



Caderno de textos

I Seminário Estadual de Saúde
das Comunidades Tradicionais
Indígenas e Quilombolas



CADERNO

I Seminário Estadual de Saúde Tradicional: Indígenas e Quilombolas

Organização do caderno: Mayara Floss

Organização do evento: Obirajara Rodrigues (Coordenador da proposta); Amanda Lima Ribeiro; André Santana Araújo; Bárbara Dandara Amaral Peres Pereira; Cleisson de Matos Ferreira; Eduarda Barros Soares; Guilherme Ladwig Tejada; João Paulo Pirin Sales; Manoel Adílio dos Santos; Marina Anzolin; Mayara Floss; Daniele Barros Jardim (PRAE); Gabriela de Araujo Spotorno (PRAE).

A decorative header at the top of the page features several stylized hands in various colors (yellow, green, red, grey) reaching out from the top edge. The word "APRESENTAÇÃO" is centered in a bold, black, sans-serif font over the hands.

APRESENTAÇÃO

Prezado participante,

É com muita alegria que entregamos a você este caderno. Os textos aqui presentes foram escritos e escolhidos com cuidado pelos organizadores deste evento. Isso tudo é um ponto de partida e aprendizado no nosso “I Seminário Estadual de Saúde Tradicional: Indígenas e Quilombolas”. Este evento foi organizado por acadêmicos do curso de medicina da Universidade Federal do Rio Grande - FURG, entre eles acadêmicos que integram as ações afirmativas.

Gostaríamos de agradecer especial a Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis pelo apoio indelével na organização deste evento, nos nomes da Daniele Jardim e da Gabriela Spotorno e do Pró-Reitor Vilmar Alves, além da Faculdade de Medicina, em especial o professor Obirajara Rodrigues que participou ativamente da organização deste evento, coletivo Quilombola, Coletivo Indígena, e a SESAI – Secretaria de Especial de Saúde Indígena que facilitou a vinda de vários palestrantes.

Escolhemos alguns textos introdutórios para compor este caderno e discutirmos. Como tínhamos que escolher textos de um universo muito amplo, um começo para quem se interessar pelo assunto, refletir e conhecer mais sobre a Medicina Tradicional e o nosso papel no cuidado das comunidades indígenas e quilombolas. Além da discussão sobre o papel do acadêmico indígena e quilombola, ou de outras ações afirmativas na universidade.

Tenha um ótimo evento,

Organização





ÍNDICE

Saúde e povos indígenas no Brasil: o desafio da formação e educação permanente de trabalhadores para atuação em contextos interculturais 4

Pankará 9

O povo kaingang e a sua história 10

Depoimento: qual o espaço dos Kaingangs no meio urbano na atualidade? 11

Perguntas & respostas: Quilombos 12

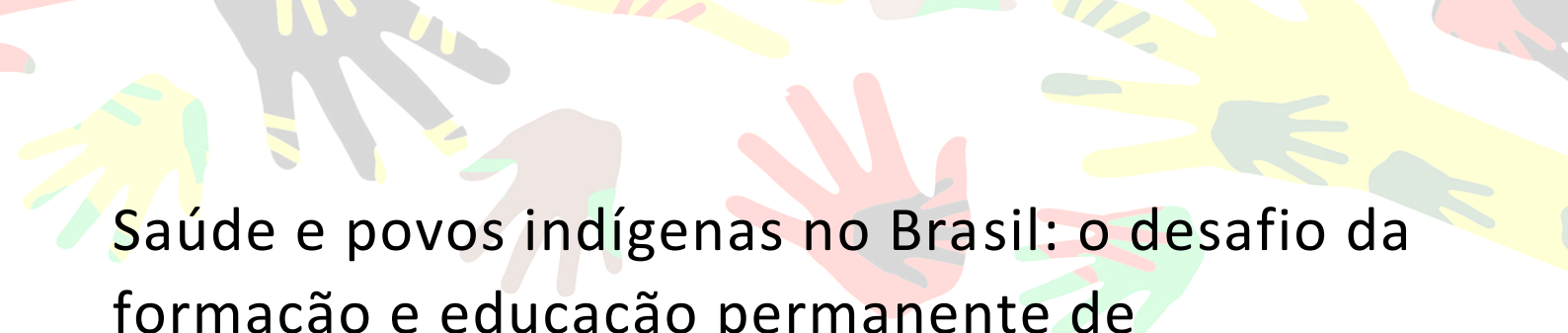
De gente de cor a quilombolas: desigualdades, religião e identidade 14

