: LOPES, 2011, p. 66) em meio às opressões culturais sofridas. Para a pesquisadora “essas associações ofereceram espaço para a reunião de grupos étnicos diferenciados que se integraram, criando fortes laços identitários e de sociabilidade sob o manto da devoção cristã”. (RIBEIRO IN: LOPES, 2011, p. 70).

A devoção a Nossa Senhora do Rosário é, quem sabe, a mais significativa das características da comunidade Quilombola dos Teixeiras, mesmo que muitos(as) destes(as) devotos(as) não se considerem católicos(as) e nem participem dos ritos católicos. Além da relação de devoção individual que cada morador da comunidade tem com a Santa, existe uma prática coletiva e comunitária, realizada há muitos anos, que está relacionada ao pagamento de promessa a Nossa Senhora do Rosário. Esta prática é conhecida pelo nome de Ensaio de Pagamento de promessa para Nossa Senhora do Rosário¹⁷, ou ainda pelo nome de origem africana Quicumbi¹⁸.

Autor de trabalhos acadêmicos que tratam sobre as festividades político religiosas quilombolas na região, o pesquisador João Ramos afirma que

O “Ensaio de Pagamento de promessa” pode ser compreendido como uma das expressões do território étnico da região e, além disso, como uma forma de congregação, como relatado por algumas pessoas. [...] A atividade também pode ser compreendida como uma forma de reunião, um encontro entre parentes e amigos distantes. (RAMOS, 2011, p.107).

Esta congregação entre parentes e amigos, como é o caso das festividades relacionadas a Nossa Senhora do Rosário, tem grande significância para a formação da identidade das comunidades quilombolas da região. Estas expressões étnicas realizadas na atualidade remetem-se à ancestralidade negra e ao território utilizado pelas famílias para manter a sua reprodução social, econômica e cultural.

Quando algum(a) morador(a) faz uma promessa à Santa e é atendido seu pedido, é necessário que se faça o pagamento dessa promessa. Esse pagamento

¹⁷ Este tema será mais bem detalhado no decorrer deste capítulo.

¹⁸ Conforme Lobo (2010) “Para os membros da Irmandade do Rosário de Tavares o Ensaio faz parte da *linguagem dos quicumbis*, que são os primeiros a chegar às terras (da região) de Tavares, os ancestrais escravos, trazidos compulsoriamente dos *reinos da África*. [...] O termo quicumbi também aparece em outras comunidades quilombolas da região em versões próprias (cacumbi, cucumbi, ticumbi)”. (LOBO, 2010, p.21).

de promessa é realizado de forma coletiva, organizado(a) pelo(a) promesseiro(a)¹⁹ e executado pelos membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da região. Sobre as etapas a serem seguidas para a realização do Ensaio de Pagamento de Promessa, dona Janete explica, de forma sucinta, alguns dos momentos do chamado “Ensaio”:

Começa às seis da tarde e só termina às seis da manhã. As seis da tarde eles fazem a abertura da casa, eles salvam a casa. E depois às seis da manhã e eles se despedem da casa. Na entrada tem e na saída tem outro. Salva a casa e depois se despede da casa às seis da manhã. Só termina às seis da manhã. Passam a noite toda eles dançando e cantando, dançando e cantando. Daí param para jantar, tem um descanso, entra outros. (Janete, 29/09/2015).

Estas etapas descritas por Janete são partes integrantes dos momentos ritualísticos do pagamento de promessa a Nossa Senhora do Rosário. Alguns desses momentos são fundamentais para que a promessa seja considerada como “paga”. Os momentos de “salvar a casa” e da despedida são descritos como sendo carregados de muita emoção. As danças e cantigas realizadas durante toda a realização do Ensaio de Pagamento de Promessa são direcionadas a agradecer as bênçãos e graças alcançadas. Cada cantiga e cada dança têm seu significado simbólico no processo de pagamento da promessa.

Conforme informação recebida na entrevista com Claudio Costa, professor de História da Escola Estadual 11 de Abril, de Mostardas/RS e grande entusiasta da preservação dos ritos negros na região, era sabido que o Ensaio de Pagamento de Promessa para Nossa Senhora do Rosário era realizado apenas por homens negros. Esta informação foi posteriormente confirmada durante as conversas com os(s) entrevistados(as) quilombolas. Tentando detalhar melhor esta situação, foi perguntado para Janete como se dá a participação das mulheres no Ensaio. Segundo Janete “Nós vamos olhar. Só não dança. Só os homens que dançam. As mulheres vão olhar. Ver aquela apresentação.” (Janete, 29/09/2015). Ainda tentando descobrir mais informações sobre a participação feminina no Ensaio, foi perguntada à professora das séries iniciais, Roseli dos Santos, da Escola Estadual de Ensino Fundamental 11 de Abril, que tem contatos com a cultura negra da região, sobre a participação da mulher no chamado Ensaio. Ao responder sobre a participação da mulher na área culinária e nas orações do terço, Roseli acaba apresentando uma

¹⁹ Pessoa que fez a promessa e teve a graça alcançada. Essa pessoa também é a responsável pela organização do espaço, pelo transporte e pela alimentação dos membros da Irmandade.

explicação um pouco mais detalhada de como deve acontecer o pagamento da promessa. Roseli explica que:

Geralmente as mulheres ficam na parte culinária. Quando tem esses eventos, os ensaios, tem a parte culinária, ajuda no jantar, aquela coisa toda... O ensaio, o pagamento de promessa, é uma promessa que eu faço. Se eu for fazer uma promessa pra defender a saúde da minha família, alguma coisa assim, eu faço a promessa. E se eu prometi, eu tenho que servir uma janta pros dançantes, aí eles começam a dançar até o outro dia. Se eu faço uma promessa pra minha família que vou servir uma sopa pra eles, tudo que oferece, até um copo d'água, tudo que se oferecem pro grupo, eles aceitam. De bom grado. Naquele ano eu prometi, mas eu não tive condições de fazer um churrasco, vou fazer uma sopa pra janta pra eles. Como eu prometi uma sopa, eu tenho que honrar com esse pagamento de promessa, com a sopa. Se eu melhorei de situação financeira e quero melhorar, quero dar um churrasco, eu tenho que primeiro servir a sopa e depois o churrasco. É aquilo que realmente foi prometido que a gente tem que seguir. E as mulheres também estão junto na parte da oração. Que na metade da noite tem uma oração, o terço. Aí é onde as mulheres participam mais né. Na hora do terço. Aí é onde as mulheres participam mais. (Roseli, 04/11/2015).

Roseli explica que a participação feminina se dá predominantemente na parte culinária e no chamado momento dedicado a se rezar o terço. As mulheres são responsáveis pelo preparo dos alimentos a serem servidos aos dançantes e guias da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e também por arrumar, organizar e enfeitar a casa ou o salão onde será realizado o pagamento da promessa. O momento de se rezar o terço também é liderado pelas mulheres, sendo um dos momentos fundamentais para ser realizado com êxito o pagamento da promessa.

O professor Claudio Costa fala também sobre a participação das mulheres dentro do Ensaio de Pagamento de Promessa.

Dentro do quicumbi nós temos as figuras femininas. Por exemplo, nós temos a Rainha da Vara. A Rainha da Vara seria aquela que carrega o estandarte. Então é uma pessoa também de destaque dentro do quicumbi. Mas as mulheres na verdade elas trabalham atrás das cortinas. São elas que organizam a casa, são elas que fazem a comida, são elas que preparam o altar. Depois nós temos as capelonas, que tem um horário do ensaio, do quicumbi, que elas param. Tem o terço, e quem faz o terço são as mulheres. Então a figura feminina é uma figura presente, mas não vou dizer invisível, mas não é o primeiro quadro, não é a linha de frente do quicumbi. Mas sem elas o quicumbi não existiria. Então as mulheres no quicumbi são de extrema importância. (Claudio, 06/10/2015).

Mais uma vez é possível identificar as funções realizadas pelas mulheres para a realização do Ensaio. O professor Claudio destaca o momento da reza do terço, executado pelas mulheres da comunidade quilombola, como uma das atividades centrais para a efetivação do pagamento da promessa. Além desse momento, as mulheres, segundo Claudio, participam do preparo do ambiente, do altar e dos

alimentos a serem servidos para os membros da Irmandade. Segundo ele, as mulheres não estão na “linha de frente” da realização do Ensaio, mas são fundamentais para que se realizem todas as etapas do Ensaio do Pagamento de Promessa.

A ritualística envolvida no preparo dos alimentos está diretamente relacionada à promessa feita pelo(a) promesseiro(a). Como foi explicado por Roseli, se no momento da realização do pedido à Santa foi prometido o preparo de determinado alimento para ser servido à irmandade, é este determinado alimento que precisa ser servido no momento do pagamento da promessa. Mesmo que o(a) promesseiro(a) queira ofertar à Irmandade outros alimentos, é necessário que se disponibilize aos dançantes e guias o alimento prometido, para que seja concretizado o pagamento da promessa.

O professor Claudio lembra também que uma das figuras mais importantes da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário é a Rainha da Vara. Esta pessoa é a esposa do Rei de Congo e é responsável por conduzir o estandarte da Irmandade durante a realização do Ensaio. Atualmente na Irmandade de Mostardas têm-se duas Rainhas da Vara. Isso acontece por conta do falecimento de seu Orlando, Rei de Congo, antecessor a seu Madir, o atual Rei de Congo. Dessa forma, a esposa do seu Orlando, a dona Orlanda, continua sendo a Rainha da Vara, juntamente com dona Maria Elizabeth Chaves da Silva, esposa do atual Rei de Congo, Seu Madir Chaves da Silva.

É preciso ressaltar que, durante as observações, entrevistas e momentos de interação com os membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Mostardas/RS, eles sempre foram muito atenciosos com a figura da Rainha da Vara e com as chamadas Capelonas. Estas figuras são de imprescindíveis para que seja considerado realizado o Pagamento de Promessa de Quicumbi. Outro fator observado foi o grande sentimento de carinho e de solidariedade que se mantém entre estas pessoas envolvidas com o pagamento da promessa, dando ainda maior sentido ao se identificarem enquanto uma “Irmandade”.

Esta prática comunitária de relacionamento com o aspecto divino é de uma seriedade ímpar para as comunidades quilombolas da região, de valor sentimental que envolve familiares, amigos, vizinhos e pessoas envolvidas com os quilombos, mas que não residem no território quilombola. Foi possível perceber durante a realização desta pesquisa que a fé na figura de Nossa Senhora do Rosário é

relembração a todo o momento como sendo algo que caracteriza as comunidades quilombolas de Mostardas e Tavares. O processo de identificação destas comunidades negras rurais com esta Santa negra, por meio de rituais que envolvem orações e rezas cantadas e dançadas e encenadas, tem um significado ancestral e comunitário tão intenso que une as pessoas envolvidas no processo, mesmo que elas não compartilhem a rotina do dia-a-dia na vivência dos territórios quilombolas.



Figura 5: Foto de parte dos componentes da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Ao centro, com a coroa na cabeça está o Rei de Congo, Seu Madir. À direita, a criança segura o oratório (ou caixinha) de Nossa Senhora do Rosário. (Foto de Claudio Costa, disponível em rede social. Acesso em 10/02/2016).

O professor Claudio, ao perceber o interesse nas explicações sobre o Ensaio de Pagamento de Promessa realizado na região, indica a realização de uma conversa com o Rei de Congo Seu Madir Chaves da Silva que, segundo Claudio, é a pessoa mais indicada para falar sobre tal assunto. Após a intermediação de Claudio foi possível realizar entrevistas com o Rei de Congo seu Madir, e também com Seu Luis Faustino Lopes da Silva, dançante da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Estes verdadeiros Griôs²⁰ da cultura negra e popular, mestres da tradição oral local, explicaram sobre as etapas, cantigas, instrumentos musicais e outros detalhes importantes para a realização do Ensaio de Pagamento de Promessa.

²⁰ São possuidores de uma grande sabedoria ancestral comunitária. A palavra griot é francesa (griot no masculino e griote no feminino) foi usada na África Ocidental para se referir aos mestres da cultura oral dos povos africanos e, no Brasil, é normalmente utilizada para falar dos mestres da cultura negra. Eles são genealogistas, contadores de histórias, músicos e poetas populares importantes agentes de cultura. Chegam a assumir a função de noticiadores, mediadores e diplomatas. (PACHECO, 2006, p. 45).

Ao ser perguntado desde quando foi o contato de Seu Madir com a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, o atual Rei de Congo, relata que foi:

Desde criança. Eu comecei com quinze anos. Me criei dentro do Ensaio. Tinha uns terços também que minha mãe cantava antigamente. Tinha capelonas boas... Eu tinha uma tia que era capelona. Era capelona dentro do ensaio. A avó da minha mulher (Maria Elizabeth, Rainha da Vara) era disso daí também, lá do Rincão. Tudo na família. Minha mulher também, o pai delas era guia. Uns eram guias os outros eram Rei de Congo, embaixador. [...] Por que meus avôs eram (do Ensaio), minha avó era, meus tios tudo eram, meus bisavô lá de trás eram... já vem trazendo para os mais novos né, e vem vindo. E eu sou bem mais novo, mas fiquei também. Por incrível que parece, não pára. Meus guris já são também, vai passando. Amanhã ou depois eles casam tem filhos e já passa. Vai indo. Enquanto a gente pode, temos. A hora que nós não puder mesmo, aí a gente passa para outro né. Vai passando. Passa pra um filho ou pra um neto e ali vai. É bem assim. Então nós somos tudo de geração em geração. (Madir, 04/11/2015).

Seu Madir explica sobre todas as influências recebidas de seus antepassados. Na sua família, homens e mulheres participavam do Ensaio em suas funções, como capelonas, guias, Rei de Congo e embaixador. Ele afirma que esta tradição de realizar o Ensaio de Pagamento de Promessa para Nossa Senhora do Rosário vai passando a cada geração, entre membros da família. Por meio deste relato é possível identificar a grande proximidade que seu Madir Rei de Congo tem dos antigos praticantes do Ensaio. Identifica-se também que, dentro da Irmandade, a transmissão das funções acontece entre os próprios familiares, sendo que os saberes tradicionais são transmitidos pela oralidade.

Ao perguntar sobre quais são os componentes da Irmandade, seu Madir Rei de Congo explica que

Tem o Rei, tem a Rainha, e tem os dois guias, que é os dois principal da frente ali, e outros dois contra-guias mais atrás. Se aqueles dois guias param ou qualquer coisa que não podem, às vezes dá algum imprevisto, aqueles de trás passam para frente. E outros mais de trás passam para o lugar do contra guia. Então sempre tem guias. E depois tem os dançantes, os outros, que é mais para trás né. Os que tão aprendendo, os mais aprendizes é bem para trás, do meio para trás. (Madir, 04/11/2015).

Seu Madir conta que existem as figuras da realeza negra, o Rei de Congo e a Rainha da Vara. Além destes, na Irmandade tem também as funções de guias, contra guias e os dançantes. É interessante perceber que o Rei de Congo menciona a existência de aprendizes dentro da Irmandade. Estas pessoas estão nas posições mais atrás da fila, a qual se refere seu Madir. As pessoas mais experientes na arte do Ensaio ficam mais próximas aos guias e contra guias, na parte da frente da fila.

É interessante analisar as relações de ensino e aprendizagem que ocorrem entre os mestres e os aprendizes durante a transmissão do conhecimento dos ritos e das cantigas para a realização do Ensaio. É nesta troca de saberes, feita pelos senhores mais idosos e mais experientes no pagamento de promessa no sentido de ensinar os jovens e os adultos que participam a menos tempo da irmandade, que a cultura negra popular se renova e se mantém viva, pulsante e sendo re-significada na interação com a sociedade em geral.

Ao perguntar para seu Madir sobre as etapas a serem realizadas durante o Ensaio de Pagamento de Promessa, ele relata sobre a “salva” da casa. Segundo seu Madir, é “às seis horas, às seis horas em ponto é que começa. Daí chamemos ‘salvar a casa’, tem que salvar a casa, e depois vai para dentro de casa”. (Madir, 04/11/2015).

Todo mundo fica abismado. É assim que funciona. E é um respeito pra nós... A noite pode ser a mais quente que for, o casaco não pode tirar, cara. Estando salvando a casa... Só com muito custo, a gente depois de tá dentro de casa tira o casaco um bocadinho pra refrescar um pouco. Mas é dançar de casaco, suor escorrendo e o casaco ali. Na hora da despedida o casaco de novo, até o sol sair. Daí dança na rua. Dá a despedida, com as cantigas de despedidas. Aí a promessa tá paga. É assim. (Madir, 04/11/2015).

Seu Madir expõe os detalhes para que o pagamento da promessa se realize. O respeito pela Santa e pela ritualística é muito grande. A necessidade de os dançantes se manterem vestidos com os casacos que identifica a Irmandade, mesmo no calor, é demonstrada como de grande respeito às etapas necessárias para realizar o pagamento da promessa. O momento inicial e final é envolvido em grande importância, tendo suas cantigas específicas e sendo necessário realizá-lo como diz a tradição, para que a Irmandade cumpra o que lhe cabe na cerimônia.

Foi perguntado a ele como é essa “salva” da casa. Seu Madir responde afirmando que:

É com cantigas. Com cantos. Só que com as cantigas diferentes. As cantigas não é dançada. Ela se reza parado. Só é para caminhar quando a cantiga já indica né. A hora de caminhar no canto, aí a gente segue caminhando. Chega na porta a gente troca de cantiga e entra pra dentro de casa de novo. Aí sim, aí começa a dançar. (Madir, 04/11/2015).

Conforme relata o Rei de Congo, o momento de “salvar” a casa onde será realizado o Ensaio é o ritual inicial para o pagamento da promessa. Essa “salva” é feita com as chamadas “cantigas”, uma espécie de oração cantada pelos membros da Irmandade. Ao perguntar a Seu Madir se essas cantigas são muito antigas, ele responde: “Ah, muito antigas! Acho que já faz o que, uns dois ou três centos de

anos né, de certo. Pelo tempo que passou os escravos acho que foi isso daí.” (Madir, 04/11/2015).

Em cada etapa do Ensaio é entoada cantigas específicas, conforme cada momento do pagamento da promessa. Como afirma seu Madir, “a cantiga indica. A cantiga indica tudo tudo. A cantiga, ela fala tudo. Se tu prestar atenção Indica tudo certinho.” (Madir, 04/11/2015). A própria cantiga indica os próximos atos que devem ser feitos. Quando se presta atenção ao conteúdo das orações cantadas é possível perceber o que diz seu Madir. Ao perguntar sobre as cantigas e os momentos específicos para estas serem entoadas, seu Madir explica que “tem as cantigas da meia noite, da troca de horário né. As cantigas são tudo por horário. Tudo por horário. Tem a cantiga das onze horas, das dez horas, tem as da meia noite. Tem as da uma hora.” (Madir, 04/11/2015).

Como afirma seu Madir, é necessário o cumprimento de diversas etapas ritualísticas, onde envolvem orações que o seu próprio conteúdo indica o que deve ser feito pelos pagadores de promessa. Esta explicação sobre a relação entre as cantigas entoadas e as etapas do pagamento da promessa é compartilhada também por outro entrevistado nesta pesquisa, Luis Faustino Lopes da Silva, ou seu Faustino, como prefere ser chamado. Além de participante como dançante e como contra guia da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Mostardas, seu Faustino vem sendo um dos principais colaboradores parceiros no projeto “Educação Todas as Cores”. Este projeto é promovido pelos professores da escola estadual 11 de Abril (Mostardas/RS), em especial pelo professor de História Claudio Costa. Junto aos jovens dos anos finais do ensino fundamental, seu Faustino vem cumprindo a função, na prática, próxima a de um diretor de teatro. Em sua ação este Griô da Irmandade vai até a escola duas vezes por semana e coordena como devem ser as encenações do Quicumbi, ritual este que é uma encenação feita durante o Ensaio de Pagamento de Promessa, e é reproduzido pelo Grupo de Teatro Quicumbi, da Escola 11 de Abril. Num ambiente de educação não-formal entre o membro da Irmandade e os jovens das séries finais do Ensino Fundamental da escola, ocorre a transmissão de conhecimento ancestral realizado nos quilombos a estes jovens, muitas vezes netos de quilombolas.

Foi durante uma das visitas à escola 11 de abril que foi realizada a conversa com seu Faustino e com seu Madir. Ao explicar sobre os significados das cantigas entoadas, seu Faustino explica que,

Todas as cantigas têm o significado de uma coisa. Ela fala. Fala até da alimentação. Isso veio a muitos anos, da Rainha da Vara e do Rei de Congo. Quando a gente vai dançar “*nosso Rei de Congo nos prometeu, chegou nosso filho, queremos ver...*” Então pra mim, as pessoas que faz o ensaio de promessa aquilo ali é um voto, digamos que seja um voto que tu fez, qualquer pessoa faz, um faz na igreja católica, outro na igreja evangélica... Por exemplo, vou levar fé na Nossa Senhora, e se eu conseguir eu vou pagar uma promessa de ensaio então pros dançantes. Por que a gente dança a noite toda, então eu vou prometer café com pão, digamos. O pão faz parte da Nossa Senhora, então quando chegou aquela hora que a gente canta “*Nosso Rei de Congo...*” Porque? Por que tu nos prometeu aquele café, então tá na hora de nós se alimentar. (Luis Faustino, 04/11/2015).

Seu Faustino apresenta a sua leitura sobre os acontecimentos realizados no Ensaio, explicando como é feita a promessa e como esta será paga. Ele lembra que as próprias cantigas têm em seu conteúdo a explicação e direcionamento daquilo a se fazer. Ao detalhar estes momentos sagrados, seu Faustino expõe também as cantigas utilizadas nestes momentos. A cantiga chama a pessoa que fez a promessa a servir a janta. Dessa forma a pessoa paga a promessa ao servir os alimentos prometidos aos dançantes da Irmandade, que foram realizar o Ensaio de Pagamento de Promessa.