Pacientes Impacientes 25

História e cultura Guarani 33

Cultura, identidade e subjetividade quilombola: uma leitura a partir da psicologia cultural 36

Os Povos indígenas perante os direitos humanos 45



Saúde e povos indígenas no Brasil: o desafio da formação e educação permanente de trabalhadores para atuação em contextos interculturais

Eliana Elisabeth Diehl¹, Marcos Antonio Pellegrini²

¹ Centro de Ciências da Saúde, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil. ² Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, Brasil.

Diehl, Eliana Elisabeth, & Pellegrini, Marcos Antonio. (2014). Saúde e povos indígenas no Brasil: o desafio da formação e educação permanente de trabalhadores para atuação em contextos interculturais. *Cadernos de Saúde Pública*, 30(4), 867-874. <https://dx.doi.org/10.1590/0102-311X00030014>

RESUMO

Este artigo visa a refletir sobre a formação e educação permanente de trabalhadores da e para a saúde indígena, diretriz da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas que se apresenta atrasada e inconclusa na agenda oficial. Partindo das proposições intersetoriais dos Ministérios da Saúde e da Educação direcionadas à formação em saúde, destacamos o caso da atenção à saúde indígena, apontando que as iniciativas oficiais na área ainda necessitam incorporar o conceito de educação permanente, que é um potente instrumento para o favorecimento do diálogo intercultural e orientação das práticas sanitárias.

Palavras-Chave: Serviços de Saúde do Indígena; Educação Continuada; Atenção Primária à Saúde; População Indígena

Introdução

A atual atenção à saúde dos povos indígenas brasileiros, expressa em 1999 como um subsistema ¹ vinculado ao Sistema Único de Saúde (SUS), é fruto de movimentos surgidos na década de 1980, pautados na ideia do direito à diferença e do multiculturalismo, e em um modelo que, além da biomedicina, considera formas específicas de atenção à saúde e à doença usadas pelos diversos povos e comunidades indígenas ^{2,3}. Junte-se à ideologia de nações multiculturais a Conferência Internacional sobre Atenção Primária em Saúde, que afirmou que “*é direito e dever dos povos participar individual e coletivamente no planejamento e na execução de seus cuidados de saúde*” ⁴ (p. 1; tradução nossa). Na atuação como profissionais de saúde, são enfatizados o vínculo empregatício e a formação e capacitação de indígenas ^{3,5}.

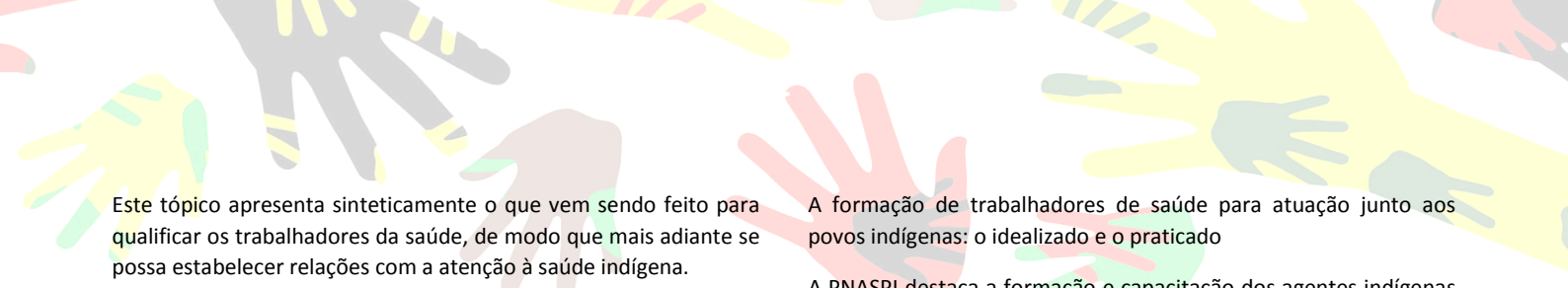
A incorporação de indígenas nos serviços como agentes indígenas de saúde já era uma estratégia utilizada antes da implementação do subsistema, porém, como apontam as revisões ^{6,7}, a inserção e o trabalho destes profissionais a partir de 1999 aconteceram (e ainda acontecem) com ambiguidades e conflitos, deixando muitas dúvidas e lacunas sobre quais seriam as formas mais adequadas de encaminhar tais processos. Da mesma maneira, profissionais não

indígenas de saúde, como membros das Equipes Multidisciplinares de Atenção à Saúde Indígena (EMSI), também se mostram despreparados para atuarem em contextos interétnicos muito heterogêneos.

A “*preparação de recursos humanos para atuação no contexto intercultural*” ⁵ (p. 13) constitui uma diretriz estratégica da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), necessária para a efetivação da atenção diferenciada, princípio defendido pela 1ª Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio, em 1986, referendado pelas outras três Conferências e trazido pelo subsistema, somando-se aos demais princípios do SUS. Idealmente, as EMSI e os serviços de saúde nas Terras Indígenas (para a atenção primária) e as redes de referência do SUS (para os níveis secundário e terciário) devem oferecer a atenção diferenciada, cuja definição e operacionalização, ainda hoje, são confusas e ambíguas ^{6,8}.

Considerando que desde 2000 a formação e capacitação de trabalhadores para a saúde no Brasil têm sido objetos de políticas e ações intersetoriais ⁹, envolvendo especialmente os ministérios da Saúde e da Educação, neste texto busca-se refletir sobre a formação e educação permanente na saúde indígena, enfatizando os profissionais não indígenas, aspecto menos desenvolvido em trabalhos anteriores ^{6,8} e em outras publicações ^{7,10}, bem como se mostra um dos mais frágeis e inconclusos da agenda do subsistema. Essa reflexão não é exaustiva, procurando trazer alguns elementos que contribuem para o debate, destacando os pontos críticos e os desafios para a efetivação da atenção à saúde indígena, principalmente por ter negligenciado, nos últimos anos, o papel da educação permanente como constituinte do espaço de diálogo necessário à compreensão da diferença dos processos de saúde/doença/atenção vivenciados nas diversas regiões do país.

Políticas e ações intersetoriais para a formação e educação permanente em saúde: as iniciativas oficiais



Este tópico apresenta sinteticamente o que vem sendo feito para qualificar os trabalhadores da saúde, de modo que mais adiante se possa estabelecer relações com a atenção à saúde indígena.

A ordenação da formação de trabalhadores da saúde foi designada ao Ministério da Saúde em 1988 ², porém somente no início dos anos 2000 começou a se delinear a sua participação. O primeiro passo foi dado quando o Conselho Nacional de Educação, atendendo à *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional* ¹¹, lançou as *Diretrizes Curriculares Nacionais* (DCN) para os cursos da área da saúde. As DCN trazem como eixo central a formação balizada nos princípios e diretrizes do SUS, aliando formação generalista, humanista, crítica e reflexiva, inserção precoce do estudante nos serviços de saúde e educação permanente.

Análise realizada pelo Ministério da Saúde apontou que os cursos de medicina, enfermagem e odontologia não haviam aderido satisfatoriamente às DCN, indicando a *“necessidade de estratégias que promovam a integração curricular, temas integradores ao longo do curso, sistema de acompanhamento/avaliação do curso e dos professores, bem como a diversificação de cenários de ensino-aprendizagem”* ¹² (p. 155). Uma avaliação ¹³ dos cursos de enfermagem demonstrou que 72% dos mesmos aderiram às DCN, índice considerado baixo pelos autores e que mostra a necessidade de melhor articulação epistemológica entre o postulado pelas DCN e os projetos pedagógicos dos cursos.