Seu Faustino continua a explicação, fazendo uma comparação com a cantiga para “salvar” a casa.

Aí seria a mesma coisa, a cantiga quando vai salvar a casa, né seu Madir? “*A santinha tá chamando meus irmãos, mas aqueles que são devotos meu irmão...*” Porque a Nossa Senhora tá chamando aqueles que são devotos. Se tu prestar sentido, toda a cantiga ela vem puxando um significado. Por que o que acontece, vem em cima digamos daquela parte, daquela peça teatral que a gente faz, que diz que os escravos vieram pelos navios, por isso que tem uma cantiga “**oe macaqueiro que vem pela praia, oe macaqueiro que vem pela praia, o macaco vem dizendo que o calão é muito fundo, oe macaqueiro que vem pela praia...**” Então o que acontece... (Luis Faustino, 04/11/2015, grifo meu).

Seu Faustino relata sobre a cantiga que chama aqueles que são devotos para participar do Ensaio e canta um trecho desta cantiga. Mais uma vez ele destaca que cada cantiga tem o seu significado. Logo em seguida seu Faustino usa como exemplo uma cantiga trabalhada pelo grupo de teatro dos jovens estudantes para demonstrar o que é teatralizado por eles. Esta cantiga fala da difícil travessia oceânica de negros de vários povos africanos escravizados. Mas como faz questão de lembrar seu Madir Rei de Congo, “é que macaco já foi gente.” (Madir, 04/11/2015).

A noção de evolução trazida por seu Madir é interessante porque inverte a lógica eurocêntrica de opressão aos povos não-europeus. Segundo seu Madir, os

macacos já foram seres humanos, estando agora em outra fase de evolução. A referência ao “macaco”, que normalmente é uma ofensa vexatória ao povo negro, é transfigurada para uma identidade positivada, mais evoluída e mais desenvolvida. E seu Faustino fala sobre aquilo que é proferido na cantiga:

Como o macaco já foi gente e aquela turma de moreno que tá vindo, tá o macaqueiro e aquele navio que vem com aquele monte de escravo. O mar é fundo para atravessar... Geralmente cada cantiga, pode ver, cada cantiga tem o seu significado. É só prestar sentido. (Luis Faustino, 04/11/2015).

Seu Faustino explica, por meio da apropriação positiva da história de sofrimento dos povos africanos, que tem o navio vindo cheio de escravos e que o macaqueiro seria aquela pessoa responsável pelo transporte dos escravos. Ele lembra que o mar é fundo para atravessar e que as ondas dificultam mais ainda a travessia. Estas cantigas são cheias de significados, principalmente para os membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Seu Madir confirma o que diz Seu Luis. “Cada cantiga tem o seu significado. É só prestar sentido que vê, quem tá por fora escutando ou gravando vê bem direitinho.” (Madir, 04/11/2015). A partir destes relatos é percebida a relação dos membros da Irmandade com o aspecto divino e com a espiritualidade, o que faz com que os participantes do Ensaio tenham um grande respeito ao entoar estas cantigas.

Ao perguntar se têm algumas cantigas que os dançantes são obrigados a cantar, seu Madir afirma que

Sim! A de salvar a casa é obrigado. E a cantiga tem que ser certas né, para poder pagar a promessa. A da meia noite, na hora da janta é obrigado a chamar... Aquelas de chamar Nossa Senhora... A da bandeira também tem que chamar. Se os dançantes ficar sem se despedir da bandeira, a bandeira vai embora e não acontece de ficar dançando sem se despedir. Tudo tem o seu lugar certo. A Nossa Senhora colocou tudo certinho, ela deixou tudo planejado com o negrinho. Então tudo é certinho. A gente não pode trocar né. Tem horário, tudo certo. (Madir, 04/11/2015).

Seu Madir detalha sobre alguns momentos especiais realizados durante o Ensaio, principalmente no que se refere à entoação de cantigas específicas, para que se cumpra o rito de pagamento da promessa. Estes momentos são, segundo seu Madir, o de salvar a casa, o momento da troca do dia, ou seja, na meia-noite, a cantiga para o jantar, as cantigas que chamam a Nossa Senhora do Rosário e ainda as que se referem à bandeira, principalmente a cantiga de despedida à bandeira.

Seu Madir explica melhor sobre os dois tipos de cantigas que os membros da Irmandade fazem.

Tem as cantigas, os dançantes dançam, é forçado. E quanto mais dança aí que a Nossa Senhora gosta, pra pagar a promessa. Toca o tambor, canta a cantiga. Tem uma marcha e um fogo. Dançar a marcha não dança, só mal mal um pouquinho... E o fogo sim, o fogo é que é puxado, tem que dançar. Chamam de samba, mas não é samba, é fogo. O nome da dança é fogo. Aí é dançada. É uma marcha e um fogo. A marcha é mais calminha, e o fogo é dançado. (Madir, 04/11/2015).

Como afirma seu Madir, existem dois tipos de cantigas em geral. Uma delas mais propicia para a dança, é chamada de “fogo”. Estas cantigas têm um ritmo mais agitado, mais festivo. O outro tipo de cantiga é a chamada de “marcha”, executada de forma mais lenta, entoada como uma marcha, em que praticamente não se dança.

Ao ser perguntado se as cantigas chamadas de “fogo” e de “marchas” se misturam ao longo da noite, seu Madir responde afirmando que “se misturam, é dançado junto. Dança uma primeiro e logo em seguida já pára um bocadinho e já troca a cantiga e já entra outro. Então é puxado.” (Madir, 04/11/2015). É confirmado por seu Madir que existe um revezamento entre estes dois tipos de cantigas ao longo do Ensaio.

Ao perguntar para seu Madir sobre quantas cantigas existem no total, ele responde que

Tem mil e duzentas cantigas. Mil e duzentas orações tudo. É que a gente não canta todas, não canta porque não vence mesmo. E pode ver que todos os guias não cantam igual. Mas é a mesma coisa, não muda. As cantigas, as orações é as mesmas. Cantigas têm várias. Tem outras várias. As mais fácil e as outras mais difícil ficam, vão ficando. Porque tem cantiga ruim de cantar cara! Tem cantiga antiga que olha... (Madir, 04/11/2015).

O Rei de Congo seu Madir explica que existem mais de mil cantigas, conforme a tradição da Irmandade. Durante o período de realização de um pagamento de promessa não há tempo para serem cantadas todas as cantigas. Apesar de haverem algumas diferenças entre os guias na forma de entoar as cantigas, estas não são modificadas com o passar do tempo. Seu Madir fala também sobre as várias cantigas, algumas que são mais antigas, em que é atribuída grande dificuldade para ser entoada.

Ao saber melhor sobre as diferenças entre as cantigas entoadas pelos dançantes da Irmandade, a indagação se direciona para os instrumentos musicais utilizados durante o Ensaio. Ao ser perguntado sobre a relação existente entre os membros da Irmandade, seu Madir responde orgulhoso de sua participação no Ensaio. “Então é muito bom nós sermos quicumbi. Os instrumentos nossos é só o

tambor, as canas e o pandeiro. E só.” (Madir, 04/11/2015). O Rei de Congo dá maiores detalhes do que são as chamadas “canas”. Segundo seu Madir, “quando a gente canta tem que ter. Tem uns que chamam reco-reco, mas não é né. É cana, pra nós é cana.” (Madir, 04/11/2015). Ele continua a explicação comentando sobre os outros instrumentos utilizados. “E o tambor, tem o tamboreiro e têm o pandeiro ali, os dois dias cantando e dançando. E aí dança a noite toda. Começa às seis horas da tarde, e finda depois do sol nascer. Depois do sol nascer é que pode terminar.” (Madir, 04/11/2015).

O uso de instrumentos musicais durante a realização do Ensaio é necessária para que sejam dançadas as cantigas. Durante as conversas e observações junto aos membros da Irmandade foi aferido que o tambor é tocado com baquetas e tem a construção e o formato parecido com uma alfaia, tambor utilizado nas manifestações culturais afro-europeias do interior do estado de Pernambuco, conhecidas como Maracatu. Como disse seu Madir, as canas se assemelham a um reco-reco e são tocadas pelos guias, fazendo a marcação rítmica juntamente com os outros instrumentos. O pandeiro, feito com pele natural de animal, tem um timbre mais grave que os pandeiros comuns. (RAMOS 2011, PRASS 2009, LOBO 2010).

Outro objeto de grande valor simbólico para a Irmandade e para que se cumpra o pagamento da promessa é o oratório. Como afirma seu Madir,

O oratório que nós chamemos é o oratório caseiro, a caixinha aquela. Eu até tenho, a da irmandade do Rincão eu tenho guardada, antiquíssima coitada ela é. Eu tenho ela guardada lá. Ela já pagou muita promessa, várias promessas aquela caixinha. Eu tenho ela ali, guardadinha comigo. Minha mãe adoeceu e deixou para mim, passou pra mim, então eu estou com ela agora. A hora que eu não puder, que eu adoecer, eu passo para um filho. É assim, então vai indo. Ela vai passando. (Madir, 04/11/2015).

Seu Madir explica que recebeu o oratório de sua mãe no fim da vida e que já usou em diversas cerimônias de pagamento de promessa. Ainda deixa claro que este oratório que já foi de sua mãe será repassado aos seus filhos e assim será dada continuidade na tradição da Irmandade realizar o pagamento de promessa.

Esta pequena caixa de madeira, pintada de azul e enfeitada pelos(as) membros da comunidade, possui uma foto de Nossa Senhora do Rosário e é utilizada no Pagamento da Promessa. Não são utilizadas imagens em gesso da Santa, ou qualquer outra referência a imagem da Santa, a não ser esta caixinha a qual se refere seu Madir. Durante a realização do Ensaio, os dançantes e demais

membros da comunidade demonstram o respeito a este oratório como se fosse a própria imagem da Santa.

Nesta caixa também existe uma pequena abertura para serem colocadas moedas ou notas de dinheiro, no intuito de juntar as quantias ofertadas pelos devotos para pagar as despesas do Ensaio de Pagamento de Promessa. O Rei de Congo explica também que esta “caixinha” era muito comum “no tempo dos escravos”. Segundo ele, em momentos de grandes dificuldades as famílias negras percorriam as casas e vilarejos em busca de ajuda financeira para algum ente querido que estivesse passando por maiores necessidades. A ancestralidade da solidariedade e do apoio mútuo entre os(as) negros(as) é mais uma vez acionado para explicar o significado simbólico do uso deste oratório nas ritualísticas negras.

Ainda sobre a realização do Ensaio de Pagamento de Promessa, Seu Madir explica que

Antigamente não dançavam na casa grande né. O negro não era recebido, era escravo né. Então dançava no mato. Daí para alcançar alguma coisa, algum café, uma água, alguma coisa, era na porta, para não entrar dentro de casa. Aí com o negócio dos açorianos depois vieram também né... Foram os fundadores de Porto Alegre. **Aí eles (açorianos) começaram a pestiar. Começaram a pestiar, adoecer, tavam morrendo. Daí falaram com um negrinho bem pretinho do mato, daí os negrinho foram lá e cantaram a promessa, cantaram as orações tudo certinho, daí eles (açorianos) começaram a melhorar, começaram a melhorar. É bem assim que funciona.** E de lá pra cá nós fomos agarrando o ensaio e vai passando de pai pra filho, de geração em geração né. (Madir, 04/11/2015, grifo meu).

Neste trecho da fala de seu Madir é tratado sobre como era realizado o Ensaio durante o período de escravidão. Segundo seu Madir, as cerimônias eram feitas “no mato”, em área distante da casa principal, porque os escravos não tinham acesso às casas dos patrões, dos chamados “sim-senhor”, como se referem os moradores quilombolas mais antigos aos grandes proprietários de terra. Seu Madir fala também da relação dos negros com os colonos açorianos, que chegaram à região onde hoje estão os municípios de Mostardas e Porto Alegre. Sobre estes lusitanos ele conta a história da cura das doenças que estava se alastrando entre os colonizadores.

Segundo o representante da tradição oral da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, os açorianos recorreram a um dos negros da região em busca de ajuda para a cura das enfermidades. Esta cura fora realizada pelos negros da região, por meio das cantigas a Nossa Senhora do Rosário, fazendo as orações corretas para a

obtenção da cura. Este fato é relatado como sendo uma ruptura entre o “antes” e o “depois”. A partir da cura dos açorianos realizada pelos ritos negros de devoção a Nossa Senhora do Rosário, os descendentes europeus passaram a tolerar a realização das ritualísticas relacionadas ao Ensaio de Pagamento de Promessa. Esta crença muito forte no poder de cura da Santa perdura desde muitos anos, fazendo parte substancial da identidade das comunidades quilombolas.

Estas formas de enfrentar os desafios e as dificuldades encontradas ao longo de séculos de escravização e discriminação, como é o Ensaio de Pagamento de Promessa, são estratégias valiosas para a manutenção da comunidade quilombola. Estas estratégias são utilizadas pela população negra da área rural de Mostardas e Tavares para questões relacionadas à saúde de familiares e para as atividades agrícolas, ambas de grande valor e significado simbólicos para os(as) quilombolas. As atividades que envolvem a comunidade como um todo são características de povos tradicionais e dão sentido de existência para o quilombo no momento presente. Estas ações coletivas, em prol de um bem maior, fortalecem os laços comunitários, de solidariedade, de parentesco e de compadrio entre os moradores do quilombo e entre os membros da Irmandade.

Outra característica considerada marcante na comunidade quilombola dos Teixeiras são as festividades realizadas ao longo do ano. Segundo os relatos e entrevistas realizadas com os moradores da comunidade quilombola dos Teixeiras, as festas, como a dedicada ao dia da Consciência Negra ou a dedicada a Nossa Senhora do Rosário, são um dos eventos mais importantes do ano. São nesses momentos de interação social entre as comunidades quilombolas e com os não-quilombolas que as trocas culturais são mais intensas, integrando amigos e famílias que não moram mais nos quilombos, integrando ainda os parentes que vivem nas cidades próximas.

Por se tratar de uma festa aberta a toda sociedade, destinada tanto ao público quilombola quanto ao não quilombola, estas festividades acabam agregando também pessoas que não tem relações tão próximas com os moradores do quilombo. Para melhor explicar como acontecem as festas nas comunidades Quilombolas da região, Marcio relata como se dá a construção e organização das festas.

Vai ter agora, dia 21 de novembro tem a festa da consciência negra. Nós aqui do litoral nós fizemos. Ano passado ficou sem fazer, porque chegou na hora ninguém quis fazer. Era pra uma comunidade fazer... A gente faz

desde Capivari até São José do Norte. A gente se reúne, as comunidades quilombolas. Esse ano a gente já marcou a data. Vai ser no Beco dos Colodianos e aí vai ter apresentação do ensaio da promessa. Uma apresentação curta, mas vai ter. Dia 21 de novembro. E pode até convidar mais alguém. A Maria, a vice presidente lá, disse até que queria uma festa bonita... De repente até alguém lá da faculdade, se alguém quiser vir... A Maria vai falar pro Igor (universitário quilombola). Ver se ele conversa com eles lá. (Marcio, 28/09/2015).

Estas pessoas que comparecem nas festas da comunidade negra vão até o quilombo para se divertir, desfrutar da música, do baile e da alegria do local, proporcionando momentos de um hibridismo de culturas diversas através da música, da dança e da extroversão. Estas festividades são realizadas algumas vezes por ano, em comemoração a datas que possuem significado simbólico para a comunidade negra. Existe, conforme relata Marcio, uma alternância na localidade que vai sediar a festa quilombola. As associações das comunidades quilombolas da região que compreende os municípios de São José do Norte até Capivari do Sul se articulam para decidir qual das comunidades vai organizar e sediar a festa, contando com o apoio das outras comunidades. No caso da festa realizada em novembro de 2015, a comunidade que foi sede é a comunidade Quilombola do Beco dos Colodianos, em Mostardas/RS.

Inclusive, como é possível perceber no relato, as comunidades quilombolas têm interesse na interação com outras culturas. O desejo em convidar estudantes da universidade demonstra que a comunidade, nesses momentos, se abre para uma maior aproximação com as pessoas que moram na cidade e que tem uma rotina bem diferente do dia-a-dia quilombola. É interessante destacar que o nome de Igor Dias é citado mais uma vez nas conversas. O estudante universitário aparece como sendo uma espécie de “representante” do quilombo dos Teixeiras na Universidade, no caso, a Universidade Federal do Rio Grande – FURG. Mais uma vez são as festividades quilombolas que fazem com que a aproximação entre as diferentes culturas se dê num ambiente de festa, de comemoração e de alegria contagiante.

Marcio explica com orgulho que as festas organizadas e sediadas pelo quilombo dos Teixeiras são bastante elogiadas e apresentam um grande público.

Das festas do interior aqui dentro de Mostardas acho que é a maior hoje, em número de pessoas. Porque pode acontecer de num ano uma outra aí dar maior, mas chega no outro ano não dá. A nossa aqui está estabilizada, sempre tem aquela quantia de gente... Das festas da quantia de vender quinhentos seiscientos ingressos todos os anos é a dos Teixeiras. A nossa dá dois dias de festa. O pessoal já comenta que festa, todo mundo já diz, festa é a dos Teixeiras. (Marcio, 28/09/2015).

Estas festas realizadas nos quilombos da região reúnem muitas pessoas, que se deslocam de diversas localidades. As festividades que são realizadas nos Teixeira possuem dois dias de festas, churrasco, missa e bailes. Como afirma Marcio, a quantidade de pessoas que comparecem na festa já é uma quantia estável, fazendo com que já se saiba que quando a festa é no quilombo dos Teixeira a diversão é garantida.



Figura 6: Foto da esquina de dois “becos” (vias de acesso) no segundo dia da Festa para Nossa Senhora do Rosário, no momento após o churrasco. O prédio à direita é o salão comunitário; à direita e ao fundo, em azul, a capela de Nossa Senhora do Rosário. À esquerda visualiza-se o bar e mini mercado da comunidade. (arquivo pessoal do pesquisador, 09/01/2016).

Este sucesso da festa dos Teixeira é confirmado por seu José. “Por que tem o festejo... E a gente faz uma cesta boa ali, a gente dá leilão, a gente ajuda ali. Ah é bom. O pessoal dá vaca, pessoal recebe vaca, recebe cordeiro, porco, galinha, dinheiro... Olha! E o pessoal vem!” (José, 28/09/2015). Neste relato seu José apresenta uma das formas que esta comunidade se utiliza para realizar as diversas trocas entre os moradores, que é o leilão. Neste momento da festividade, existe a oferta de produtos, animais, equipamentos agrícolas e etc., para que seja realizado o leilão. As pessoas que querem colaborar com o bom desempenho da festividade, com a comunidade de um modo geral, oferecem aquilo que podem para que seja leiloado. Aquelas pessoas que ofertam dinheiro para adquirir estes produtos também colaboram com a festa, com a comunidade como um todo.

Estes modos de trocas envolvem os(as) participantes da festividade e os(as) moradores(as) das comunidades quilombolas, se constituindo em oportunidades que propiciam a troca não só de objetos, mas também de princípios, sentimentos e afetos, fortalecendo os vínculos com o território, com os familiares e com as

vizinhanças. A constante re-ativação das práticas identitárias singulares das comunidades quilombolas é uma atividade fundamental para que se efetue a permanente re-significação entorno da identidade negra e quilombola.

Durante as festividades são realizados leilões, churrasco, missa, novena, bailes, apresentação do Ensaio de Pagamento de Promessa, entre outras atrações que acontecem ao longo do dia e da noite. A organização destas atividades é realizada de forma comunitária, com a ajuda de muitas pessoas do quilombo e também de fora dele. Cada família colabora naquilo que as suas condições possibilitam, ajudando a construir coletivamente estas festas.

Marcio explica a programação que costuma ser feita nas festividades organizadas pela comunidade dos Teixeiras.

Começa sexta-feira de noite. Tem uma novena e um bailezinho de noite. Daí vai até uma três horas da manhã, três, quatro horas. Daí no outro dia, no sábado, tem festa. Começa de manhã, daí tem a missa, tem a procissão, aí faz o churrasco, aí depois tem o leilão ali da festa e tem o bailezinho de tarde. Aí vai até umas sete horas da noite. Aí para o pessoal. Sete horas param. Param, dão uma refrescada... Alguns ficam lá ainda... Aí depois às onze horas tem o baile que toca até as cinco da manhã. Que é o baile da noite. (Marcio, 28/09/2015).

A programação da festa dos Teixeiras é repleta de atividades, tanto as relacionadas aos momentos de devoção e fé, quanto às relacionadas à diversão, festa e bailes. É possível perceber que, durante os dois dias de festividades, a quantidade de bailes realizados é bem considerável. Como afirma Marcio, tem o baile na sexta à noite, o baile de sábado à tarde e o baile principal, que é no sábado à noite e que se estende até a madrugada. Em meio a estas festas todas, temos a novena na sexta-feira à noite, a missa e procissão durante a manhã de sábado e ainda o churrasco e leilão no horário de meio-dia e início de tarde. Uma programação que tem a duração de dois dias de atividades e que tem a participação de toda a comunidade quilombola e demais pessoas convidadas.



Figura 7: Foto dos membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário iniciando a procissão e pequena apresentação do Ensaio de Quicumbi, durante o segundo dia da Festa de Nossa Senhora do Rosário. No centro da foto, uniformizados, o tamboreiro, o guia e o contra guia da Irmandade. Neste dia, por motivos de saúde, não foi possível a presença do Rei de Congo Seu Madir, e da Rainha dona Maria Elizabeth. (arquivo pessoal do pesquisador. 09/01/2016).