A partir da criação, em 2003, da Secretaria de Gestão do Trabalho e da Educação na Saúde (SGTES) no Ministério da Saúde, a intersetorialidade ganhou impulso e várias ações (do nível médio à pós-graduação) passaram a ser implementadas por meio de uma Política Nacional de Educação Permanente em Saúde ¹⁴, tendo como bases a multiprofissionalidade, a resolução de problemas vividos pelas equipes de saúde, o uso de pedagogias problematizadoras e o compromisso entre trabalhadores, gestores, instituições de ensino e usuários. Entre as ações direcionadas para a atenção primária à saúde, destacam-se o Programa Nacional de Reorientação da Formação Profissional em Saúde (Pró-Saúde), o Programa de Educação pelo Trabalho em Saúde (PET-Saúde), a Universidade Aberta do SUS (UNA-SUS), a Residência Médica em Medicina de Família e Comunidade, e a Residência Multiprofissional em Saúde da Família. É importante ressaltar que a operacionalização da Política tem acontecido por um processo de financiamento descentralizado aos estados e municípios, com gestão pactuada tripartite e participação de Escolas Técnicas do SUS, Escolas de Saúde Pública, Secretarias de Estado da Saúde, Conselhos de Secretarias Municipais de Saúde e Instituições de Ensino Superior.

O Pró-Saúde e o PET-Saúde, direcionados a estudantes de graduação, têm revelado êxito ^{15,16,17}, mas também dificuldades, como a falta de estrutura física nas unidades de atenção primária que comprometem a articulação ensino/serviço ¹⁸, despreparo da equipe para receber os estudantes, rotina exaustiva de trabalho e precariedade das relações produtivas ¹⁷. As outras ações citadas anteriormente, em nível de pós-graduação, vêm ganhando destaque como processos formativos, sendo que a UNA-SUS propõe alcançar um número maior de profissionais por se tratar de educação a distância.

A formação de trabalhadores de saúde para atuação junto aos povos indígenas: o idealizado e o praticado

A PNASPI destaca a formação e capacitação dos agentes indígenas de saúde (AIS), sem ênfase para os trabalhadores não indígenas, que são designados em um momento como *“instrutores/supervisores, devidamente capacitados”* ⁵ (p. 15) na formação em serviço dos AIS, e em outro que devem ser capacitados de acordo com as *“especificidades da atenção à saúde dos povos indígenas e às novas realidades técnicas, legais, políticas e de organização dos serviços”* ⁵ (p. 16), definindo o órgão responsável pela saúde indígena como executor de um processo de educação continuada para todos os servidores, tendo as instituições de ensino e pesquisa um papel fundamental na capacitação e certificação.

O relatório final da 4ª Conferência Nacional de Saúde Indígena ¹⁹, realizada em 2006, aprovou 100 resoluções agrupadas em torno do Eixo Temático Trabalhadores Indígenas e Não-Indígenas de Saúde que tratam da avaliação do processo de formação das EMSI e especialmente dos AIS e demais trabalhadores indígenas. Além de deliberar pela realização de concurso público e estabelecimento de um plano de carreira específico para os trabalhadores em saúde indígena, as resoluções detalham: a inclusão da disciplina Saúde Indígena nas grades curriculares de formação técnica e superior (enfermagem, odontologia e medicina); a criação de cursos de pós-graduação em saúde indígena para os trabalhadores da saúde indígena e de um programa de residência em serviço e a distância para favorecer a fixação de trabalhadores nas Terras Indígenas; a educação permanente para a população indígena, tanto no ensino formal quanto na qualificação dos profissionais de saúde, com acesso às instituições de ensino para formação técnica por meio de propostas metodológicas e conteúdos programáticos especiais e com acompanhamento sobre os aspectos antropológicos, pedagógicos e linguísticos da saúde. As resoluções também apontam para a necessidade de provisão às EMSI e aos profissionais de saúde dos hospitais públicos de *“conhecimentos antropológicos e culturais”*, por meio de cursos, palestras, oficinas, seminários e encontros, com eficácia e respeito às *“práticas tradicionais”*; promoção de cursos e outros tipos de capacitação das EMSI, visando à melhor interação entre as equipes e os diversos especialistas indígenas, bem como a mútua compreensão das diferenças culturais e o respeito às práticas tradicionais.