A família Carneiro está acostumada a participar das festas que são realizadas em outras comunidades. Como afirma seu José: “A gente vai também nas outras festas, são tudo vizinhança...”(José, 28/09/2015). Já Marcio explica o porquê da programação da festa dos Teixeiras ser realizada durante a sexta-feira e o sábado.

Aí a festa é feita sábado por causa disso. Pra que no domingo o pessoal possa descansar, por causa do trabalho segunda. Só que as outras (festas) não... As outras quase sempre são domingo, as outras aqui da volta. Daí começa domingo nove horas e quatro horas da tarde não tem mais ninguém. Terminou a festinha e deu. Tem uns que comentam que, tem festa aqui, ali no valinho, em São Simão... E a única festa que passa de três horas (da tarde) consegue ta com o salão cheio, com movimento de gente é a dos Teixeiras. Porque as outras (festas), o pessoal almoça, faz uma coisinha e ó! Pica a mula pra casa... E essa dos Teixeiras aqui chega cinco horas seis horas da tarde ta cheio. (Marcio, 28/09/2015).

Durante as conversas ficou bem explicito que os membros da família Carneiro se orgulham bastante do sucesso das festas realizadas no quilombo Teixeiras. Segundo Marcio, quando as festas são realizadas nas outras comunidades quilombolas o baile principal é normalmente realizado no domingo. Isso faz com que o baile acabe cedo, nas palavras de Marcio, por conta da necessidade de locomoção dos convidados presentes até suas casas. A realização do baile principal no sábado propicia que as pessoas fiquem até a madrugada, podendo estes descansar durante o domingo e seguir a rotina normal de trabalho na segunda-feira.

Estas festas organizadas pelas comunidades negras rurais da região de Mostardas/RS e Tavares/RS estão intimamente ligadas à construção identitária

destes remanescentes quilombolas. Ao pesquisar sobre as festividades negras e escravas no período colonial brasileiro, percebem-se algumas características semelhantes com as atuais práticas das comunidades remanescentes de quilombos. Conforme afirma Fábria Ribeiro,

Havia no Brasil colonial uma vida social insípida, quebrada vez por outra pelas festividades populares que agilizavam a lentidão e monotonia cotidianas, nas quais religião e cultura profana se complementavam, oferecendo a única opção de lazer e reunião social possíveis naqueles tempos. (RIBEIRO IN: LOPES, 2011, p. 59).

O ambiente tranquilo, quase monótono da atual zona rural de Mostardas/RS é solapado nos dias de festividades nos quilombos. Nos dias de festa para a Nossa Senhora do Rosário, a comunidade quilombola que sedia a festividade fica repleta de membros das comunidades vizinhas, visitantes de outras cidades e de pessoas interessadas, tanto nos momentos religiosos, quanto nos momentos de música, danças e bailes. Como afirma Fábria Ribeiro, uma das características destas festividades negras do tempo colonial é o convívio das práticas religiosas com as práticas consideradas profanas, sem que haja a separação entre estas práticas. A complementaridade entre sagrado e profano é uma das características destas festividades negras rurais (RIBEIRO IN: LOPES, 2011, p. 59).

As percepções das famílias quilombolas com relação às festas, à fé e a devoção têm aspectos importantes, que merece ser dado certo destaque. Não é porque a comunidade tem uma forte devoção religiosa que o baile não pode ser animado, festivo e com uma dose adicional para que o pessoal “*converse mais*”. É interessante destacar um diálogo familiar, acontecido entre seu José, dona Osvaldina e Marcio, falando sobre as festividades na comunidade quilombola dos Teixeiras.

Seu José afirma que “são duas noites de baile. Mas pior que agora o padre quer tirar o baile e a cerveja. Mais essa ideia...” (José, 28/09/2015). Dona Osvaldina se surpreende com a ideia do padre e Seu José continua: “Não, mas não pode ser assim. Não pode tirar, vamos mandar aquele padre embora lá pra São José do Norte, lá pro Rio Grande... Ele veio de lá daqueles lados... Ah nós tiremos. Nós aqui se reunimos e bate ali bate aqui e daqui um pouco ó! (risos)” (José, 28/09/2015). Marcio, em tom irônico afirma: “É mais fácil tirar o padre do que tirar a cerveja... (risos)” (Marcio, 28/09/2015). E o próprio Marcio logo já pondera que “também não somos assim tão ‘bebum’ né...” (Marcio, 28/09/2015).

Neste diálogo familiar, entre pai, mãe e filho, é possível perceber que existe uma questão relacionada à disputa de poder, de quem tem a capacidade de dizer o que se “pode” fazer e o que “não se pode” fazer em uma festa quilombola para Nossa Senhora do Rosário. O padre católico tenciona para extinção, durante os dias de louvações à Santa, das práticas consideradas por este sacerdote como “profanas”. Seu José continua explicando que não existem motivos para que seja proibidos a cerveja e o baile durante as festividades. Conforme argumenta seu José, “nós tomamos uma cervejinha, o gaiteiro toca mais e o pessoal dança. É pra festejar... Ninguém tá fazendo heresia. Tudo nas amizades dos amigos” (José, 28/09/2015), se referindo ao ambiente tranquilo e familiar da festa. Marcio lembra que dos participantes presentes, “a maior parte é tudo conhecido” (Marcio, 28/09/2015).



Figura 8: Foto da Procissão a manhã do segundo dia da Festa de Nossa Senhora do Rosário. Em destaque, a banda que acompanhou a apresentação reduzida do Ensaio de Quicumbi, composta por instrumentos de sopro (trompete e saxofone), gaita / acordeom e percussão (pratos, caixa e surdo). (Arquivo pessoal do pesquisador, 29/09/2015).

Seu José deixa claro que não está conformado com a opinião do padre. “Ele vai durar pouco ai, ah vai. Porque sempre houve!” (José, 28/09/2015). Percebem-se mais uma vez que, conforme julgada a necessidade, podem ser articuladas pelas lideranças quilombolas maneiras de rearranjar a composição da liderança católica na região. Como afirma seu José, “Ora, não vai ter uma cervejinha, um refri... Senão fica o gaiteiro ali dando-lhe gaita e o pessoal não vai dançar, fica parado. Tem que

tomar uma cervejinha pra dar umas risadas, pra ter mais assunto, pra ter mais conversa... É festa mesmo né...” (risos) (José, 28/09/2015).

Neste trecho da conversa da família Carneiro observa-se que o baile realizado durante as festividades na comunidade quilombola tem um significado especial para o divertimento dos envolvidos com a festa. As interferências do atual padre não agradam a seu José, principalmente com relação ao que se pode e o que não se pode fazer durante a festividade. Estas interferências da instituição Igreja Católica nos costumes do povo negro reverberam desde o período escravista brasileiro, onde a evangelização dos(as) escravizados(as) africanos(as), e conseqüente intromissão nos seus costumes, foi por muito tempo uma das preocupações da Igreja Católica (RIBEIRO IN: LOPES, 2011, p. 61).

Como foi possível observar durante a participação na festividade do dia 8 e 9 de janeiro de 2016, as pessoas que comparecem às atividades são em grande parte amigos e parentes dos moradores dos quilombos da região, moradores das comunidades quilombolas próximas e de localidades rurais de não-quilombolas. A maioria das pessoas se conhece, possibilitando a manutenção da ordem e da organização da festa, mesmo com o consumo de bebida alcoólica. A presença de diversas famílias, com idosos, crianças, jovens e adultos, faz com que o ambiente da festa seja de descontração, respeito, alegria e muita animação.

O caráter híbrido (BHABHA, 1998, p. 334) destas festividades das comunidades quilombolas entrelaça aquilo que é considerado profano e considerado sagrado. A realização dos festejos a Nossa Senhora do Rosário, na região de Mostardas/RS, alia os momentos de diversão com música e danças, os momentos de descanso do trabalho e os momentos de descontração e de alegria pelo compartilhar comunitário. Esta forte fé e devoção a Nossa Senhora do Rosário, considerada pelos(as) quilombolas como a protetora do povo negro, transborda os limites do território dos quilombos, sendo compartilhada na interação com as pessoas “de fora” do quilombo.

Conforme conversas com Marcio, durante o churrasco da festividade de janeiro de 2016, há muitos anos atrás era comum acontecer pequenas brigas entre alguns dos participantes da festa. Marcio relata, durante a conversa no dia da festa, que as pessoas relacionavam estas eventuais brigas com o consumo de bebidas com maior teor alcoólico, como é o caso da cachaça. Mas, ainda segundo Marcio, atualmente as pessoas do quilombo e os visitantes que comparecem às festividades

estão mais acostumadas a resolver as diferenças de opiniões pela conversa e pelo diálogo, e não mais por meio da violência física. E pelo que foi observado durante as visitas às festas, não houve nenhum caso de discussão ou de violências verbais, muito menos a ocorrência de violência física. Ao que se parece, as pessoas estão apostando mais no diálogo para que se resolvam as eventuais desavenças.

O consumo de cerveja foi observado durante o baile e não foi percebido qualquer tipo de abuso ou problemas relacionados ao consumo desta bebida. Durante os momentos de convivência com as pessoas presentes na festividade de janeiro de 2016 não foi percebida nenhuma situação de desentendimento, desacordo ou briga. Apenas relações de amizade, compadrio, fortalecimento de laços afetivos e comunitários, além de muita cooperação, para que a festa se desenvolva como o esperado.

Ao dedicar especial atenção para as características culturais da comunidade dos Teixeiras é possível perceber a importância simbólica muito grande existente no processo de manutenção destas famílias no território quilombola. Nesse sentido, algumas manifestações culturais, como as festas realizadas no quilombo e o Ensaio de Pagamento de Promessa para Nossa Senhora do Rosário, exercem papéis de agregadores comunitários fundamentais na manutenção dos quilombos e na conquista de uma situação de bem viver quilombola. As práticas agrícolas e de pecuária contribuem também decisivamente no sustento alimentar das famílias do quilombo.

Também no caso das estratégias ligadas à agricultura, pecuária e tecelagem, percebe-se uma forte carga emotiva e de relações espirituais para que se alcance o sustento familiar. Características comuns da agricultura quilombola, como a prática do plantio para auto consumo, colaboram na conquista de uma autonomia alimentar destas famílias. A existência de uma variedade de espécies plantadas e de uma diversidade de alimentos produzidos colabora para que não exista a dependência a uma cultura apenas. No momento de comercializar, mesmo que esteja faltando algum produto, a família se sustenta com a venda de outros artigos produzidos. No empenho de conseguir comercializar a produção de alimentos e outros bens materiais, foi sendo conquistados espaços de negociação, exposição e venda²¹ dos

²¹ Expinter, Feiras livres quinzenais em Mostardas, feira livre no verão em São Simão, Feiras de Economia Solidária, eventos diversos.

produtos quilombolas. Isso possibilitou o aumento das relações de troca cultural e de saberes entre os quilombolas e os não quilombolas.

Estas interações entre quilombolas e não-quilombolas são historicamente marcadas por casos de segregação e discriminação racial. Segundo os relatos, nas últimas décadas tem havido um abrandamento destas práticas de racismo. As mudanças constitucionais brasileiras no fim do século XX propiciaram que as comunidades negras rurais remanescentes de quilombos, relegadas até então ao esquecimento jurídico, pudessem se organizar coletivamente na busca da efetivação de seus direitos.

Sobre a questão do termo “quilombola”, Marcio explica que

Essa palavra quilombola, assim por de fato aqui mesmo, começou a ser expressada mesmo, dentro da comunidade, não faz muito tempo. Eu me lembro da época que começou a falar de quilombola, eu já era grande. Falavam aqui dos Teixeiras, “lá nos Teixeiras, lá é uma comunidade de negros”, era assim que se falava. Sempre foi. (Marcio, 28/09/2015).

Neste relato o presidente da Associação quilombola dos Teixeiras explica que o uso da palavra “quilombola” para se referir aos remanescentes de escravos é bem recente. O uso deste termo começou, segundo os relatos, junto com os processos de mobilização para a titulação da propriedade coletiva da terra do Quilombo da Casca, Mostardas/RS. Tanto os(as) próprios(as) quilombolas quanto a sociedade em geral, se referia a eles(as) como sendo “os negros dos Teixeiras”, “os negros da Casca”. A mãe de Marcio confirma a recente utilização do termo “quilombola” para se referirem a eles(as) mesmos. Ao perguntar como o pessoal dos Teixeiras se identificava e como eram chamados, ela confirma o que disse Marcio. “Sim, comunidade de negros. Eram (chamados) de negros mesmo. Quilombola faz pouco.” (Osvaldina, 28/09/2015).

No relato a seguir, Marcio fala sobre a pertinência na caracterização da comunidade dos Teixeiras como sendo um quilombo.

Pode que não seja o quilombo um lugar que era de foragido, mas era um lugar que ali eles se reuniam, eles vinham ali, por que ali seria um lugar mais assim, de se sentir mais a vontade. Por que seu vizinho era negro, o vizinho de um lado e de outro era negro. Até podiam ir para outro lugar, mas era difícil de ir lá ficar no meio dos brancos, porque os brancos não aceitavam. Tinham que ficar por aqui. (Marcio, 28/09/2015).

Marcio explica que quilombos não são apenas formados por pessoas foragidas. No caso do Quilombo dos Teixeiras, a origem foi por meio do legado de terras deixado aos ex-escravos. Os remanescentes destes escravizados formam a

atual comunidade dos Teixeiras. O entrevistado atribui ao pertencimento racial enquanto negros para argumentar que, nestes territórios onde havia predominância de remanescentes de escravos, as pessoas que se identificam como negras se sentem mais a vontade para viver. Não só por desejar estar próximo de seus semelhantes, mas também porque existia uma forte segregação racial, onde os “brancos” não aceitavam que era negro(a).

Mesmo que a identificação destes remanescentes de quilombos, enquanto pertencente à categoria “quilombola” seja bastante recente, “Quilombola, essa expressão quilombola mesmo deve ter uns dez, doze anos, uns quinze”. (Marcio, 28/09/2015), é inegável que esta comunidade seja considerada uma comunidade quilombola. Além dos testamentos oficiais sobre o legado da terra, estes(as) moradores(as) se identificam enquanto pertencentes a uma comunidade negra, remanescente de quilombos, com todo um histórico relacionado com a resistência à opressão racial, com relações territoriais específicas e com explícita ancestralidade negra.

As relações existentes entre os moradores do quilombo Teixeiras e a cultura externa aos quilombolas vem ocorrendo ao longo de alguns séculos. Depois de muitos anos de submissão, as relações entre os negros(as) desta comunidade com a sociedade em geral, nos últimos 20 anos, têm se modificado e ganho novas histórias, no sentido do aumento da auto-estima da comunidade e da melhoria das condições materiais como um todo. Um dos fatores que tem servido como motivador dos(as) jovens moradores(as) do quilombo é a possibilidade de acesso ao Ensino Superior público. A Universidade Federal do Rio Grande - FURG e a Universidade Federal de Pelotas – UFPel tem realizado processo seletivo específico para estudantes oriundos de comunidades quilombolas e de aldeias indígenas, com abertura de vagas extras em cursos de graduação escolhidos pelas lideranças destas comunidades tradicionais. Para saber mais sobre estas relações entre o quilombo e a universidade, procurou-se investigar sobre este assunto.

Um dos jovens entrevistados, Igor Dias, é morador do quilombo Teixeiras e está cursando a graduação em Psicologia, na Universidade Federal do Rio Grande – FURG. O nome de Igor é citado em várias falas, pois ele era, à época das entrevistas, o único jovem da comunidade a estar em uma universidade federal. Na entrevista com o jovem universitário, quando perguntado de qual atividade econômica vem o sustento de sua família, ele responde:

Da agricultura. Plantam até mesmo para a sobrevivência. Não para vender, mas para poder ter em casa. Época assim de natal e ano novo ele (pai de Igor) vende porco, carneiro. Até quando não é essa época, ele também vende alguns. (Igor, 09/01/2016).

Podemos perceber que é recorrente se referir ao trabalho com a terra como sendo o que mantém o provimento comunidade em geral. O sentido de pertencimento ao território quilombola fica perceptível a cada fala, desde o mais jovem ao mais idoso entrevistado. Mais uma vez é a atividade agrícola, juntamente com a criação de animais, que gera o sustento familiar. As plantações servem para o auto consumo, para “sobrevivência” nas palavras de Igor, havendo a geração de renda quando os animais são vendidos ao longo do ano e, principalmente, em datas especiais e festivas.

Quando perguntado sobre a regularidade da produção e da venda ao qual se referiu, Igor explica que esta venda:

É uma vez lá que outra. É tipo quando dá certo. Quando dá uma sobra, quando se tem bastante feijão, por exemplo, vende feijão. Quando se tem milho, vende milho. Tem criação de animais, por exemplo, agora ele tem patos, daí vende pato para uns. (Igor, 09/01/2016).

Essas sobras são frutos dos plantios bem-sucedidos que, além de abastecer de alimentos a dispensa da casa, possibilita a negociação destes produtos. Os trabalhos com a terra e a criação de animais vêm colaborando de maneira decisiva na manutenção das famílias quilombolas em seu território. Nas oportunidades de comercialização acontece a transformação do produto em dinheiro, gerando renda em espécie, dinheiro este utilizado para dar um maior conforto à família. Nos relatos obtidos durante as entrevistas e observações, aqueles(as) produtores(as) que comercializam com os(as) não-quilombolas, afirmam que existe uma aceitação diferenciada à produção vinda dos quilombos. As políticas públicas de ações afirmativas deram maiores possibilidades de exposição dos produtos quilombolas. As características positivas da produção negra ficaram mais evidentes. Percebe-se, assim, que o acionamento da identidade enquanto produtores(as) quilombolas têm interferência positiva nas situações de negociações, de comercialização e etc. Isso acontece muito por conta da associação feita entre produtos de boa qualidade, sem agrotóxicos, feitos de modo artesanal²² e os produtos feitos por mãos quilombolas.

²² Artesanal, em oposição a produção em série, industrial.

A conquista de situações de bem viver quilombola passa por conseguir o sustento alimentar, sendo normalmente alcançado por meio da prática do auto consumo e de esporádicas vendas. Porém, é percebida pelas famílias quilombolas a necessidade da continuidade dos jovens nos estudos formais. O ingresso no Ensino Superior é apontado como uma das mais promissoras chances para que a comunidade adquira uma maior autonomia, além de melhorar a vida da família, principalmente quando o ingresso é no ensino superior público.

Igor Dias foi o primeiro jovem da comunidade quilombola dos Teixeiras a conseguir ingressar no Ensino Superior público. No caso de Igor, a conquista da vaga foi por meio do processo seletivo específico para estudantes com ensino médio concluído e que residam em comunidades quilombolas. Esta política afirmativa de discriminação positiva abre vagas extras para o ingresso de estudantes quilombolas. No relato abaixo, Igor Dias explica como foi sua entrada na FURG e expõe sobre suas dificuldades e conquistas nos primeiros anos na universidade.

Eu entrei lá em 2013, e eu não sabia, eu não participei da acolhida que fazem para os quilombolas. Até porque eu soube do resultado, soube que eu tinha passado, só uma semana antes de começar as aulas. Porque eu entrei por segunda chamada. E eu não participei da acolhida, de nada. Cheguei lá não conhecia ninguém. Nem os que entraram daqui (da região). Entrei dividindo apartamento lá na casa do estudante com mais nove. E eu que sou bem envergonhado passei bastante trabalho. Não era o que eu queria, não era assim, o curso que eu tinha vontade. Eu entrei em psicologia, mas nunca foi o que eu pensei em fazer. E por ser envergonhado eu passei bastante trabalho. Até tinha direito a um estudante (bolsista remunerado) que me ajudasse né, na monitoria. Só que no primeiro ano eu não tive. Daí passei muito trabalho, para fazer os trabalhos, fazer as provas, para estudar. (Igor, 09/01/2016).

Igor relata inicialmente sobre sua chegada na Universidade. Seu ingresso se deu por segunda chamada²³, processo este que acaba por retardar um pouco o ingresso e a integração do estudante à universidade. Essa forma de ingresso fez com que Igor não tivesse tempo hábil para participar da chamada “acolhida” realizada especificamente aos(as) estudantes quilombolas e indígenas. Esta acolhida serve para explicar questões práticas e do dia-a-dia da universidade, sobre os direitos e deveres dos(as) estudantes e sobre a assistência estudantil destinada especificamente para os(as) jovens destas comunidades tradicionais. Entre estas assistências está a moradia estudantil gratuita e o direito a ter um(a) monitor(a)²⁴,

²³ É quando o estudante titular da vaga, por algum motivo, não ocupa a vaga, abrindo vaga para o próximo da lista de espera do processo seletivo.

²⁴ Normalmente um(a) estudante do mesmo curso, de anos subsequentes.

o(a) qual tem a tarefa de colaborar na integração e adaptação deste(a) jovem com as rotinas acadêmicas e com os colegas não-quilombolas da universidade.

Sem o auxílio da monitoria, Igor relata que teve sérias dificuldades de se adaptar a universidade no primeiro ano. Segundo Igor, ele teve ainda problemas com as provas e trabalhos exigidos no primeiro ano de faculdade e contou que sua timidez dificultou também o relacionamento com os(as) colegas. Inclusive Igor cita que o Psicanalista e Professor de psicologia Alfredo Martín Gentili foi uma das pessoas que mais o ajudou nesse processo de adaptação à universidade. Mesmo com esta série de dificuldades, Igor explica que no ano posterior houve uma melhora considerável em seu desempenho.

Só que no outro ano daí, em 2014, foi meu segundo ano lá, eu comecei a ter monitoria e melhorou bastante. Melhorou as notas, assim tudo, para conhecimento. Eu chegava na aula, por exemplo, e não falava com ninguém. Sentava parado assim. Mas por característica minha assim, por ser bem envergonhado, bem quieto. Passei dificuldade, por chegar sozinho, era bem novo. Estou com 20 anos. Eu entrei lá com 17, 17 para 18 anos. Esse ano (2015) faço 21. Agora tenho me entrosado mais. Me dou bem com as minhas monitoras, eu já tive quatro, já tive algumas voluntárias. Mas me dou super bem com as minhas monitoras. E através delas, até com outras pessoas, fui me dando melhor, pelo tempo lá, fui me adaptando, fui fazendo amizade com alguns que entraram junto comigo (no mesmo ano), que assim como eu ficaram com algumas cadeiras para trás e tal. A gente foi se juntando. (Igor, 09/01/2016).

Igor conta que o auxílio da monitoria foi fundamental para a melhora de suas notas e para um melhor entrosamento com os(as) colegas. Um jovem negro oriundo de uma comunidade quilombola, que chega a uma universidade pública, percebe as inúmeras diferenças existentes entre estes dois ambientes, estes dois “mundos” distintos, o mundo rural quilombola e o mundo universitário, principalmente no que se refere ao convívio social. A pouca idade e a timidez são apontadas pelo próprio Igor como sendo fatores que dificultaram sua integração na universidade. O auxílio das várias monitoras que Igor teve acesso é citado como sendo o fator que mais contribuiu para a melhora de seu desempenho. A interação com outros(as) estudantes que, assim com Igor, tiveram reprovação em alguma disciplina, também é citado como sendo importante em seu desenvolvimento enquanto um acadêmico quilombola.

O ingresso como estudante na universidade pública oportuniza a participação em projetos acadêmicos que realizam atividades relacionadas ao curso realizado. E é na participação ativa como monitor, em um projeto de extensão com pacientes da

saúde mental, que Igor se sente verdadeiramente valorizado e incluído socialmente nas ações da universidade.

E agora estou bem mais entrosado e tenho melhorado tudo, as notas e tudo. Hoje até participo de um projeto que eu fui influenciado por uma das monitoras, que me indicou para continuar o trabalho. Antes nem pensava que eu fosse ter um estágio assim, antes do obrigatório, que eu tocasse um projeto. E agora faço tudo isso. Melhorou bastante, eu consegui me adaptar. (Igor, 09/01/2016).

Como afirma Igor, a indicação do nome dele para substituir outro colega que trabalhava nesta função promoveu mudanças significativas na sua valorização pessoal e sua auto-estima. O próprio Igor afirma que nunca imaginava ser ele a pessoa responsável pela execução de um projeto da universidade. O trabalho de levar a sensibilidade da música aos pacientes da saúde mental faz com que este jovem quilombola se sinta portador de capacidades e qualidades, que antes o próprio Igor não as identificava. Tanto o auxílio das monitoras quanto a participação neste projeto de extensão colaborando de forma decisiva na permanência de Igor na universidade.

Mesmo que o ingresso dos(as) jovens quilombolas nas universidades públicas seja considerado umas das mais interessantes estratégias para a manutenção e conquista de uma situação de bem viver quilombola, as famílias necessitam se valer de outras estratégias para manter o sustento e as conquistas da comunidade. No momento presente, a pequena agricultura e pecuária vem sendo as atividades produtivas que sustentam a maioria das famílias quilombolas. Seja dedicando o maior tempo de trabalho familiar na plantação e criação de animais para suprir as necessidades alimentares dos membros da família, seja trabalhando na terra para gerar produtos comercializáveis, ainda é com a agricultura e com a pecuária que as famílias quilombolas predominantemente se sustentem.

Segundo os entrevistados, os gêneros alimentícios mais cultivados de um modo geral no quilombo Teixeiras são o milho, feijão, arroz, cebola, aipim, batata, além de verduras em geral e temperos. Junto a isso, para alimentação própria e eventuais vendas, tem as carnes de frango, porco, ovelha, gado e os ovos de galinha. Dentre estes alimentos, existe uma variedade de feijão que é freqüentemente associada às comunidades quilombolas, em especial às mulheres africanas que vieram parar no Brasil. O tipo de feijão conhecido como “feijão sopinha” é uma espécie de origem africana e, segundo informações colhidas em conversas com agricultores(as) e com presidentes de associações quilombolas.,

chegou ao Brasil vindo escondido junto aos cabelos das(os) negras(os) escravizadas(os).

A sabedoria sobre os usos do feijão sopinha pode ser considerada uma bagagem cultural material vinda da África, pois as sementes do feijão sopinha atravessaram o Oceano Atlântico para chegar à América; e também uma bagagem cultural imaterial, porque a sabedoria do plantio, do uso medicinal e religioso da planta veio para o Brasil por meio da cultura desses povos africanos.

Durante a entrevista com a dona Sara Maria e com a dona Janete, foi perguntado se o tipo de feijão que elas cultivam é o feijão sopinha. Segundo Janete,

Não, é o feijão de fé, feijão preto, feijão roxo... O sopinha a gente quase nem usa. Muita gente compra e faz. **Eu não gosto desse tal de feijão sopinha, nem como.** (Janete, 29/09/2015, grifo meu).

Janete afirma que dentre os tipos de feijões cultivados por sua família, não está a variedade chamada de feijão “sopinha”. Ela relata que não gosta deste tipo de feijão e deixa transparecer que não tem a menor intimidade com esta variedade da planta. Sara Maria fala também do “*tal de feijão sopinha*”.

Nós vendemos muito lá na Expointer, **esse tal de feijão sopinha** também. Como a gente vendeu. Eu explicava como se fazia. Ai depois: “eu queria mais um pouquinho”, mas dai eu mandava vir mais meio quilo. Ai foi os (pacotes) de meio quilo. E esse pessoal ai, tem muito fazendeiro pra lá. Daí eles comprem pra semear, depois corta e faz a adubação. (Sara Maria, 29/09/2015, grifo meu).

O “feijão sopinha” é atualmente bastante conhecido por ser uma variedade de feijão associado aos quilombos e aos(as) negros(as). O relato acima exposto indica que há uma procura grande por essa variedade do grão nas feiras e exposições, tanto para uso culinário como para uso de adubação do solo. Mas como é possível perceber nas respostas dadas pelas irmãs Janete e Sara Maria, o bem conhecido feijão sopinha não faz parte do cardápio desta família quilombola. E não só não comem como também não plantam e também parecem não ter muita intimidade com “*esse tal de feijão sopinha*”.

É interessante analisar esta situação por uma perspectiva plural, compreendendo essa diversidade de pessoas, de gostos e de práticas, não de uma maneira essencializada, mas dando espaço a uma noção híbrida (BHABHA, 1998, p. 334), que contemple o dinamismo das diferentes relações que as famílias quilombolas vêm tendo com o ambiente externo. O fato de elas não plantarem esta espécie de feijão não as torna “menos quilombola”. A cultura é algo dinâmico, nada

estático, e até quando se tenta “preservar” certo hábito, ritual ou prática, essa continuidade deve estar em algum grau de sintonia com o momento presente.

Outro alimento que os(as) agricultores(as) da região ainda cultivam é o milho branco. Ao perguntar para Janete sobre o plantio desta variedade de milho, ela explica que na comunidade quilombola dos Teixeiras esta espécie ainda é cultivada. “Tem quem planta. Tem uma senhora na feirinha de sexta feira, na nossa tem uma senhora que vende lá o milho branco. Se faz pão, se faz polenta da farinha do milho branco.” (Janete, 29/09/2015).

A farinha do milho branco é utilizada para a confecção de pães bolos e outros produtos. Inclusive, tem aumentado a procura pela farinha do milho branco, porque ela pode ser um substituto para a farinha de trigo, na confecção de produtos sem glúten. Mesmo que haja uma procura crescente por estes produtos, a comercialização é realizada de maneira bastante informal e incerta. A lógica de produção destes alimentos está voltada para o suprimento das necessidades alimentares e não estão necessariamente voltadas para a produção em série ou em larga escala. Dessa forma, as comercializações se realizam em espaços e circunstâncias não formais, ou em espaços de feiras livres e eventos.

Dentre as considerações acerca das relações que os quilombolas têm com a sociedade em geral, principalmente às ligadas com a terra, com as festas e com a devoção a Nossa Senhora do Rosário, pode-se destacar que: o fator identitário relacionado ao pertencimento a uma comunidade quilombola colabora na promoção da auto-estima destes(as) remanescentes de quilombos; existe uma re-significação do sentido dado às práticas quilombolas, quando estas incluem a interação com os não-quilombolas; as políticas públicas de ações afirmativas para as comunidades quilombolas tem cumprido sua função de corrigir o acesso às oportunidades e; que as estratégias para a manutenção e conquista de situações de bem viver tencionam para que haja a manutenção do território quilombola, a continuidade das manifestações culturais festivas e religiosas, a ampliação do acesso ao ensino técnico e superior, e a melhoria das condições técnicas e financeiras para a prática agrícola e pecuária.

3.3 A relação com os animais

Além dos cultivos agrícolas, outra fonte de renda utilizada pelas famílias negras é a criação e venda de animais de pequeno e médio porte (porcos, galinhas, ovelhas) e venda de seus derivados (ovos). Na entrevista realizada com seu José e também nas falas de Marcio é identificado que a criação de porcos serve para geração de renda para a família. Segundo Marcio, “porco mesmo carneamos bastante... Porco a gente vende bastante. Chegamos a vender uns 50 leitões por ano.” (Marcio, 28/09/2015). A grande procura faz com que a venda de porcos e leitões seja bem considerável ao longo do ano. Seu José confirma o que disse Marcio. “Vende bastante. E a procura por leitão é absurda... muito grande! Hoje mesmo o gordinho quer um, o filho do Adão quer outro... é uma loucura. Eu acho que vou me dedicar só a criar porco pra vender”. (risos). (José, 28/09/2015).

Seu José vê na criação de porcos uma das melhores formas de renda que tem sido realizada pela sua família. Já Marcio detalha o porquê de ser tão rentável a criação de porcos.

Porco, de uns quatro anos pra cá, ou três, nós aumentemos a produção e estamos comercializando bastante. Daí o que acontece, nós temos poucas despesas com eles, por causa da resteva²⁵. Por que na hora que tira o arroz nós larguemos eles. Daí eles vão comer ali, sempre cai uns grãos de arroz da colheita, o arroz deita, e o porco faz aquele serviço de limpeza e ele come o arroz... e quando vem pra volta de casa já estão gordos, sem gastar nada, engorda numa coisa que tava indo fora, que tava desperdiçado ali... E aqui é cercado de lavoura de arroz onde nós moremos aqui. (Marcio, 28/09/2015).

Uma das estratégias das famílias quilombolas para suprimir os custos de produção é a forma de criar e alimentar os porcos. O plantio do milho serve para gerar alimentos para estes animais em determinada época do ano e outra parcela do alimento necessário a estes animais é conseguida com os restos de arroz que sobraram da colheita. Aproveita-se a situação para que os porcos, ao comerem as sobras do plantio do arroz, colaborem na “*limpeza*” do terreno usado para este plantio e, sem nenhum custo adicional, estes animais acabam por estarem alimentados. Marcio fala que ao redor de sua propriedade existem muitos agricultores plantando arroz. Ao perguntar se estes produtores são do quilombo, Marcio responde que:

²⁵ Quando os porcos entram na área de plantio do arroz e se alimentam dos grãos de arroz que sobraram da colheita.

Não, nem todo mundo é da comunidade. Tem uns que são, mas tem um vizinho nosso aqui que é terra que ele arrenda, ele é aqui de perto. É um médio plantador de arroz, de médio pra grande, já planta bastante. Agora chega final de outubro nós prendemos os porcos todos, daí nós temos o milho que nos plantemos pra manter eles com milho, mas daí ficamos só com dois porcos grandes e as matriz né, que são as porcas. A leitoada nós temos que vender tudo. Ficamos com uns oito mais ou menos, umas quatro matriz. Só que elas dão duas cria num ano, nós temos uma aqui que esses dias nós fizemos as contas ela deu (cria) três vezes no ano. Deve ter dado uns 25 leitões nas três prenhas. (Marcio, 28/09/2015).

A organização desta família trabalha no sentido de manter consigo os animais que são chamados de matriz, que continuarão a reproduzir novos animais, e a renda é adquirida com a venda dos leitões. Estas vendas ocorrem para amigos, vizinhanças e pessoas que chegam até a comunidade em busca dos produtos quilombolas. Percebe-se pelo relato que, ao redor da comunidade quilombola, existem grandes propriedades de terra usadas para o plantio do arroz. Porém dentro da comunidade quilombola dos Teixeiras são poucas famílias que cultivam este alimento.

Sobre a criação de galinhas e a venda de ovos feita pela sua família, Marcio responde que “às vezes vem um vizinho nosso aqui que vai fazer feira e ele faz doce. Daí eles vem aqui e compram pra vender na feira”. (Marcio, 28/09/2015). O diálogo acima confirma a informação de que as relações de produção, de compra e de venda ocorrem entre os(as) vizinhos(as) também. A mesma família que planta e vende arroz, é a mesma que repassa a produção de ovos para o vizinho comercializar. Mesmo que se diferenciem os cultivos e os produtos, o que é recorrente nos Teixeiras é o fato de tirarem seu sustento da pequena agricultura e pequena pecuária.

Com relação à venda de frangos, Marcio explica porque existe essa busca pelas galinhas chamadas “*crioulas*”. A principal característica atribuída a ela é que ela é “ponhadeira”, ou seja, é uma galinha que põe e que choca seus ovos, diferente de outras que não realizam essa tarefa. No diálogo abaixo podemos perceber com mais clareza essa percepção de Marcio.

O pessoal se queixa que as vezes as pessoas de outro lugar compram umas galinhas por aí que não chocam. E as nossas que já são criadas acriouladas, mais caipiras, tem essa capacidade de chocar. No ano passado a mãe vendeu umas doze ou quinze numa tacada só. Galinha ponhadeira. Ela diz que compravam pinto de granja, mas elas não paravam no ninho na hora de chocar... É a qualidade né, a gente nunca botou raça de fora aqui. A gente pega os galo e troca com os vizinhos, de vez em quando tem um vizinho dos Teixeiras lá embaixo, daí a trás um frango e nós levamos um dos nossos, pra fazer de galo, vamos misturando... Só que daí fica tudo caipira, porque é tudo da volta. (Marcio, 28/09/2015).

É interessante perceber as diferenças existentes dos animais criados por famílias quilombolas. As características dos animais que são comprados em granja são diferentes dos frangos criados no meio rural quilombola. As características diferenciadas são percebidas pelos compradores, fazendo com que as famílias quilombolas tenham uma série de pessoas compradoras de seus produtos que confiam na sua qualidade. A relação de troca de animais entre os vizinhos também é importante, pois possibilita uma situação de troca de conhecimento e experiência entre as famílias quilombolas.

Ao perguntar para dona Janete sobre os animais da propriedade, ela responde que “Aqui nós criamos ovelha, temos gado, minha irmã ali cria porco, tem galinha, tudo assim sabe.” (Janete, 29/09/2015). Mais uma vez aparecem os animais como sendo algo muito comum no dia-a-dia quilombola, inclusive como fonte de renda. Utiliza-se a lã da ovelha para tecelagem e artesanato, as carnes e os ovos são negociados com vizinhos e pessoas de fora da comunidade. Às vezes a família opta por criar mais um animal do que outro, conforme suas necessidades alimentares e de comercialização. A dona Sara Maria relata sobre as negociações feitas nas feiras.

E galinha é uma coisa que eu vendo bastante também. Vendo morta, vendo com pena. E assim eu vou indo... Eu sou do ramo. (risos). Vendo cortada, vendo inteira, um preço é de um jeito, um preço é de outro... E assim vai indo. Olha, e mais se eu tivesse pra vender, eu não vendo porque aí senão eu vou ficar sem produção pra ter ovo. Porque o ovo tá bem caro. E a gente vende bastante. Então em tempo de praia aí, vou te contar. Eu se não tenho (ovos), eu tenho que sair nos vizinhos para catar. Daí depois eu vendo e trago o dinheiro para os vizinhos. O pessoal me deixa louco. Tem que trazer ovo, “espreme essas galinhas!”, eles dizem. (Sara Maria, 29/09/2015).

Como é possível perceber, dona Sara Maria tem várias estratégias para negociar seus produtos derivados da criação de animais. Sua disposição e facilidade para comercializar são percebidas pela versatilidade dos produtos ofertados, atendendo as necessidades demandadas pelos compradores. Dona Sara Maria se demonstra muito satisfeita com este trabalho de plantio, colheita e comercialização de seus próprios produtos.

A relação de sustento propiciada pela criação de animais faz parte da vida dos antepassados quilombolas. Porém, as atividades agrícolas e de pecuária não são as únicas formas de gerar renda e melhorar a situação da auto-estima familiar.

Outra atividade econômica é tradicionalmente feita pelas famílias rurais mostardenses, em especial as famílias negras rurais. Esta atividade é a tecelagem.

3.4 Possibilidades de Traduções na Tecelagem e nas negociações em geral

Os relatos ouvidos na Comunidade mostram que, desde a infância, os membros das famílias quilombolas têm uma relação muito íntima com a terra, compondo o mosaico identitário da comunidade. Os trabalhos diários realizados no próprio território quilombola são importantes pelo significado pessoal em poder se sustentar com o próprio trabalho.

As irmãs Sara Maria e Janete falam do trabalho realizado na propriedade da família delas. No caso desta família elas plantam legumes, verduras, grãos e criam ovelhas, fazendo também o beneficiamento da lã. Desde o início das conversas, estas produtoras quilombolas demonstraram estarem felizes por estarem trabalhando com a terra, com a lã e também por trabalharem nas feiras livres e eventos em geral, na qual elas são convidadas. Ao perguntar sobre como estas agricultoras e tecelãs se relacionam com as tarefas diárias, Janete explica que “A gente já acostumou, da vontade trabalhar. Sente falta. E tem o serviço da roça, sim. Mas no verão se planta uma batata e larga a lã de lado. As nossas terras aqui são muito baixas, daí não dá pra trabalhar. Tem que esperar secar pra depois plantar.” (Janete, 29/09/2015).

Já Sara Maria fala sobre a sazonalidade do trabalho familiar. Ela explica sobre os tipos de trabalho realizado em relação às estações do ano.

Agora (fim do inverno) nós ia parar um pouco (de trabalhar com a lã) e trabalhar nas hortas. Durante o inverno todo a gente em cima dessas coisas fazendo. Porque tem que trabalhar bastante pra fazer um quilo de lã. A gente produz mais no inverno, porque é bom de trabalhar com a lã. No verão é muito quente. E é mais difícil de vender. (Sara Maria, 29/09/2015).

Nestes diálogos de Janete e Sara Maria elas explicam que as rotinas da agricultura e da tecelagem se complementam. Estas práticas fazem parte de suas vidas e elas relataram que sente falta quando não estão nestas atividades produtivas. O trabalho com a lã é de trabalhoso manejo, pois são vários processos a serem feitos, entre tosar a ovelha, cardar²⁶ a lã, transformá-la em fios e tecer os

²⁶ Destriçar, desenredar, pentear.

produtos em lã. Este processo é feito artesanalmente pelas produtoras, sendo cada vez mais raras as pessoas que ainda produzem artigos de lã por meio artesanal.

O relato acima ainda, deixa claro que o trabalho com a lã é feito nos períodos de frio, durante o inverno, enquanto a terra descansa para um próximo ciclo de plantio. É nessa época de frio que os artigos produzidos com lã têm as melhores vendas. Quando o inverno está terminando o trabalho familiar volta a ser direcionado para a produção agrícola, e os artigos de lã já produzidos por elas continuam sendo vendidos em feiras e eventos.

Desde os primeiros contatos com as famílias quilombolas e com outras pessoas que convivem com estas famílias, foi sabido que uma das práticas mais antigas e tradicionais realizadas no território quilombola é a tecelagem. A criação de ovelhas feita naquela região possibilita que haja um beneficiamento desta lã para a produção de cobertores, echarpes, cachecóis, luvas e diversos outros produtos para amenizar o frio, muito comum na região.

Dentre estes produtos, um deles tem um significado especial para as famílias da região e também para a cidade de Mostardas/RS como um todo. Esse produto é o *cobertor mostardeiro*. Tradicionalmente confeccionado pelas famílias rurais da região, este produto é conhecido como sendo de alta qualidade, principalmente quando é produzido com a lã natural, diferente de outros cobertores, que são feitos com lã industrializada. No caso das tecelãs quilombolas, elas são uma das poucas que ainda fazem a produção dos cobertores mostardeiros com a lã natural. Este processo é mais trabalhoso, pois envolvem mais etapas, sendo realizadas de maneira artesanal.

A produção destas famílias quilombolas, além de ser usado para o auto sustento, é vendida em feiras e em espaços de comercialização conquistadas pelas mulheres quilombolas. Ao conversar com a dona Sara Maria, ela explica sobre sua produção e sobre os momentos de comercialização. “Nós sempre usando a lã, tá até aqui para te olhar. Eu trabalho com feira né, eu boto verdura pra vender nas Mostardas, a cada 15 dias, e na praia, todos os sábados, quando começa o veraneio.” (Sara Maria, 29/09/2015).

A produção agrícola feita por essa família é negociada nas feiras quinzenais, realizadas durante todo o ano e também na feira semanal realizada na praia de São Simão, a aproximadamente 20 quilômetros do Quilombo dos Teixeiras. Segundo relatos, esta feira sazonal, da época de verão, tem uma aceitação bem interessante

por parte dos clientes, pois os veranistas valorizam mais financeiramente a produção feita pelos quilombolas.