Silva ²⁰, tendo como base o relatório final da 4ª Conferência Nacional de Saúde Indígena, salienta que as resoluções direcionadas aos trabalhadores na saúde dizem respeito, em sua maioria, aos indígenas, sendo que os aspectos mais inovadores, quando comparados às Conferências anteriores, foram as sugestões de inclusão da disciplina Saúde Indígena nas grades curriculares de formação técnica e superior e de demissão dos trabalhadores utilizando critérios definidos pelo controle social. Além disso, essa Conferência marcou bastante a questão do plano de carreira (com reconhecimento pela legislação trabalhista) e dos salários (reajustes e isonomia), bem como a criação de incentivo financeiro para profissionais residentes nas aldeias e que são solicitados fora de seu horário de trabalho.

Ao longo dos 11 anos de gestão da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), as iniciativas de capacitação dos trabalhadores da saúde indígena foram descontínuas e de modo geral desconsideraram



especificidades socioculturais, com o foco na biomedicina ^{6,7,8} e pouca ou nenhuma ênfase nos estudos etnológicos e antropológicos na área da saúde. A Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), em seu pouco tempo de existência, ao que parece mantém a proposição de módulos que pré-definem os problemas de saúde e pautados pela agenda dos grandes programas elencados pelo Ministério da Saúde.

Outras iniciativas, promovidas por instituições de ensino e pesquisa, como a Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca da Fundação Oswaldo Cruz e a Universidade Federal de São Paulo, merecem ser citadas, pois adotam a educação a distância e procuram inserir conteúdos ligados à antropologia e etnologia.

Trabalhadores não indígenas: lidando com a diferença e o diferente

Da mesma maneira que os documentos e ações oficiais não têm priorizado os trabalhadores não indígenas, as pesquisas sobre o tema também são escassas, sendo que a maioria dos dados aparece secundariamente em estudos sobre os profissionais indígenas. Pesquisa realizada no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Tapajós com foco nos profissionais da enfermagem, indicou que as enfermeiras tinham clareza que a assistência aos povos indígenas era uma experiência diferente, sendo preciso relacionar-se com eles e identificar-se como “profissionais da saúde indígena” ²⁰. A noção de responsabilidade das profissionais trazia a ideia de vulnerabilidade dos indígenas (corpos pouco resistentes e pessoas que não sabem se cuidar) e também de autoproclamação como vítimas (vítimas de cobranças sobre suas atuações, arbitrariedade das lideranças, falta de recursos e de infraestrutura). A autora ainda refere que nas aldeias a presença marcante era das técnicas de enfermagem, que precisavam muito mais do que “conhecimentos biomédicos” para atuarem de acordo com as expectativas dos Mundurucu e das enfermeiras, possuindo habilidades de improvisação para lidar com as demandas cotidianas.

Pereira, partindo de narrativas de profissionais de saúde do Projeto Xingu, que executa ações em saúde no Parque Indígena do Xingu há quase 50 anos, reflete sobre os motivos relacionados à “*forma de perceber a intervenção e de lidar com concepções de saúde diferenciadas*” ²¹ (p. 522). A percepção dos indígenas como vulneráveis, a biomedicina como “*instrumento eficaz de intervenção*” e a tradução de concepções, palavras e ações motivam os profissionais a repensarem suas atuações. A ideia motivadora inicial de vulnerabilidade e eficácia da biomedicina, quando exposta à realidade indígena, provoca uma “*torção*” nas narrativas levando a discursos que vão da “*salvação médica de populações vulneráveis*” a outros que tratam dos limites da biomedicina. Já a tradução ocorre quando as ações dos profissionais mantêm uma relativa distância das concepções e tecnologias biomédicas, ou seja, na prática não cabem o idioma e o vocabulário aprendidos na formação biomédica.

Por que trazer os exemplos citados? Porque revelam de um lado as limitações da formação biomédica e de outro indicam que para atuação em contextos indígenas, os processos formativos (sejam eles na graduação ou na educação em serviço) não têm uma fórmula pronta ou única, necessitando elaborações para além das disciplinas clássicas no campo da saúde.