Segundo Sara Maria, os(as) compradores(as) da feira da praia de São Simão sabem da qualidade dos produtos oriundos dos quilombos, por isso pagam sem reclamar dos eventuais preços mais altos praticados pelas comerciantes quilombolas. A identificação enquanto remanescentes de quilombos mais uma vez propicia que se agregue valor aos produtos quilombolas, já que estas comunidades são reconhecidas por manterem práticas agrícolas que possibilitam a oferta de produtos de alta qualidade.

Voltando ao assunto das lãs, foram perguntados a Sara Maria e também para sua irmã Janete, quais produtos de tecelagem são os mais vendidos. Janete diz que são as “Mantas e meias.” (Janete, 29/09/2015). Já dona Sara Maria explica que “O que mais vende é essas linhas aqui. Novelo de linha. E algum colete vendo também. E meia. Meia também saiu bastante esse ano. Esse ano as meias que eu fiz saíram tudo. Porque é mais barata né. Fazer uma meia é dez reais.” (Sara Maria, 29/09/2015).

Segundo as tecelãs, os produtos mais vendidos são exatamente aqueles produtos com valor financeiro mais baixo. Estes produtos têm a venda facilitada, pois mais pessoas podem acessá-los. Já o cobertor mostardeiro produzido com lã natural e de modo artesanal pelas mulheres quilombolas tem um custo bem mais alto, se comparado a cobertores industrializados. Isso acontece por conta da realização artesanal e em pequena escala de todas as etapas necessárias para o beneficiamento da lã.

Ao serem questionadas sobre a aceitação e as vendas dos cobertores artesanais, elas afirmaram que o pessoal “Compra, sempre compra. Todo mundo compra aquele cobertor. Difícil o pessoal não comprar. Todo mundo gosta daquele cobertor mostardeiro.” (Janete, 29/09/2015). Conforme afirma Sara Maria sobre as vendas na mais recente edição da Expointer, “Esse ano a gente conseguiu vender três”. (Sara Maria, 29/09/2015).

A cidade de Mostardas é reconhecida na região por ser produtora de cobertores de lã natural de alta qualidade. Segundo as entrevistadas, a procura por esse cobertor artesanal é grande, por ser bastante conhecido por sua qualidade. Cada cobertor tem um custo alto e, conseqüentemente, tem que ser vendido por um preço relativamente alto também.

E na continuação da conversa, a entrevistada foi questionada se é possível se sustentar com esta produção.

É, na praia dá. Agora aqui nas Mostardas dá também pra comprar comida para os bichos. Mas dá, eu gosto, é divertido. A gente na Expointer agora de uns anos para cá que não tá dando muito certo, muito quente a época. Acho que nós já estamos lá na Expointer há quase 15 anos, mas no início a gente vendia de vento em polpa. Era uma beleza! Podia fazer o (produto de lã) que fosse que saía. (Sara Maria, 29/09/2015).

No relato acima é possível perceber que esta produção comercializada nas feiras e eventos não propicia o sustento da família como um todo. Porém, vêm colaborando para que esta família diminua os custos que tem com a alimentação dos animais e também possibilita a entrada de um dinheiro extra, em época de feiras e eventos. Sara Maria afirma também que este tipo de trabalho para ela é divertido e que propicia momentos de prazer na interação e comercialização com o público.

Dona Sara Maria cita a Expointer como exemplo de espaço para as vendas da tecelagem e afirma que a produção quilombola tinha uma facilidade na comercialização muito grande. Mas com o passar dos anos, segundo ela, outros(as) artesãos(ãs) trouxeram para Expointer artigos que concorrem com a produção de tecelagem quilombola. Janete confirma essa diminuição e justifica-a: “É que agora tem muito artesanato de lã aparecendo aí na Expointer. Antigamente era bem mais novidade, não tinha muito. Depois todo mundo foi fazendo foi aprendendo, agora tem mais gente... Tem muito artesanato em lã.” (Janete, 29/09/2015).

Segundo Janete, um dos motivos para a diminuição das vendas na Expointer seria a grande quantidade de pessoas produzindo artigos de lã. Ainda numa situação de novidade, a produção das mulheres quilombolas atingia um público maior. Além disso, existe ainda a concorrência dos cobertores sintéticos e industrializados vendidos na Expointer. Estes, por conta do processo industrial de produção, são ofertados a preços bem inferiores ao produto artesanal quilombola.

Nas palavras de Sara Maria percebe-se que ela está bastante atenta às variações do mercado e às dificuldades que as mulheres quilombolas vêm tendo para realizar suas vendas. A concorrência com os produtos industrializados é uma das principais queixas destas tecelãs:

E pra fazer uma coberta de lã tu não vai vender a quarenta pila como esses edredons na Expointer que é quarenta, trinta reais. Tu acha que as pessoas vão deixar de comprar um edredom? É quente também, mas o nosso é mais quente ainda... Só que (o edredom) é mais barato né. Nessa crise de dinheiro que anda aí... Eu já venho a três anos apanhando, em Santa Maria já não vendi quase nada também. Em Santa Maria o que eu vendi foi essa ninhada de linha. E depois de Santa Maria eu vim pra Expointer, também

não vendeu. Agora esse ano a gente foi (na Expointer) e já rendeu mais um pouquinho. Cada ano vai indo. (Sara Maria, 29/09/2015).

O relato trazido pela tecelã e agricultora Sara Maria no apresenta uma situação de disputa desigual entre produtos. Os artigos artesanais feitos de lã natural têm um custo de produção mais alto que os custos para fazer um cobertor industrializado. E não é só uma questão de preço, como lembra Sara Maria, também é uma questão de qualidade do produto. O cobertor mostardeiro fabricado de modo artesanal com a lã natural tem uma qualidade bem superior aos cobertores sintéticos, esquentando mais e propiciando maior conforto a quem adquire o produto quilombola. As dificuldades com a venda estão sendo sentidas pelas produtoras e podem ser percebidas nas falas das tecelãs.

Uma das organizações da sociedade civil que trabalha no apoio às demandas das comunidades quilombolas no Rio Grande do Sul é o Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos - IACOREQ. Esta entidade colabora com assessoria jurídica, elaboração de projetos, articulações com universidades e etc.. Esta entidade tem experiência na intermediação de projetos que atendem as diversas demandas das famílias quilombolas, incluindo o reconhecimento enquanto uma comunidade remanescente de quilombos, as diversas etapas até a certificação da terra quilombola e também a busca da efetivação das políticas públicas relacionadas aos direitos constitucionais quilombolas.

O secretário-geral da entidade foi entrevistado e comenta sobre a produção de tecelagem e as formas de inserção nos mercados. Conforme afirma Ubirajara Toledo:

Mostardas tem a questão do cobertor mostardeiro, mas vender para quem, vender aonde? Queiramos ou não, a temperatura no nosso estado mudou, nós não temos mais aquele inverno rigoroso. Isso estabelece outra necessidade. E que não pode ficar toda a produção voltada para vender só no período da Expointer. Então, na realidade essa questão é de como tu faz isso e de como é que isso também termina estimulando essas artesãs. Mostardas têm essa tradição, as quilombolas também, desde a produção da linha, da carda da lã da ovelha pra fazer a linha. Mas se não tiver essas premissas: “Olha, eu tenho que ter uma demanda, então vou produzir”. Eu não posso ficar produzindo um ano, achando que “ah, vou lá na Expointer que eu vou vender”. (Ubirajara, 06/11/2015).

Seu Bira, como é conhecido o secretário-geral do IACOREQ, atenta para a relação existente entre produção e demanda dos artigos quilombolas. Além disso, explana sobre a necessidade de que a produção quilombola aconteça a partir de demandas que cheguem às tecelãs. Quando a produção de artigos de lã é feita sem

necessariamente se reconhecerem as demandas para este produto, pode acontecer de haverem sobras de produtos sem venda, o que muitas vezes desestimula a continuidade da atividade de tecelagem. As próprias tecelãs já afirmaram que as vendas feitas na Expointer vêm, ao longo dos anos, diminuindo.

Nesse sentido, Ubirajara apresenta a Economia Solidária²⁷ como uma proposta para articular a comercialização quilombola, sem perder o caráter comunitário e popular da produção.

Então essa necessidade de vender, ela estabelece a necessidade de uma rede. E quem sabe essa questão seja de uma rede da Economia Solidária. Por que queremos ou não, aí que entra essa questão, nós vivemos em uma economia capitalista, e a questão da economia solidária ela traz elementos do preço justo, da equidade, que o negócio é bom quando é bom para ambas as partes, não visa o lucro, aquele lucro exorbitante, mas o lucro que é o preço justo. Então isso vai auxiliar as comunidades a partir de algumas situações, eu acredito. (Ubirajara, 06/11/2015)

A fala de Ubirajara retoma a questão da inserção da produção quilombola nos mercados, apresentando a comercialização via espaços da Economia Solidária como sendo uma alternativa interessante, principalmente por conta da proposta popular e por ser realizada na lógica da cooperação. Como aponta Ubirajara, as famílias quilombolas também vivem no sistema capitalista, onde a economia de mercado é a que predomina. Mesmo que estas produtoras consigam certa autonomia alimentar com sua produção para auto consumo, elas estão sujeitas também ao que acontece no mundo capitalista. É por isso que Ubirajara sugere a Economia Solidária como alternativa menos “predatória” e mais coletiva de produzir e comercializar os produtos. A estrutura da Economia Solidária, os eventos, fóruns, encontros e as centrais de comercialização solidária se organizam em forma de rede, possibilitando a participação direta dos empreendimentos de Economia Solidária em todas as etapas da gestão e organização do processo. Ubirajara sugere que as(os) produtoras(es) quilombolas tomem como exemplo a organização em rede e participem destas redes de comercialização promovidas pelas organizações da Economia Solidária.

Tanto Janete quanto Sara Maria participam de algumas das feiras de Economia Solidária pelo RS e Brasil. Nos relatos das produtoras elas explicam que

²⁷ Um conjunto de grupos de cooperados(as), associações, cooperativas, instituições públicas e organizações sociais que praticam um tipo de Economia onde o bem estar do ser humano é colocado a frente da busca pelo capital ou lucro. Organizam-se a partir de princípios e métodos como solidariedade, confiança, cooperação, autogestão, comércio justo, respeito ao ambiente, microcrédito, agroecologia, permacultura, redes de compras/vendas coletivas, fóruns locais, regionais e nacionais.

já foram a Feiras desse tipo em Brasília/DF e que quase sempre vão à Feira de Economia Solidária de Santa Maria. Esta Feira Internacional do Cooperativismo e Economia Solidária é uma das mais importantes feiras da América Latina nesta área, sendo realizada, com abrangência regional, há mais de vinte anos no município de Santa Maria, região central do estado do RS. Esta feira reúne em todo mês de julho produtores(as) cooperativados(as), de comunidade indígenas e quilombolas de todo Brasil e América Latina para realização de comercialização, oficinas e diversos debates, palestras e discussões sobre temas diversos. Entre estes temas estão discussões sobre soberania alimentar, redes de comercialização solidária, autogestão em empreendimentos da Economia Solidária, democracia popular, *software* livre, trocas e finanças solidárias, controle social, agroecologia e agricultura orgânica, entre outros assuntos.

Em diversas falas foi possível analisar as percepções dos moradores da comunidade quilombola dos Teixeiras. Por meio das entrevistas e observações realizadas no quilombo, das conversas com professores que trabalham no assunto e leituras sobre o tema, foi possível compreender melhor as possibilidades de sustento daquela comunidade. No que diz respeito às políticas públicas, existe o Programa Aquisição de Alimentos – PAA, onde esta política estimula que a compra de alimentos para as instituições públicas seja adquirida da agricultura familiar, famílias indígenas, quilombolas e demais povos tradicionais. Por meio desse programa de ação afirmativa, diversas escolas, hospitais, universidades, presídios, entre outras instituições públicas são impelidas a gastar, no mínimo, 30% do dinheiro destinado à aquisição de alimentos na compra de produtos oriundos dos(as) pequenos(as) produtores(as).

O relato de Sara Maria traz suas percepções sobre a venda de produtos para instituições públicas, por meio do Programa PAA. Neste caso ela fala do interesse de um hospital compra a produção quilombola e sobre certo receio dos(as) produtores(as).

Aqui eles até queriam que botassem lá num Hospital. Ai não sei como é que ficou. Mas isso daí tem que ter bastante coisa. Mas eu não sei por que muita gente não quer, não sei se tem medo de alguma coisa. Eu não sei. Claro, as minhas hortas são pequeninhas ali ó, mas o que eu tivesse já dava pra levar. Claro, aí eu ia me interessar eu ia plantar mais, porque minha horta é pequena, eu planto batata, eu planto aipim, eu planto tudo ali ó. Eu não tenho estufa, não tenho nada. Agora quero um sombrete, quero ver se boto para o verão. (Sara Maria, 29/09/2015).

A produtora argumenta que a necessidade de se ter uma grande quantidade de produtos para ofertar ao hospital dificulta a negociação. Na percepção de Sara Maria, as negociações teriam sido concretizadas se os(as) participantes da comunidade dos Teixeiras tivessem reunido sua produção e comercializado de forma conjunta, de maneira cooperada. Esta comercialização coletiva estimularia que os(as) produtores(as) investirem mais de seu trabalho para produzir mais, já que a comercialização em maiores quantidades normalmente tem melhores preços para venda. Ainda, estas compras realizadas por instituições públicas são consideradas “certas”, ou seja, funciona a partir de uma regularidade contínua na compra de alimentos, o que poderia fazer com que o(a) produtor(a) tivesse a garantia da venda de sua produção.

Apesar de ser uma realidade, não são todos os(as) produtores(as) quilombolas que se utilizam do Programa PAA. Existem relatos de que o receio em ter que manter uma regularidade na produção afugentaria os(as) produtores(as) quilombolas. Muitas vezes as chuvas intensas ou as estiagens muito longas fazem com que haja uma baixa na produtividade. Por conta da irregularidade da produção, a pouca ou incerta quantidade de alimentos não seria suficiente para que se mantivesse o fornecimento de alimentos para as instituições públicas.

Outra questão importante está relacionada às diferenças entre o que a instituição pública demanda e a maneira de produzir das famílias quilombolas. É preciso atentar para o fato de que a lógica de funcionamento da agricultura e da pecuária da maioria dos(as) produtores(as) quilombolas normalmente não está em sintonia com as exigências e necessidades das instituições públicas.

A organização da produtividade quilombola de alimentos, com exceção dos que plantam arroz, está voltada para o auto consumo, para o sustento familiar. Quando existe um excedente, uma sobra de alimentos, estes são colocados a venda. É assim que funciona normalmente a produção de alimentos quilombola. As instituições públicas têm a necessidade de adquirir uma quantidade fixa de produtos, com uma periodicidade regular, para que sejam atendidas suas demandas. A produção individual ou familiar quilombola tem poucas chances de conseguir se inserir neste mercado, mesmo que exista a preferência destas instituições públicas em comprar dos(as) produtores(as) quilombolas. Sendo assim, para que a produção quilombola adentre no mercado institucional com maiores possibilidades de ganho,

percebe-se que é indispensável à comercialização a realização desta de maneira coletiva e em larga escala.

Com relação a comercialização, foram identificadas algumas das possibilidades que foram sendo abertas pelas negociações e mobilizações quilombolas. Além das feiras de Economia Solidária, das feiras realizadas em grandes eventos e das vendas diretas para instituições públicas, as produtoras quilombolas comercializam sua produção nas chamadas “feiras livres” que acontecem no centro do município de Mostardas/RS. Os relatos contam também que houve dificuldades para conseguir o espaço para poder negociar seus produtos.

Ao perguntar sobre a periodicidade da feira de Mostardas, que as irmãs Janete e Sara Maria freqüentam, Sara Maria explica que:

É de quinze em quinze dias a nossa. Nas quintas. A de quinta é na Praça Aldegário Cunha. Cá pra fora, perto do centro comunitário. Só na quinta, a cada 15 dias. Às vezes o pessoal já está lá nos esperando, agora eles já acostumaram. Falha uma quinta e é na outra. Já acostumaram. (Sara Maria, 29/09/2015).

Os(as) compradores(as) já sabem que a cada quinze dias são ofertados os produtos do quilombo na feira da Praça Aldegário Cunha, às quintas-feiras. Na conversa com Sara Maria, ela explica como faz para vender seus produtos *in natura* ou os produtos já cortados e embalados para facilitar a venda ao cliente.

E eu giro, eu não paro na minha feira ali esperando que venha. Eu tenho um carrinho, eu tenho a minha freguesia certa. Conforme for, ainda venho buscar das outras colegas, porque as outras não querem sair, não sei se tem vergonha ou se não tem... Se levar um “não”, não é natural. Vou levar mal por causa do não. “Hoje eu não quero” “Hoje eu não tenho dinheiro...” Não tem importância, daqui a 15 dias eu to vindo. Assim eu faço. Se as pessoas têm preguiça de cortar eu levo cortada, a verdura a mesma coisa, eu já levo cortada. Já faço o molhe e levo cortadinha no saquinho. Eu aqui nas minhas feiras eu faço pão batido com torresmo, e farinha de milho e farinha de trigo. Ó nem chega, o pessoal chega a brigar: “se ela não vir buscar, deixa pra mim!”. Cedo já vão buscar. (Sara Maria, 29/09/2015).

Sara Maria fala com orgulho de seu trabalho, de como faz para conseguir vender seus produtos, de toda a movimentação e oferecimento dos produtos. Enquanto ela observa que as outras colegas quilombolas não procuram os clientes, dona Sara Maria se articula para difundir seus produtos para diversas pessoas. Inclusive leva já cortados alguns produtos, como a couve, vendendo já “pronto pra ir pra panela” (Janete, 29/09/2015), como afirma sua irmã. Este desprendimento de Sara Maria com a relação ao contato com os compradores de seus produtos é visto por ela como sendo um dos motivos do sucesso de suas vendas.

As pessoas que já conhecem a qualidade dos produtos quilombolas compram regularmente estes produtos. Em certas ocasiões, a demanda pela produção é maior do que a quantidade de produtos. Dessa forma, em certos momentos a Sara Maria tem que recorrer às colegas e vizinhas para ter mais produtos para a venda. E se não vender naquele dia, como ela mesma afirma, quinze dias depois ela estará lá mais uma vez ofertando seus produtos na feira livre do centro de Mostardas.

Nestes espaços de comercialização utilizados pelas mulheres tecelãs e agricultoras quilombolas, o contato é direto com a sociedade em geral, expandindo os produtos do quilombo para diversas regiões. Estas feiras e eventos são oportunidades muito interessantes para que haja uma troca cultural entre os(as) quilombolas e os(as) não-quilombolas. Ao perguntar para Janete e Sara Maria como são as relações com as pessoas de fora do quilombo, principalmente nos momentos de comercialização, elas explicam como tem se dado essas inserções no mercado. “A gente é muito reconhecida, ela mesma já esteve em Brasília. Não viaja mais porque não quer. Quase sempre chamam a gente, chamam ela e chama eu. E assim a gente vai indo. Pra apresentar nosso trabalho.” (Sara Maria, 29/09/2015).

Janete explica sobre as viagens realizadas a eventos em busca de vendas e de novas vivências. “Eu fui pra fazer uma feira lá em Brasília. Uma feira mundial que tinha lá. Daí eu levei os produtos.” (Janete, 29/09/2015). As feiras de Economia Solidária vêm abrindo espaços para os povos indígenas e quilombolas comercializarem seus produtos. Entidades públicas como a EMATER/RS têm colaborado para que essas produtoras quilombolas se insiram nas feiras desse tipo pelo Brasil, ajudando no reconhecimento do trabalho destas agricultoras e artesãs. Os momentos de formação, palestras, oficinas e debates propiciados por estes eventos também ajudam no fortalecimento da auto-estima dessas produtoras e no processo de (re)construção da identidade quilombola, a partir da posição de protagonistas de suas próprias vidas.

Os momentos de trocas culturais com os(as) não quilombolas fazem parte dos momentos de interação, normalmente por conta da comercialização dos produtos. Mas na maior parte do tempo as famílias da comunidade quilombola dos Teixeiras se dedicam às tarefas diárias ligadas a terra, a agricultura e a criação de animais, sendo este o cotidiano mais comum das famílias quilombolas.

As oportunidades de vendas têm que ser conquistadas, pois, pelos relatos ouvidos, existem dificuldades de se conseguir espaços para comercializar os

produtos quilombolas. A comercialização atualmente vem sendo facilitada em alguns espaços por conta da situação de reconhecimento de que estas produtoras fazem parte de comunidades remanescente de quilombos. A produção de alimentos e de artigos de lã realizado por estas produtoras(es) podem ser comercializados em espaços destinados às populações e povos tradicionais, como é o caso das comunidades quilombolas. A auto-identificação das famílias das comunidades negras rurais da região de Mostardas/RS enquanto comunidade remanescente de quilombos vem sendo fundamental para a conquista de tais espaços.

A pergunta feita às produtoras é direcionada a saber como era a comercialização antes da criação da Associação Quilombola dos Teixeiras. É perguntado a Sara Maria se, antes da associação quilombola existir, a comercialização era feita de forma individual.

É. Até para a gente entrar nessas feiras aí era um sacrifício. Eu vinha a anos lenhando tentando entrar nessa de sexta feira aí. Os que trabalhavam ali nunca queriam, nunca gostavam, sempre barravam a gente. Nunca tinha lugar, nunca tinha jeito. Eu até, às vezes, pegava minhas coisas e levava, a Adriana vinha buscar que vinha da Emater. Eu levava e vendia. Ou senão ia no ônibus da noite. Vendia de noite mesmo, no outro dia já vinha embora. Até que a gente foi, foi se juntando, foi uma turma grande. Eu, ela aí e mais outra turma. E formemos a nossa ali. E na praia também, a praia também foi formado por mim. “Ah, vamos pra praia de São Simão?”. “ah, mas lá eu não quero”. “mas lá é bom, lá é que dá o dinheiro”. Agora é todo mundo: “ah vamos pra praia? “ah, mas tem que esperar o tempo certo”. (Sara Maria, 29/09/2015).

É possível perceber o esforço pessoal de Sara Maria para conseguir vender sua produção. As situações de dificuldades, como as de quando se ouve dizer que “*sempre barravam a gente*”, demonstram que as oportunidades de comercialização que hoje existem foram geradas a partir de uma mobilização reivindicatória, de uma organização coletiva entorno da identidade enquanto quilombolas e de muito empenho por parte das(os) produtoras(es). A percepção de quais são os melhores lugares para se comercializar, aliado ao desprendimento para enfrentar as situações de dificuldade, fazem com que os produtos quilombolas cheguem a lugares que estas culturas (culinárias e tecelagens quilombolas) antes não chegavam. O fato de sair do território do quilombo para buscar locais para vender seus produtos é um ato de conquista de território, principalmente para um povo historicamente excluído destes espaços de comercialização.

Existem lugares que acabam concentrando um maior número de famílias com melhor poder aquisitivo. Os balneários de São Simão e o Balneário Mostardense,

também chamado de praia nova, ambos na região litorânea de Mostardas, podem nos dar pistas das distinções de classes (e raças) na ocupação dos espaços. Durante as visitas feitas ao quilombo Teixeiras no período do verão, era comum ouvir relatos de que os moradores do quilombo estavam aproveitando o calor na “praia nova”. Pelos relatos, nos fins de semana, a praia nova fica “lotada de jovens e de famílias”, pessoas de várias localidades de Mostardas e região, procurando diversão e lazer.

Já na praia de São Simão os relatos são um pouco diferentes. Segundo Sara Maria, “não é qualquer um que compra casa em São Simão” (Sara Maria, 29/09/2015), por conta dos preços caros dos terrenos, das casas e dos produtos vendidos naquela localidade. Ao explicar onde fica a localização desta praia, Sara Maria acaba explicando como são praticados os preços neste balneário. “É que a praia de São Simão é uma praia que tem pra cá. E ali só vem gente rica. Aquilo ali se tu disser que é tanto, é tanto! Eles não dizem que está caro. É aquele preço ali e tu vende tudo em São Simão. O preço que tu botar é aquilo ali e pronto.” (Sara Maria, 29/09/2015).

Sara Maria demonstra estar atenta para a diferença do público ao qual vende seus produtos. É um olhar de experiência em vendas e com a carga de quem sofreu discriminação para conseguir espaços de comercialização. Em determinados locais os produtos quilombolas são vendidos por um preço melhor, que consegue suprir os custos de uma produção. Estas comercializações colaboram no fortalecimento da agricultura vinda dos quilombos e no reconhecimento da identidade quilombola, assumida por estas famílias produtoras. Aquela produção que antes tinha dificuldade de se inserir no mercado, hoje tem o espaço conquistado por conta da organização coletiva e pelo reconhecimento e identificação destas produtoras enquanto participantes de uma comunidade quilombola.

Outra questão importante é que a produção, tanto têxtil quanto da agricultura e pecuária, tem características que agregam mais valor aos produtos e que fazem parte do modo de produção quilombola. A maneira artesanal de produzir os cobertores e demais artigos de lã, a não utilização de agrotóxicos na produção de alimentos e o modo de vida quilombola integrado à natureza são marcas características desta população remanescente de escravos. Estas qualidades atualmente servem como estratégia para a conquista do sustento familiar, para melhorar a auto-estima das produtoras e, de modo mais amplo, serve como

estratégia para a manutenção do território quilombola, sem perder as características da comunidade.

Sara Maria possui clientes permanentes na praia de São Simão que, nos períodos de verão, consomem produtos oriundos do quilombo Teixeiras. Na oportunidade de uma visita realizada à feira da praia de São Simão, em meio às conversas com as produtoras, um senhor comprador dos produtos quilombolas interpelou a conversa para relatar que: “esses negros aí não são quilombolas. Não teve quilombo aqui em Mostardas”. Ao questioná-lo sobre o porquê de tal afirmação, ele explicou que “aqui não teve negros fugidos”, e que “os negros aqui foram criados que nem peões de estância, não eram mal tratados ‘de verdade’, como no nordeste do Brasil.” Este relato ouvido na feira da praia de São Simão converge com as falas das produtoras quilombolas, que afirmam existirem ainda pessoas que acham que não há quilombo no município de Mostardas. Mesmo com a auto-identificação por parte das famílias quilombolas e mesmo com o reconhecimento, por parte do Estado brasileiro, da existência de comunidades remanescente de quilombos, alguns moradores da região ainda resistem em creditar como comunidades quilombolas os vários agrupamentos negros (Quilombo de Casca, Quilombo do Beco dos Colodianos e Quilombo dos Teixeiras) que existem desde muitos séculos em Mostardas/RS.

Os argumentos lançados por essas pessoas remetem a tipologia clássica de quilombo, dos tempos do Brasil imperial, onde eram chamados de quilombo apenas os agrupamentos de negros considerados fugidos de seus proprietários. Outro argumento usado, que remete a ideologia de que no sul do Brasil a escravidão foi mais “branda”. Estas idéias reproduzidas já há muitos anos colaboram para a manutenção de um ambiente onde as diferenças e desigualdades socialmente construídas sejam naturalizadas, num sentido de abrandamento da exploração desumana que foi o processo de escravidão em todo o Brasil. Lembrando que na metade sul do estado do RS, por muitos anos, foi muito intenso a exploração da mão-de-obra escrava, por conta da produção de charque direcionada a alimentar os trabalhadores das minas de ouro da região sudeste do Brasil.

O preconceito racial ainda é visivelmente presente na sociedade mostardense. Por conta das situações de segregação e exploração presenciadas e sentidas pelas famílias quilombolas e seus antepassados, desde muito tempo, os membros da comunidade quilombolas dos Teixeiras são unânimes em relatar

situações de segregação física, que separavam os negros dos brancos. Nos ambientes de lazer, como festas, bailes e eventos, tanto públicos quanto privados, era comum a existência de barreiras físicas, como cordas ou tábuas, para manter a separação entre brancos e negros. Os relatos contam que isto era comum até a década de 1980 e que aconteciam brigas generalizadas quando uma das partes invadia o espaço do “outro”.

Como afirma Guimarães (2005), é a diferenciação pela cor que vem legitimando, há séculos, as desigualdades sociais no Brasil. São os negros, crioulos, pretos e pardos que são destituídos historicamente de individualidade e, portanto, de direitos. A perversidade do racismo brasileiro nega a uma parcela da população a igualdade e a individualidade plenas, desfrutadas por outras partes da população. Isso gera uma segregação e discriminação negativa no acesso a bens, serviços e emprego, ou ainda, limitam os seus direitos a cidadania. (GUIMARÃES, 2005, p.200).

Após a Constituição de 1988, é relatado(a) pelos(as) entrevistados(as) que houve uma diminuição nas discriminações e preconceitos por conta da identidade racial. O sempre presente sentido de identificação comunitária dos quilombolas, ao longo dos últimos 20 anos, vem se re-configurando em discriminações positivas, na medida em que os direitos constitucionais quilombolas vão, aos poucos, sendo cumpridos e na medida em que o Estado desenvolve políticas públicas de ação afirmativa para esta população historicamente segregada de seus direitos.

No sentido de melhorar a situação da comunidade quilombola por meio da união entre as famílias, foi criada a Associação da Comunidade Quilombola dos Teixeiras. Segundo relatos, a própria organização destas famílias quilombolas para criar a associação colaborou com os moradores da localidade em vários aspectos. O auto-reconhecimento de serem descendentes de africanos escravizados e o reconhecimento por parte do Estado brasileiro garantiu-lhes a possibilidade de acessar direitos e recursos importantes para a conquista de um bem viver quilombola.

Ainda com relação aos preconceitos sofridos historicamente pela população negra moradora da região de Mostardas, é interessante destacar a presença do preconceito de raça na história “fundadora” da tradicional de devoção dos(as) negros(as) da região à Nossa Senhora do Rosário. Na oportunidade da entrevista realizada com seu Madir Chaves da Silva, atual Rei de Congo da Irmandade de

Nossa Senhora do Rosário de Mostardas, foi relatada a história do início da devoção a esta Santa protetora dos(as) negros(as).

Abaixo está transcrita por completa a explicação dada pela autoridade máxima da Irmandade, o Rei de Congo, para o início desta manifestação cultural negra de louvor a Nossa Senhora do Rosário. Como afirma seu Madir,

Vou contar a História. A Nossa Senhora veio à terra, a Nossa Senhora mora no mar, ela mora no fundo do mar, então ela veio a terra. Aqui tinha uma capelinha dos carreteiros, num reduto aqui. Só que nós não sabemos onde que é. Nem meus avôs sabiam também onde era, ela tá soterrada pelos combros aí. É que nós não sabemos né. Não se sabe se em direção pro lado da Lagoa dos Patos ou pro oceano aqui. Eu sei é que é nesse reduto aqui. Daí Nossa Senhora saiu, veio a terra, nos tempos dos escravos, que os fazendeiros não gostavam. Aí chegou num lugar, tinha um mato, daí ela chegou e tinha um rei (fazendeiro local) brabo que tinha antigamente, mal mesmo. Daí ele riu dela. Ela é bem pretinha, Nossa Senhora do Rosário, é a nossa rainha. Então ela era bem pretinha. Aí tinha um negrinho, tava ali, bem pretinho, todo coitado... Roupas não tinha. **Porque roupa o moreno não tinha.** Não tinha roupa, só uma bermudinha ali... Daí o Rei mandou o próprio filho dele buscar a Santa, pra trazer pra dentro da Capela. Mas ela não quis vim. O filho do homem era branco, filho do patrão, daí ela não quis vim. Daí ele disse: "vou mandar esse nego lá buscar então." Foi lá o negrinho. E ela enfiou o braço no negrinho, o negrinho trouxe para dentro da capela. **Ela deu todos os detalhes das orações, passou pra ele.** Dali pra cá que ficou o Ensaio. Meu avô contava. Daí ficou o Ensaio, a embaixada, a benzedura para trovoada, é do Ensaio também. Para arrumar o tempo, pra cortar o vento... Ela preparou tudo, pro temporal né, pra se defender do temporal ela passou tudinho. Passou para o negrinho. Daí o negrinho pegou tudo né. Diz que deu um temporal depois, um mês ou dois depois, deu o temporal e o negrinho só saiu na rua e acalmou o vento. Daí pegou na casa do fazendeiro esse e terminou com tudo, diz que arrancou eucalipto com raiz, árvores com raiz, arrancou tudo... Meu avô contava essa história. (Madir, 04/11/2015, grifo meu).

Conforme afirma o Rei de Congo, seu Madir Chaves da Silva, o preconceito de raça, identificado pela diferenciação de cor de pele, foi sofrido também pela própria Nossa Senhora do Rosário, também negra, quando esta veio a terra. Mas a Santa não se rendeu ao pedido do filho do dono da região, branco e rico, que foi ao seu encontro para levá-la à capela da região. Segundo a história passada de geração em geração na Irmandade do Rosário, a Santa não foi para a capela junto com a família rica, e só o fez quando fora acompanhada por um menino negro. Ainda de acordo com o relato de seu Madir Rei de Congo, durante o percurso entre o local em que a Santa foi encontrada e a capela, a Santa passou para o menino negro todos os detalhes das orações, promessas, benzeduras e embaixadas para que a população negra da região pudesse se proteger das difíceis condições de vida. Daí então surge o chamado Ensaio de Pagamento de Promessa para Nossa Senhora do

Rosário. Desde então esta Santa é considerada a protetora do povo negro, identificada com a população escrava e de remanescentes de escravos.

A partir do relato de Seu Madir Rei de Congo, é possível identificar o grande significado simbólico da devoção das comunidades negras a Nossa Senhora do Rosário. Tanto a proteção dada pela Santa ao povo negro, quanto as graças concedidas em relação à saúde e aos cultivos agrícolas são relatadas como fundamentais para a manutenção destas famílias no território quilombola. Segundo as informações obtidas nas entrevistas, o sofrimento dos(as) negros(as) na região era muito grande. A fé em Nossa Senhora do Rosário serviu como base fundamental de sustento espiritual para vencer as diversas dificuldades enfrentadas pelas famílias negras para se manter no território quilombola.

Percebe-se, por meio deste relato, a grande importância da fé e devoção para a conquista de situações de bem viver quilombola. É por meio da intercessão de Nossa Senhora do Rosário, na vida do povo negro escravizado, que estes constroem uma série de estratégias espiritualizadas para se protegerem da natureza, obter curas, conseguir boas colheitas e etc. A obtenção destas “graças”, por meio da devoção em Nossa Senhora do Rosário, eram e são fundamentais para a manutenção da identidade da comunidade negra e também para que esta consiga acessar novas situações de bem viver quilombola. Não é a toa que a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário é revestida de grande valor simbólico para a comunidade, pois é por meio do Ensaio de Pagamento de Promessa que a fé e os votos de confiança a Nossa Senhora são renovados e re-significados a cada encontro realizado para festejar ou louvar a Santa protetora dos(as) negros(as).

Ainda hoje esta prática de louvor a Nossa Senhora do Rosário é mantida nas comunidades quilombolas da região de Mostardas e Tavares. Os momentos de pagamento da promessa são envolvidos de muita fé e sincera devoção a Santa, proporcionando situações onde a emoção dos presentes na cerimônia fica bastante evidente. A comunidade quilombola como um todo se envolve na organização e apoio a realização do Ensaio, fortalecendo os laços comunitários e o sentido de apoio mútuo presente no quilombo.

A tecelã e agricultora Sara Maria relembra que seu pai era um dos dançantes da Irmandade e fala também sobre o seu desejo de ver um de seus filhos participando do Ensaio de Pagamento de Promessa.

Meu pai aqui também era um que dançava. Meu pai dançava, meu guri também tava querendo dançar, mas depois ele diz que não teve aquele que desse um empurrão. Depois foi crescendo e foi ficando com vergonha. Tanto que eu queria que ele acompanhasse, sabe? Achava tão bonito. Mas daí ele já pegou o violão. Mas ele tocava até tambor nos ensaios quando tinha. Daí ele foi começando a crescer. Às vezes eu digo: “ai meu filho, dança!” E ele: “ai mãe, eu não”. Eu digo: “dança, meu filho!”. E ele “Não...”. Tanto que eu queria que um dos meus dançasse, por causa do pai. Mas não teve jeito. (Sara Maria, 29/09/2015).

Nesta fala percebe-se que dona Sara Maria lembra com carinho que seu pai era um dos participantes do Ensaio de Pagamento de Promessa. O seu desejo era que algum de seus filhos pegasse “gosto” por ser um dançante da Irmandade. Mas como ela mesma explica, seus filhos foram ficando adultos e não teve quem estimulasse eles de forma mais intensa a participar do Ensaio. Sara Maria fala também sobre a aproximação que seus filhos têm de instrumentos musicais como o tambor e o violão, sendo este último o que, segundo os relatos obtidos, mais vem sendo tocado entre os(as) jovens quilombolas.

Ao analisar as relações das famílias quilombolas devotas de Nossa Senhora do Rosário com as ritualísticas que envolvem o Ensaio de Pagamento de Promessa, percebe-se que o significado identitário está envolto a realização das práticas da dança, dos cantos, das rezas e das bênçãos. Participar da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário é sinal de orgulho e prestígio àqueles que dedicam parte de seu tempo de vida no processo de fortalecimento e re-significação das práticas festivo-religiosas negras.

Tanto a relação com a terra, na geração dos alimentos que sustentam as famílias quilombolas, quanto a relação com o divino, percebidas nos Ensaios e festas religiosas, são demarcadores sócio-históricos e culturais que ajudam a compreender a composição identitária desta comunidade remanescente de quilombo pesquisada. Estas vivências quilombolas, compartilhadas entre parentes, amigos e vizinhos, em seu território ancestral, impulsionam a coesão social desta comunidade, sendo fundamental para a existência física e simbólica do quilombo dos Teixeiras.

3.5 “É remédio ou veneno?” As relações com o Bem Viver Quilombola

O território da comunidade quilombola dos Teixeiras está localizado numa região onde existem diversos grandes proprietários de terra, ligados à monocultura do arroz e à plantação de pinheiros e eucaliptos. Os avanços da chamada

Revolução Verde, ocorridos na segunda metade do século XX, trouxeram para os países produtores de alimentos mudanças significativas nos modos de preparar a terra, de plantar os alimentos, tratar as sementes e também na forma de nutrir as plantas. Na região rural do município de Mostardas/RS é comum o uso de agrotóxicos nas plantações de arroz.

O professor Cláudio, morador da região, explica atônito como a população rural se refere aos agrotóxicos. “Tu sabes que na nossa região o agrotóxico é tratado como ‘remédio’. Falam: ‘Ah, o remédio para a cebola’, ‘ah, o remédio para o arroz’. E ficou o ‘remédio’. E remédio significa cura, é igual à cura... (Claudio, 06/10/2015)

Claudio percebe a contradição alerta para o fato de os(as) agricultores(as) da região chamarem de “remédio” um produto diretamente associado a várias doenças, como é o agrotóxico. Neste entrelaçamento de palavras e significados, o termo “remédio” está relacionado com o suposto benefício que o agrotóxico dá à planta, pois ela ficaria livre da “praga” que lhe atinge. Porém, casos de contaminação do ar, da água e solo são freqüentemente relatados pelas famílias das comunidades quilombolas. Os malefícios do trabalho de aplicação de agrotóxicos e do consumo de alimentos com agrotóxicos são inúmeros, causando inclusive perigo de morte.

Essa maneira de se retratar ao produto químico largamente usado nas monoculturas é reproduzida pelas produtoras quilombolas Janete e Sara Maria. Entretanto, elas utilizam o termo para afirmar o diferencial de sua produção, deixando bem claro que os produtos delas “não tem remédio”. Quando perguntadas se os(as) compradores(as) gostam dos produtos feitos nos quilombos, Janete responde que “o pessoal gosta. Eles preferem comprar daqui dos nossos. Eles compram. Fica todo mundo esperando esse dia para comprar.” (Janete, 29/09/2015). Sara Maria explica o porquê desta preferência. “É que não tem remédio né, é tudo natural.” (Sara Maria, 29/09/2015).

A venda de alimentos orgânicos propicia que estas produtoras tenham clientes permanentes, que valorizam uma agricultura sem produtos químicos. As produtoras sabem que muitos clientes comprem os alimentos cultivados no quilombo exatamente por saberem que nesta produção não foram utilizados venenos. A identidade a partir da figura de agricultoras(es) negras(os), praticantes de métodos agrícolas de seus antepassados, cria uma adjetivação positivada das características relacionada à identidade quilombola.

Ao ser perguntado sobre a utilização de agrotóxicos na produção, Sara Maria lembra também dos hormônios artificiais utilizado na criação de animais. “Não, eu não confio em veneno. E essas galinhas de fora aí, dos aviários, isso aí é criada a base da injeção, pra vim dentro de 15 a 20 dias. Ai termina matando os outros. Claro, coitados, o pessoal não sabe.” (Sara Maria, 29/09/2015). Sara Maria explica que, os hormônios utilizados para acelerar de maneira artificial o crescimento das galinhas de aviários prejudicam a saúde humana. Aqueles que desconhecem este fato correm o risco de prejudicar a saúde. O que não acontece com aqueles que compram os alimentos e animais destas produtoras quilombolas.

A lógica de produção quilombola é diferente da lógica do mercado econômico. As relações com os animais e com as plantas, alimentares ou não, tem características que remetem aos antepassados, sendo um compromisso ético, para estas produtoras, gerar alimentos livre de produtos que prejudicam a saúde de outras pessoas (e delas mesmas). Esta característica faz parte da identidade quilombola, que é acionada em cada relação de vendas, entre quilombolas e não-quilombolas, quando os(as) compradores(as) escolhem seus produtos por saberem que elas não utilizam agrotóxicos.

A produtora Janete também fala da utilização de hormônios artificiais em animais e sobre os agrotóxicos.

Os animais ficam só engordando, comendo aquelas rações de crescimento, ração de engorda, dando injeção, dando vitamina pra isso e pra aquilo... É diferente as carnes daqui. (...) Pra fora ai eles botam muito remédio nas verduras, o tomate mesmo, todo mundo diz que amadurece a força. (Janete, 29/09/2015).

Os relatos são diversos sobre as diferenças existentes entre os alimentos produzidos com e sem agrotóxicos. Com relação à criação de animais, as maneiras de lidar com os animais, como o frango, por exemplo, são bem diferentes. As produtoras quilombolas têm noção bem clara destas diferenças. Os problemas ligados ao agrotóxico e ao uso excessivo de hormônios nos animais estão sendo cada vez mais percebidos pela população consumidora em geral. A busca por uma alimentação saudável tem sido a preocupação de muitas pessoas, fazendo que os produtos orgânicos, como os oriundos destas famílias quilombolas, tenham uma aceitação cada vez maior no mercado.

Durante a conversa com o professor Claudio, em meio à fala sobre as questões consideradas problemáticas no quilombo Teixeiras, o entrevistado deixa

explicita sua opinião sobre o uso de agrotóxicos e sobre a agricultura e pecuária realizadas nos quilombos da região.

Tem essa questão da água, a questão do agrotóxico, por exemplo. Eu sou totalmente contra o uso de veneno em qualquer parte do planeta terra, mas principalmente dentro de comunidades quilombolas. Não deveria existir o veneno. Porque? Por que esses produtos quilombolas têm um mercado reconhecido. No momento que tu trabalha com isso, que tu cultiva a terra de forma orgânica, esse produto vai ter uma aceitação. E quando o comprador do teu alface, ele sabe que tu não coloca veneno, mas o cara passou com o avião ali para colocar veneno no arroz, ele já fica com uma pulguinha atrás da orelha. Então o que eu gostaria na verdade, daí está ligado ao campo político e econômico, é que houvesse políticas públicas promovendo uma agricultura e uma pecuária orgânica dentro das comunidades quilombolas de Mostardas. (Claudio, 06/10/2015).

O entrevistado percebe que a produção proveniente do território quilombola tem uma identidade diferenciada. Não é apenas um produto como outro qualquer, mas é um produto que tem um valor agregado, que não é só econômico. Os produtos feitos por mãos quilombolas estão tendo uma aceitação cada vez maior nos mercados. Só que este valor agregado pode ser perdido quando se é recorrente o uso de agrotóxicos nas lavouras do entorno do território quilombola. A maioria das plantações de arroz feitas na região é cultivada com o uso de algum tipo de agrotóxicos, inclusive as plantações de arroz feitas dentro do território quilombola. Claudio atenta para a possibilidade dos agrotóxicos contaminarem plantações em que não foram aplicados os agrotóxicos diretamente. Mesmo que produtores(as) quilombolas não apliquem agrotóxicos em suas plantações, se alguma propriedade do entorno usar agrotóxico, é possível haver a contaminação pelo ar, pelo solo ou pela água.

Como uma possível solução para os problemas relacionados ao uso de agrotóxicos, Claudio sugere que existam políticas públicas que estimulem a produção orgânica dentro das comunidades quilombolas. É importante que haja o estímulo para a produção e também para a comercialização de produtos orgânicos, fazendo com que este tipo de cultivo se torne uma possibilidade de geração de renda para os(as) quilombolas. Relatado por vários moradores(as) quilombolas como um grande colaborador da comunidade Teixeiras, o professor Claudio não deixa de apontar questões problemáticas, que considera importantes para as conquistas de um bem viver quilombola.

Neste item é preciso destacar que a produção de alimentos sem o uso de agrotóxicos, assim como a produção artesanal de artigos de lã natural, são

características que rapidamente são associadas às comunidades quilombolas. Isto se deve, entre outras coisas, ao fato de que estas famílias normalmente se baseiam em técnicas e práticas agrícolas que foram aprendidas com seus antepassados. Com isto, junto à produção de alimentos por mãos quilombolas vem a expectativa de que estes alimentos possuem características ligadas ao manejo agrícola orgânico, a preservação da biodiversidade e a promoção de um comércio justo e sustentável.

Porém, mesmo que a maioria das famílias quilombolas produza alimentos de maneira orgânica, sem o uso de agrotóxicos, existe uma parcela de agricultores do quilombo Teixeira que trabalham com o cultivo do arroz. Estes agricultores acabam utilizando, de alguma maneira, produtos químicos que possibilitam o desenvolvimento desta planta nos padrões exigidos pelo mercado de arroz tradicional. O risco existente é que o uso de agrotóxicos nas lavouras de arroz, localizadas dentro do território do quilombo dos Teixeira, contamine o solo, a água e o ar. Esta contaminação pode afetar a própria produção de alimentos utilizados para o sustento das famílias quilombolas, além de prejudicar a imagem relacionada aos produtos quilombolas.

Em conversas realizadas com membros da diretoria da Associação Quilombola dos Teixeira foi sabido que os agricultores quilombolas que trabalham com o cultivo do arroz vêm procurando alternativas para a produção deste alimento, de forma a se aproximar, cada vez mais, da produção de arroz orgânico, livre de produtos químicos. Uma real erradicação do uso de agrotóxicos dentro do território do quilombo se faz necessário para que as características positivas relacionadas à produção de alimentos quilombola não acabe sendo prejudicada.

3.6 Trabalhos fora do quilombo

As estratégias utilizadas pelas famílias quilombolas para o sustento passam também por acessar trabalhos e empregos fora do território quilombola. Dentre os moradores do quilombo Teixeira, existem aqueles que não se sustentam diretamente do trabalho realizado em sua propriedade. Para parte destes moradores, o sustento familiar vem do trabalho realizado em áreas próximas ao território negro.

Por inúmeros motivos, relacionados a dificuldades técnicas e financeiras para se sustentar com a própria terra, alguns moradores da comunidade dos Teixeira

acabam trabalhando em fazendas próximas ao quilombo ou em empregos que não estão relacionados à agricultura ou pecuária. Existem também os casos em que a opção foi trabalhar na área urbana, distante do quilombo.

A opção de trabalhar como “empregado” acaba sendo uma das possibilidades de geração de renda para as famílias quilombolas. Um dos empregos possíveis na zona rural na região de Mostardas é o chamado serviço de “aguador”, muito comum nas lavouras de arroz. Marcio Carneiro explica um pouco como é esse serviço e a forma de pagamento para quem trabalha nessa função.

Desse pessoal (do quilombo) tem gente que lida com o arroz, mas não que plantam, eles trabalham na fazenda de arroz, mas são empregados. A maior parte é aguador, trabalham bem dizer o ano todo né, trabalham no trator e tal. Mas a principal coisa que eles fazem é cuidar da lavoura. Na hora de aguar a lavoura, que o arroz nasce, daí eles pegam o compromisso de cuidar da lavoura, dá os banhos, fazer a regulação da água, até a hora do arroz lorar. Daí ele ganha um salário, é tipo uma parceria com o patrão, eles ganham uma porcentagem de arroz, por que é um trabalho que exige um certo cuidado. Que nem o primeiro banho, não tem sábado nem domingo, o cara vai ter que ir ali todos os dias. Quase sempre vai ter que ir todos os dias. Porque quem vai andar lá no meio e cuidar do arroz é o aguador né. Se a lavoura dele der melhor, mais ele ganha na porcentagem dele, daí tem muitos que lidam com isso aí aqui nos Teixeiras. Dá um troquinho bom né, além do salário ganha uma porcentagem. Daí depois de colher a lavoura recebe uma bolada reunida. (Marcio, 28/09/2015).

Ao ser perguntado para quem estes quilombolas trabalham, Marcio afirma que é “Pro pessoal de fora (do quilombo) né. Os aqui do quilombo não botam empregados. Trabalham só na família, que nem aqui em casa, por que a quantia é pequena né.” (Marcio, 28/09/2015). Neste relato explicativo do trabalho realizado pelos que cumprem a função de aguador, Marcio detalha as obrigações deste trabalhador. Como afirma Marcio, o compromisso com a lavoura é diário, sendo este quem realmente cuida da lavoura no dia a dia. Como estímulo para que o trabalhador cuide bem da plantação, o proprietário da terra, além do pagamento de um salário de valor fixo, oferta a ele uma porcentagem da produção de arroz. Normalmente este valor é pago num montante só, após a colheita e venda. Este valor extra ao salário é segundo Marcio, um atrativo a mais para que os trabalhadores cumpram a função de aguador. É também uma oportunidade de trabalho e renda, principalmente para aquelas pessoas que não se sustentam do trabalho na própria terra.

Ao longo das entrevistas realizadas na comunidade quilombola dos Teixeiras foram encontradas outras situações de emprego dos moradores do quilombo. Igor

Dias, um dos jovens quilombolas da região, apresenta alguns detalhes sobre a forma de sustento de sua família. Igor afirma que

Minha mãe é agente comunitária. Meu pai é autônomo, trabalha em diversos serviços por temporada. Trabalha um pouco pra ele. Essa época de arroz ele trabalha fora, tirando uréia, ele trabalha com secagem na época da colheita. Com agricultura às vezes para poder vender e também para poder se manter, para sobrevivência. (Igor, 09/01/2016).

A resposta de Igor indica caminhos interessantes para analisar as formas de sustento destas famílias. Sua mãe ingressou no serviço municipal como agente comunitária de saúde, e trabalha atualmente no próprio quilombo Teixeira, no quilombo vizinho Beco dos Colodianos e em localidades próximas. Já seu pai, trabalha diretamente com agricultura. Como o próprio Igor observa, parte do trabalho de seu pai é destinado “para ele”, para a própria família. Este trabalho serve como garantia de um sustento alimentar básico, evitando uma grande dependência aos fatores externos, como os baixos preços para a venda dos produtos agrícolas.

Conforme explicou Igor, existem outros momentos em que seu pai trabalha como empregado, por temporada, na função de retirada da uréia e no processo de secagem do grão. Este trabalho tem como objetivo complementar a renda familiar, facilitando a manutenção da família no território quilombola e mantendo a ligação com atividades agrícolas.

Entre as possibilidades de emprego e sustento, existem opções que não estão associadas à agricultura ou, ainda, que são em locais distantes do território do quilombo. Sara Maria se preocupa com a conquista de melhores situações de trabalho para seus filhos, além de perceber a necessidade que existe de eles darem continuidade nos estudos. No relato a seguir ela fala de um de seus filhos, que acabou saindo do quilombo para ir morar no município de Osório/RS.

Agora eu digo para os outros, faz cursos, faz concurso. Esse meu guri mesmo ele fez um curso de administração. Nunca foi chamado pra nada aqui. Ai desistiu e disse: “Ah mãe vou trabalhar”. E eu disse vai. Foi trabalhar. Tá ganhando o dinheirinho dele. Agora tá juntando esse dinheiro. A faculdade que ele quer entrar é essa do governo (financiamento estudantil). O governo paga pra eles e depois eles pagam para o governo. A ideia dele era essa ai. Não sei se ele vai mudar. (Sara Maria, 29/09/2015).

Dona Sara Maria relata a trajetória recente de um de seus filhos em busca de melhores condições de vida. A necessidade de qualificação, principalmente ligadas ao ensino técnico e ensino superior, é reconhecida entre os moradores das comunidades quilombolas, sendo apontada como uma das estratégias possíveis para a conquista de uma situação de bem viver quilombola. Mas nem sempre a

participação em cursos de capacitação faz com que se consiga emprego próximo ao quilombo. A opção escolhida pelo filho de Dona Sara Maria foi ir para uma cidade maior, conseguir emprego que possibilite seu sustento. Mas a intenção de cursar o ensino superior continua.

Existem todos os anos a abertura de vagas extras em alguns cursos de graduação da Universidade Federal de Pelotas – UFPel e da Universidade Federal do Rio Grande – FURG direcionadas a atender a demanda por Ensino Superior da população quilombola e indígena. Mas não são todos os(as) jovens quilombolas que conseguem acessar a universidade pública, mesmo com essa reserva de vagas. Isso ocorre porque existem mais quilombolas querendo fazer o ensino superior do que a quantidade de vagas existentes. Alguns jovens tentam resolver essa questão procurando acessar o Ensino Superior privado, por meio da política pública de financiamento estudantil.

Estes relatos obtidos nas entrevistas e nas observações realizadas dão um panorama sobre a situação atual das famílias da comunidade quilombola dos Teixeiras em relação a acesso a emprego e renda. Além do trabalho com a terra no próprio território quilombola, os membros destas famílias trabalham em funções agrícolas para fazendeiros da região, como servidores(as) públicos, ou ainda em empregos em cidades relativamente próximas. A preocupação com a qualificação e o acesso ao ensino superior também é citado como fator importante para a conquista de emprego e renda, que colabore na conquista de um bem viver quilombola para as famílias da comunidade dos Teixeiras.

Por conta das necessidades materiais das famílias quilombolas, muitas delas realizam uma combinação das formas de ingresso de renda. Estas combinações acontecem de várias maneiras e têm inúmeros graus de complementação, mas passa, de forma geral, pela: a) produção agrícola e pecuária para auto sustento familiar; b) comercialização da produção (agrícola e de tecelagem) em feiras, eventos e em negociações sazonais e pontuais; c) ingresso de renda via aposentadoria pelo INSS; d) trabalhos remunerados realizados fora do território quilombola (no setor agrícola, de pecuária ou outros).

O que se pode concluir é que os(as) agricultores(as) e tecelãs, que geram seu sustento e sua renda por meio do trabalho na própria terra, tem maiores condições de desenvolver uma autonomia com relação ao uso da sua força de trabalho. Ao “trabalhar para si”, como falam os(as) quilombolas, estes(as) produtores(as)

possibilitam o seu acesso e de sua família a situações de bem viver, mantendo características identitárias quilombolas e re-significando suas práticas nas relações entre quilombolas e não-quilombolas.

As festas e manifestações religiosas têm uma importante função agregadora na comunidade, reforçando, a cada encontro, o sentido de ser quilombola. Esta identidade é renovada a cada encontro com “o outro”, com o não-quilombola. As análises realizadas neste capítulo corroboram a ideia de que o acionamento da condição de quilombolas vem sendo um fator decisivo para a conquista de situações de Bem Viver Quilombola.

No próximo capítulo estão reunidas algumas considerações conclusivas acerca do desenvolvimento desta pesquisa, delineadas no sentido de apresentar respostas aos questionamentos propostos neste estudo com a comunidade quilombola dos Teixeiras.

4. ENTRELAÇANDO FINAIS: QUANDO A LUTA COLETIVA FAZ MAIS SENTIDO

E por isso que eu digo, era muito fechado. Parece que naquela época os olhos estavam fechados. Daí o pessoal começou a abrir os olhos! Foi a pior coisa que teve pra eles! (José, 28/09/2015).²⁸

Neste capítulo apresenta-se as considerações conclusivas acerca deste trabalho de pesquisa, aprofundando as discussões tratadas ao longo dos relatos dos(as) entrevistados(as). As análises realizadas indicam a existência de estratégias relacionadas ao acionamento da identidade quilombola, utilizadas pelas famílias do quilombo dos Teixeiras (Mostardas/RS), na conquista de situações de Bem Viver Quilombola.

4.1 Considerações finais

No sentido de identificar as estratégias para a manutenção material das famílias da comunidade quilombola dos Teixeiras, foi percebido que a renda obtida por meio da aposentadoria dos idosos da comunidade se apresenta como uma garantia mínima de renda familiar. Entre as conclusões a que se pode chegar, por meio desta pesquisa, está o fato de que ainda é muito comum, na maioria das famílias da comunidade quilombola dos Teixeiras, a prática da agricultura, principalmente dos plantios destinados a suprir as necessidades alimentares. Pode-se concluir que a agricultura e a pecuária destinada ao auto consumo é uma estratégia para o provimento e para a manutenção em seu território.

Esta estratégia vem sendo colocada em prática pelas famílias do quilombo Teixeiras há diversas gerações, para que se conquistem situações de Bem Viver

²⁸ Relato sobre a diferença entre o antigo e o atual poder de autodeterminação da comunidade quilombola.

Quilombola. O cultivo de verduras, legumes, hortaliças, pequenos pomares, juntamente com a criação de animais, vêm fazendo com que estas famílias consigam um grau de autonomia alimentar bastante considerável, se comparadas a outros pequenos agricultores não-quilombolas que não investem tempo de trabalho para produzir seu próprio alimento em seu próprio território.

Conforme os relatos obtidos, diferente de outras comunidades quilombolas do RS que não possuem território suficiente para gerar sustento pela agricultura, a maioria das famílias da comunidade quilombola dos Teixeiras consegue o sustento com o trabalho na sua própria terra. Diversos falas dos(as) entrevistados(as) afirmam que a manutenção das famílias quilombolas passa também pelo acesso à água própria para o consumo, acesso à saneamento básico e à serviços de saúde e de educação.

A partir dos relatos obtidos durante a pesquisa, pode-se concluir que algumas das demandas quilombolas, como maior atenção à saúde na comunidade e mais oportunidades de estudo formal, vêm sendo contempladas a partir da mobilização das famílias entorno de reivindicações feitas por meio da Associação quilombola. O recente acesso destas famílias às políticas públicas de ação afirmativa, por conta do acionamento da identidade enquanto quilombolas vêm sendo decisivo para que contemplem as demandas quilombolas por infra-estrutura material na comunidade.

Mesmo que o acesso a políticas públicas na área agrícola tenha se desenvolvido nas últimas décadas, ainda existem relatos sobre uma diminuição na quantidade de jovens na comunidade quilombola dos Teixeiras. Há também relatos que houve uma diminuição do interesse destes(as) jovens pelas atividades agrícolas e de pecuária. Alguns jovens vão à busca de melhores empregos, outros vão à busca de melhores oportunidades de estudos. Se percebe que a dificuldade no acesso ao emprego e ao estudo técnico e universitário, em locais próximo ao quilombo, faz com que estes(as) jovens se sintam mais atraídos pela cidade, na busca de novas situações e novas experiências de vida.

A política pública que vem sendo executada nas universidades federais, destinada a criar vagas extras no Ensino Superior para egressos do Ensino Médio que sejam moradores de comunidades quilombolas, vem sendo utilizada pelos(as) jovens da comunidade dos Teixeiras. Nos relatos era comum de se ouvir que, nos últimos anos, existem mais oportunidades para que a população quilombola entre

em universidades federais, possibilitando, à esta população, o acesso ao Ensino Superior.

Durante a realização da pesquisa foram ouvidos vários relatos sobre as situações de segregação racial explícita nos ambientes públicos, festas, bailes e etc. em Mostardas/RS. Inclusive, eram utilizadas cordas, tábuas e outros materiais para criar uma barreira física que impedisse a aproximação entre brancos e negros. Estas segregações raciais estavam no mesmo caminho das segregações de direitos. A diferença entre um tempo que ficou no passado, anterior a década de 1980, onde não havia acesso às políticas de cidadania e, um tempo presente, onde se vê um início de mudança e uma perspectiva de melhora, é recorrente nos comentários de todos(as) entrevistados(as) adultos e idosos.

O acesso a universidade é um exemplo citado nas entrevistas para afirmar que, nestes últimos anos, o acesso aos direitos individuais e coletivos vem sendo conquistados pelas comunidades quilombolas. O acesso ao Ensino Superior é considerado, pelos entrevistados nesta pesquisa, como uma das mais promissoras formas de ascender socialmente e de, em médio e longo prazo, trazer maiores benefícios para a sua comunidade. Segundo relatos, o acesso ao Ensino Superior é uma importante estratégia para a consolidação de direitos quilombolas e para o aumento da auto-estima da comunidade.

Portanto, o acesso ao Ensino Superior Público pelo acionamento da identificação enquanto quilombola vem colaborando na conquista de situações de Bem Viver Quilombola. Este bem viver passa pelo aumento da auto-estima, por se sentirem mais dignos e com maiores condições de reivindicar seus direitos. Passa também por terem a possibilidade de trabalhar em profissões e ocupar postos que foram, historicamente, negados aos(às) negros(as) e aos membros das comunidades quilombolas.

Estas ações afirmativas visão corrigir a desigualdade racial na oportunidade de acesso a melhores condições de vida, o que, segundo relatos, vem incomodando certa parcela da sociedade. As diferenças e semelhanças percebidas pelos quilombolas nas relações com os não-quilombolas fazem com que a construção identitária, enquanto remanescentes de quilombos, se reafirme e se reinvente. Se reafirme, na identificação enquanto sendo “diferentes” daquele grupo de pessoas que historicamente acessaram o Ensino Superior. E se reinvente, pois os(as)

quilombolas também podem ter profissões diferentes do que as relacionadas a atividade do campo, por exemplo.

Nesse sentido, é possível concluir que a construção da identidade quilombola se dá a partir das relações já existentes entre a identidade historicamente construída de agricultores negros e as novas perspectivas, re-criações e re-significações identitárias quilombolas. Estas mudanças no modo de se observar quilombola fazem com que a comunidade transforme em auto-estima e em ações afirmativas a condição de “quilombolas”.

Estas novas possibilidades vêm sendo criadas pelas comunidades quilombolas ao se auto-identificarem enquanto indivíduos que não tem um destino social e econômico já traçado apenas pelo fato de serem remanescentes de quilombos. As características negativas historicamente identificadas ao povo negro por conta do racismo, e as diversas situações de preconceito e discriminação não são mais as únicas referências quando se fala em quilombolas. Mesmo com as dificuldades inerentes a viver em uma sociedade ainda racista, como a brasileira, os membros destas comunidades vêm sendo identificados também como estudantes universitários, como produtores de alimentos de boa qualidade e, sobretudo, como membros de uma comunidade que possuem direitos e que luta constantemente para vê-los efetivados.

Com relação à produção de alimentos, o cultivo agrícola e a criação de animais têm a função predominante de manter o provimento alimentar para os membros da família. Mas outra parte deste trabalho agrícola dispensado tem o destino da venda, da negociação. Estas negociações acontecem de forma sazonal, no território do quilombo ou fora dele, conforme a possibilidade de produzir determinados alimentos, as condições climáticas, a quantidade de compradores (demanda) e a oportunidade de venda em feiras locais ou, até mesmo, em feiras nacionais e internacionais (por exemplo, Feira de Internacional de Economia Solidária de Santa Maria/RS).

As famílias quilombolas vêm, ao longo dos últimos anos, conquistando espaços de comercialização em feiras e eventos, muito por conta da sua identificação enquanto remanescentes de quilombos e pelos espaços abertos a esta população. As características da produção quilombola ligadas à não utilização de agrotóxicos, à produção ambientalmente responsável e ao respeito aos modos

ancestrais de lidar com a terra, credenciam estes(as) produtores(as) a serem identificados positivamente, enquanto produtores rurais com qualidades destacáveis.

A partir dos relatos dos(as) entrevistados(as) foi possível concluir que a relação com os não-quilombolas, especialmente nos momentos de comercialização da produção, vem propiciando a construção de uma identidade quilombola alicerçada agora em características positivas, sobretudo, quando se dá oportunidades para a demonstração das qualidades éticas e produtivas dos(as) quilombolas. Portanto, as estratégias quilombolas relacionadas à comercialização, vêm conseguindo criar situações de Bem Viver Quilombola, principalmente pelo aumento da auto-estima e pela afirmação enquanto comerciantes quilombolas.

Mas não é só entorno das necessidades materiais que estas famílias quilombolas se dedicam ao longo de suas vidas. A identificação, enquanto remanescentes de quilombos, está marcada também pela reprodução e re-significação das manifestações culturais e religiosas promovidas pela comunidade quilombola. As estratégias para o sustento e para a conquista de situações de Bem Viver Quilombola passam, necessariamente, pela manutenção das cerimônias relacionadas à devoção a Nossa Senhora do Rosário, onde inclui as festas em nome desta santa e a realização do chamado *Ensaio de Pagamento de Promessa*.

Para compreender as transformações ocorridas na vida quilombola é necessário que se tenha sensibilidade para compreender a importância da fé e da devoção na figura de Nossa Senhora do Rosário. Os relatos mostram a importância atribuída à fé e à esperança que as condições de vida melhorem ainda mais do que já melhoraram ao longo destes últimos vinte anos.

A manutenção e conquista de situações de Bem Viver Quilombola ficam mais bem evidenciadas pelas boas condições de saúde na família, pela renda mensal garantida por meio da aposentadoria como agricultores(as) e pela conquista de condições econômicas e de infra-estrutura que possibilitam o sustento e a manutenção de seus(suas) filhos(as). A fé é acionada nos momentos de dificuldades, demonstrando que a construção de situações de Bem Viver Quilombola estão alicerçadas também na relação com o divino e com a devoção.

As políticas públicas de ações afirmativas, direcionadas às comunidades quilombolas em diversas áreas, contribuíram para propiciar melhores condições de produtividade agrícola para o sustento das famílias, e de aumentar a auto-estima e confiança em seus potenciais. O acionamento da identificação a partir da categoria

quilombola, feita pelas famílias remanescentes do quilombo dos Teixeiras, vem propiciando a manutenção de antigas e a conquista de novas situações de Bem Viver Quilombola.

Entre as práticas destacadas como sendo agregadoras da comunidade quilombola dos Teixeiras está o Ensaio de Pagamento de Promessa para Nossa Senhora do Rosário, realizado pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Mostardas/RS. A própria continuidade da existência centenária desta Irmandade demonstra o sentido de resistência, ao manter e re-significar os rituais de pagamento de promessa.

Para que fosse possível agüentar as situações de opressão impressas aos negros(as) da região, os sentimentos de solidariedade e de ajuda mútua entre os(as) próprios(as) negros(as) foi fator decisivo para a existência de um sentido de comunidade entre estas famílias. Os entrevistados, ao falarem sobre a importância da Irmandade, são bem explícitos ao afirmarem que a relação entre os membros da Irmandade é como o sentimento de “irmãos”. Isto se dá no sentido de que os(as) negros(as) contavam apenas com os(as) próprios(as) negros(as) para resistirem e vencerem as dificuldades.

A articulação para a efetivação da transmissão da sabedoria popular dos ritos do Ensaio tem tomado contornos re-significativos quando estes conhecimentos são disponibilizados à comunidade escolar de Mostardas/RS. A transmissão do conhecimento para a realização do Ensaio de Pagamento de Promessa continua sendo feito nas comunidades da região por meio da transmissão geracional, ou seja, de pai para filho. Mas adicionada a esta forma de manter a tradição, está a estratégia de levar à comunidade escolar de Mostardas/RS a cultura negra desenvolvida pelas comunidades quilombolas da região.

Membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Mostardas/RS vem realizando um trabalho junto à escola estadual 11 de abril, apresentando, aos(às) jovens, as várias cantigas, danças, músicas e encenações feitas no Ensaio de Pagamento de Promessa. Deste trabalho surgiu o “Grupo de Teatro Quicumbi”, com jovens estudantes negros e não negros, que encenam parte do ritual de pagamento de promessa.

O que mais faz sentido no propósito de existência deste grupo de teatro é o processo de auto-afirmação enquanto atores e atrizes, atuando na propulsão de uma manifestação cultural ancestral negra e quilombola. Também é perceptível o

aumento da auto-estima dos(as) estudantes, dos(as) professores(as), membros da Irmandade e da comunidade envolvida nos Ensaios e nas apresentações do grupo de Teatro Quicumbi. Foi identificado, a partir dos relatos obtidos, que as manifestações culturais quilombolas vêm tendo maiores chances de terem continuidade, em longo prazo, por meio do ensinamento aos(às) jovens das escolas sobre as cantigas, as danças e a teatralidade na realização de um Ensaio de Pagamento de Promessa.

Pode-se concluir que as atividades realizadas entre a Irmandade e esta comunidade escolar contribuem nos processos de re-significações das identidades quilombolas, transformando a auto-estima da comunidade negra da região. Estas afirmações positivas reconstroem a identidade quilombola, na pluralidade de possibilidades de manutenção das manifestações culturais negras reproduzidas historicamente nos quilombos.

Além disso, a continuidade da existência do projeto envolvendo a Irmandade e a comunidade escolar contempla parte das demandas quilombolas por fortalecimento da cultura local quilombola. Este fortalecimento acontece na reprodução das cenas do Ensaio de Pagamento de Promessa, re-significadas pelas combinações envolvendo a tradição (Irmandade) e a mudança (jovens). A continuidade destas manifestações culturais quilombolas, seja feito internamente pela Irmandade ou pelo grupo de teatro escolar, promovem a existência de situações de Bem Viver Quilombola. Este Bem Viver é vivenciado e compartilhado pelos membros da comunidade quilombola na relação com os não-quilombolas. Ao compartilhar suas manifestações culturais com a sociedade em geral, com a comunidade negra mostardense como um todo e com pessoas que se identificam com a promoção da igualdade racial e da Cultura Viva²⁹ brasileira, a parceria entre a Irmandade e a comunidade escolar gera frutos promissores que encham de orgulho e alegria as pessoas envolvidas.

A democracia foi observada como sendo um dos princípios utilizados nas relações de ensino e aprendizagem entre os(as) professores(as), estudantes e membros da Irmandade. O princípio democrático é utilizado nos processos de

²⁹ Lei nº 13.018, de 22 de julho de 2014, que institui a Política Nacional de Cultura Viva, em conformidade com o artigo 215 da Constituição Federal, e tem como objetivo ampliar o acesso da população brasileira às condições de exercício dos direitos culturais. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2014/lei/l13018.htm, acesso em 24/02/2016.

tomada de decisões que envolvem a comunidade escolar e a Irmandade, criando uma relação de parceria neste processo de educação não-formal.

Uma das principais características relacionadas ao Bien Vivir (Quijano, 2011, p.77) é se constituir por práticas sociais orientadas a produção e reprodução democráticas, de indivíduos que se organizam em uma sociedade democrática. Na relação construída entre a Irmandade e a escola e na própria liberdade que existe na construção das peças teatrais, se percebe que existem relações baseadas no diálogo aberto, desenvolvidas por atores sociais que tem suas práticas comprometidas com os princípios democráticos.

São nas construções sociais contemporâneas, de manutenção e re-criação das manifestações culturais negras, que acontecem as re-significações identitárias entorno da cultura dos remanescentes de quilombos. Ainda, as demandas que envolvem a relação com os não-quilombolas, na promoção do Bem Viver Quilombola, vem sendo contempladas na medida em que se reconheça o acesso legítimo da população quilombola aos seus direitos territoriais, socioeconômicos, culturais e de igualdade de oportunidades.

Foi identificada, durante esta pesquisa, uma interessante situação de igualdade de oportunidades no que concerne ao gênero. É o caso de uma menina estudante e participante do grupo de teatro Quicumbi, que pelas variações dos modos de transmissão das manifestações culturais negras, foi possibilitada a ela ter uma posição de destaque na apresentação teatral.

No Ensaio de Pagamento de Promessa, realizados há séculos nos quilombos, homens e mulheres participam na execução de diferentes tarefas, em diferentes momentos, ao longo da realização da atividade. Mas os papéis segmentados pelo gênero estão delimitados para a realização do pagamento da promessa. Os homens, nas figuras do Rei de Congo, dos guias, contra-guias e dos dançantes cantam e dançam. Já entre as mulheres, a Rainha da Vara carrega o estandarte, as Capelonas cantam o terço e todas as mulheres envolvidas colaboram na decoração e na preparação dos alimentos ofertados na festa religiosa para Nossa Senhora do Rosário.

Já durante a realização das apresentações teatrais dos estudantes do “Grupo de Teatro Quicumbi”, as personagens de maior destaque encenadas pelo grupo são distribuídas entre os meninos e as meninas. Portanto, as meninas e os meninos têm oportunidades de atuarem como personagens em destaque. Percebe-se, nesta

forma híbrida e não essencializada de transmissão do conhecimento popular, que as meninas que participam do grupo de teatro Quicumbi têm oportunidades iguais com relação aos meninos.

Os(as) entrevistado(as) desta pesquisa relatam sobre a existência de alguns questionamentos relativos a autenticidade desta comunidade remanescente de quilombos em se auto-identificar enquanto “quilombolas”. A falta de intimidade destes remanescentes de quilombo com o termo “quilombola” seria um indício de que estas famílias não se identificam, ou não se identificavam, enquanto pertencentes a tal grupo.

Mas é preciso destacar que a origem da terminologia “quilombola” deriva do termo “quilombo”, conceituação esta utilizada no sentido dado pelo Estado Imperial brasileiro para um agrupamento de escravos fugidos. A utilização do termo “quilombo”, ou “quilombola”, para se referir a um agrupamento ou comunidade origina-se, predominantemente, de classificações feitas pelo Estado brasileiro, por pesquisadores(as) ou por indivíduos externos à própria comunidade a qual é denominada como “quilombola”.

Já os membros das comunidades remanescentes de quilombos freqüentemente se utilizavam de outras palavras para se auto-identificarem. No caso do quilombo dos Teixeiras, os relatos afirmam que esta comunidade historicamente foi identificada de outra maneira. Neste caso, tanto os próprios quilombolas quanto a sociedade em geral mostardense se referia às famílias desta comunidade como sendo de uma “comunidade de negros”, como sendo da “negrada dos Teixeiras” ou, no caso da comunidade quilombola vizinha, da “negrada da Casca”.

Uma análise mais aprofundada permite aferir que as famílias remanescentes do quilombo dos Teixeiras possuem todas as características relativas ao que o Estado brasileiro considera como remanescentes de quilombos. Mesmo que a terminologia “quilombola” tenha começado a ser utilizada, entre os(as) moradores(as) dos Teixeiras, apenas nos últimos anos, fica evidente que esta comunidade preenche todos os requisitos necessários para que, oficialmente, seja considerada uma comunidade quilombola.

Com o avanço constitucional brasileiro, somados ao desenvolvimento de políticas públicas de ações afirmativas e, ainda, de políticas direcionadas à promoção da igualdade racial e social, os processos identitários destas famílias sofreram salutares transformações. Foi compreendido pela população quilombola, e

por parte da sociedade brasileira em geral, que estes(as) remanescentes de quilombos também são portadores(as) de direitos, como todos os cidadãos brasileiros. Foi percebido, pela comunidade quilombola dos Teixeiras, que as políticas públicas direcionadas à melhoria nas condições de vida das populações denominadas “quilombolas” são, de fato, direitos seus também.

Dessa forma, os membros da comunidade quilombola dos Teixeiras atualmente se identificam como sendo “quilombolas”, relatando com orgulho o fato de estar nesta condição. A identificação enquanto “negros dos Teixeiras” é agora transmutada na identificação enquanto “quilombolas”. A identificação enquanto comunidade de negros(as) continua, mesclada agora com a identificação de quilombolas. Interessante destacar que, nos últimos anos, as mesmas famílias remanescentes do quilombo que se identificavam e eram identificadas como sendo “a negrada dos Teixeiras”, vêm transformando o sentido dado às características da população quilombola, convertendo em qualidades positivas as caracterizações antes negativas e degradantes.

Sendo assim, dentre as estratégias para a conquista de situações de Bem Viver Quilombola está a identificação coletiva enquanto sendo famílias remanescentes de quilombo. A diminuição das segregações e preconceitos raciais na região de Mostardas/RS possibilitou um contato entre a população quilombola e a população não-quilombola em uma conjuntura diferente. Estas inter-relações estimularam as re-significações das identidades quilombolas justamente nas relações com membros externos à comunidade. Por conta destas transformações observadas, existem atualmente novas circunstâncias para as sociabilidades quilombolas. Cada vez mais as *trocas culturais quilombolas*, nas suas relações com o mundo externo, fortalecem a continuidade destas práticas culturais vitais no sentido existencial destas comunidades.

Estas relações que envolvem a re-afirmação de uma identidade quilombola vêm sendo experimentadas e recriadas a cada instante. É na procura por caminhos que levem às situações de Bem Viver Quilombola que ocorrem estas transfigurações performáticas das identidades, re-significadas na relação com o outro, percebendo a cultura em suas perspectivas relacionais, dinâmicas e transformadoras.

Nesse sentido, após o reconhecimento dos direitos territoriais, sociais e culturais das comunidades remanescentes de quilombos, feito pela Constituição de 1988, estas famílias tiveram maiores condições de acionar a sua condição legítima

de quilombolas, para acessarem melhor condições de vida. O acionamento desta categoria “quilombola” tem possibilitado a estas comunidades a manutenção e a busca de novas situações de Bem Viver Quilombola, acessando políticas públicas e mantendo-se vigilantes e articulados politicamente, para que nenhum direito conquistado seja revertido por conta de pressões políticas racistas e conservadoras.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). **Quilombos: Identidade etnia e territorialidade**. Rio de Janeiro RJ, Ed. FGV, 2002.
- ANGROSINO, Michael. **Etnografia e Observação Participante**. Capítulo 5. Observação Etnográfica. pp. 73-87. Coleção Pesquisa Qualitativa. Porto Alegre: Artmed: 2009.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. Identidade étnica e territorialidade. In: ANJOS, José Carlos Gomes dos; SILVA, Sérgio Baptista da. (Org). **São Miguel e Rincão dos Martimianos**. Ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre, Editora UFRGS, 2004. P. 63-118.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Geografia, territórios étnicos e quilombos. In: GOMES, Nilma Lino. (Org). **Tempos de lutas: As ações afirmativas no contexto brasileiro**. Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação continuada, alfabetização e diversidade, 2006. P. 81-104.
- ARRUTI, José Mauricio Andion. A emergência dos “remanescentes”: Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Revista Mana**. nº3, 1997. pp.7-38.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte/MG, Ed. UFMG, 1998.
- BECKER, Howard. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. Cap. 2. Problemas de inferência e prova na Observação Participante. Hucitec: São Paulo, 1999.
- CADERNO DE CAMPO. **Anotações das observações realizadas na convivência com os(as) quilombolas**. Tiago Larrosa Freitas. Mostardas/RS, 2014-2015-2016.
- CHORA MAKAMBA: **Os caminhos do Ensaio de Promessa de Quicumbi**. DVD, 51 min. Maria Elizabeth Lucas, Janaina Lobo (org). Grupo de Estudos Musicais - GEM/UFRGS, 2010/2011.
- DEL RÉ, Megui Fernanda. **Comunidades remanescentes de quilombos, Bem Viver e a política de desenvolvimento territorial rural na zona sul do Rio Grande do Sul**. 2014. 102f. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em

Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2014.

EMATER/RS. **Estudo de Caso:** Comunidade de Teixeira Mostardas/RS. Mostardas/RS, EMATER/ASCAR, 2002.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra.** Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín/Colômbia, Ed. UNAULA, 2014.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Rio de Janeiro/RJ, Ed. Civilização brasileira. 1968.

FERNANDES, Florestan. **A Etnologia e a Sociologia no Brasil.** São Paulo: editora Anhambi S.A., 1958.

FERNANDES, Florestan. **A Integração do Negro na sociedade de classes.** São Paulo: Cia editora Nacional, 1º vol., 1965.

GILROY, Paul. **Entre campos:** nações, cultura e o fascínio da raça. São Paulo, Ed. Annablume, 2007.

GOBO, Giampietro. O projeto de pesquisa nas investigações qualitativas. In: MELUCCI, Alberto (Org.) **Por uma sociologia reflexiva.** Pesquisa qualitativa e cultura. Petrópolis, Vozes, 2005.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e Anti-Racismo no Brasil.** São Paulo-SP, Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, editora 34, 2005.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias Qualitativas na Sociologia.** Petrópolis-RJ, editora Vozes, 1987. p. 55-92.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro/RJ, Ed DPeA, 2006.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA – IPEA. Relatório de Pesquisa. **A Produção para Autoconsumo no Brasil:** uma análise a partir do Censo Agropecuário 2006. Brasília: Secretaria de Assuntos Estratégicos da Presidência da República, 2013.

JESUS, Roza Thereza de. **Testamento.** Documento. p.2, Freguesia de São Luiz de Mostardas, 1826.

KICHWA, Yachakukkunapa Shimiyuk Kamu. **ECUADOR**, Ministerio de Educación, Ed. Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), 2009.

LAHIRE, Bernard. **Retratos Sociológicos**: Disposições e variações individuais. Porto Alegre, Artmed, 2004.

LEITE, Ilka Boaventura . **O Legado do Testamento**: A Comunidade de Casca em Perícia. 2ª. ed. Vol. 1. Florianópolis: NUER/UFSC, 2002.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil. Questões conceituais e normativas. In: **Revista Etnográfica**. Vol. IV, Num. 2. Lisboa, Portugal. CEAS/ICSTE. Nov. 2000. pp. 333-354.

LOBO, Janaina Campos. **Entre gingas e cantigas**. Etnografia da performance do Ensaio de Promessa de Quicumbi entre os *morenos* de Tavares, Rio Grande do Sul. 2010. 158 f. Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2010.

MARCONI, Marina de Andrade; LACATOS Eva Maria. **Fundamentos de Metodologia Científica**. Cap. 8. Pesquisa. São Paulo, Atlas, 2010.

MARQUES, Carlos Eduardo; GOMES, Lílian. A Constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos contemporâneos. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais ANPOCS**. Vol. 28, num. 81. São Paulo-SP: ANPOCS. Fev. 2013.

MARRE, Jacques Léon. **História de vida e método biográfico**. Cadernos de Sociologia, Porto Alegre, UFRGS, v. 3, n. 3, p. 89-141, 1991.

MOSTARDAS/RS. Lei Municipal 2934 de 23 de janeiro de 2012.

PACHECO, Lílian. **Pedagogia Griô**: A reinvenção da roda da vida. Lençóis/BA, ed. Grão de Luz e Griô, 2006.

PIMENTEL, Boris. **BuenVivir y descolonialidad**. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales. 1ª edição. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, 2014.

PIOVESAN, Flávia. Ações afirmativas sob a perspectiva dos direitos humanos. IN: SANTOS, Sales Augusto dos. **Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas**. Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação continuada, alfabetização e diversidade, p. 33-44, 2005.

PRASS, Luciana. **Maçambiques, Quicumbis e Ensaios de Promessa**: Um re-estudo etnomusicológico entre quilombolas do sul do Brasil. 2009. 312 f. Tese. Programa de Pós Graduação em Música. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2009.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, SEPPIR. **Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas**. Programa Brasil Quilombola. Brasília, SEPPIR, 2013.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, SEPPIR. **Relatório de Gestão 2012**. Programa Brasil Quilombola. Brasília, SEPPIR, 2013. Disponível em: www.seppir.gov.br/arquivos/relatorio-pbq-2012 Acesso em: 12/abr/2014.

QUIJANO, Aníbal. “Bien Vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. In: **Revista Ecuador Debate**. Quito/Ecuador: N° 84, p. 77-88, dez/2011. Disponível em: repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/3529/1/rflacso.ed84-05-quijano.pdf Acesso em: 01/Nov/2014.

QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y Horizontes**. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder. Buenos Aires, ed. CLACSO, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires, Argentina. p.227-278, Set. 2005. Disponível em:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf> Acesso em: 01/Nov/2014.

RAMOS. João Daniel Dorneles. **Identidade Quilombola**: mobilização política e manifestações culturais em Beco dos Colodianos. 2011. 188f. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2011.

Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/30587>

RAMOS. João Daniel Dorneles. **O cruzamento das linhas**: aprontamento e cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul. 2015. 272f. Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2015.

Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/115781>

RUPERT, Rosane Aparecida. **Comunidades negras rurais do RS**: Um levantamento sócio-antropológico preliminar. Porto Alegre/RS, RS-Rural, Brasília, IICA, 2005.

RUPERT, Rosane Aparecida. Comunidades Remanescentes de Quilombos: Alguns Desafios ao Olhar Antropológico, **Cadernos do LEPAARQ** – Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio. V. IV, nº7/8. Pelotas, RS: Editora da UFPEL. Ago/Dez 2007.

SCHNEIDER, Sergio; GRISA, Cátia. “Plantar pro gasto”: a importância do autoconsumo entre famílias de agricultores do Rio Grande do Sul. **Revista RER**, Piracicaba/SP: vol. 46, nº 02, p. 481-515, abr/jun 2008.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Ação Afirmativa e Diversidade Étnico-Racial. IN: SANTOS, Sales Augusto dos. **Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas**. Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação continuada, alfabetização e diversidade, p.141-164, 2005.

SOLÍS, Sonia Irene Cardenas; RENTINK, Henk. La agricultura de autoconsumo. In: **Revista UPA Agricultura Familiar** enEspaña 2014, Madrid, Anuário 2014, n. 21. p. 257-263, 2014. Disponível em: <http://www.upa.es/anuario_2014/pag_257-263_Autoconsumo.pdf>. Acesso em: 10/jun/2014.