Notas para a formação e educação permanente em saúde indígena

Análise sobre a formação de profissionais de saúde no período de 1991 a 2008 ⁹, apontou que as matrículas nos 14 cursos da saúde predominaram nas instituições privadas de ensino, seguindo tendência do ensino superior em geral. Ainda, “*o aumento de egressos nas 14 áreas da saúde foi cotejado com as demandas específicas das populações dos estados e das regiões, pois os dados indicaram diferenças regionais consideráveis na relação egresso/habitante*” ⁹ (p. 388), sendo que as regiões Sul e Sudeste apresentaram as melhores relações. Esse dado é importante para refletir sobre a saúde indígena, pois se relacionam diretamente com a oferta e demanda de profissionais para os DSEI.

Embora a composição das EMSI esteja regulamentada ²², na prática as configurações das equipes variam bastante entre os 34 DSEI do ponto de vista de tipos e número de profissionais presentes nas aldeias. Terras Indígenas localizadas em regiões de difícil acesso normalmente contam com AIS, agentes indígenas de saneamento e agentes de endemias e microscopistas (Amazônia Legal), sendo que os demais profissionais atuam por escalas de trabalho que alternam períodos de permanência nas Terras Indígenas (que em algumas situações ultrapassam 30 dias) com períodos de folga. Em regiões cujas comunidades estão próximas de cidades ou têm fácil acesso, as equipes contam, em geral, com a maioria dos profissionais nas aldeias, sendo a categoria médica a que enfrenta os maiores problemas de contratação e fixação.

Outro aspecto que diferencia as realidades Norte/Centro-oeste (Amazônia Legal) das demais regiões do país é o engajamento e entendimento dos profissionais quanto à atuação em contexto interétnico. Enquanto aqueles que se inserem em equipes para trabalhar no Norte/Centro-oeste passam por experiências radicais de alteridade, que os transformam e possibilitam questionar e transformar suas práticas ²¹ (claro que há profissionais que não se transformam), os que vão para os povos de convívio cotidiano com a sociedade envolvente mantêm, de modo geral, o olhar e as práticas centradas na biomedicina, já que para eles o contexto é indiferenciado dessa sociedade, ou seja, os indígenas, ao não possuírem os sinais que caracterizam uma “indianidade” (língua, adornos corporais, rituais de cura etc.), não necessitam de cuidados ou ações culturalmente adequadas. Nessa situação, há o preconceito dos profissionais a outras formas de atenção à saúde utilizadas pelas comunidades, e a normatização de “comportamentos” com base em recomendações e justificativas biomédicas.

A formação em nível de graduação está longe de contribuir para atuação em contextos interétnicos e interculturais. As DCNs falam genericamente de formação humanista, não priorizando aspectos que envolvem a diversidade étnica, o que resulta em não preparação para o trabalho com os povos indígenas. Experiências de inserção precoce de estudantes em Terras Indígenas são raras, a exemplo do Projeto Xingu citado anteriormente; o Pró-Saúde e o PET-Saúde, salvo melhor juízo, não têm incluída em seus projetos a saúde indígena. Reflexo disso é o despreparo para lidar com especificidades que vão para além das questões que dizem respeito à recuperação estrito senso da saúde, como por exemplo, organizações sociais e culturais que implicam práticas e saberes próprios de cuidados (envolvendo alimentação, higiene, recursos terapêuticos etc.) com o corpo individual e coletivo.

Considerações finais

Mais recentemente, com a substituição da FUNASA pela SESAI, observa-se que esta última, além de não ter solucionado os problemas de gestão, especialmente de pessoas, tem evitado em seus documentos a alusão à “atenção diferenciada”, dando mais ênfase em termos de “atenção integral à saúde indígena”. Ainda é muito cedo para análises que indiquem o impacto de tal mudança, mas precisa-se atentar para o fato de que a PNASPI foi criada para contemplar a diversidade dos povos indígenas e não para ser uma Política que homogeneíze a atenção à saúde.

Já foi apontado o risco de que a implantação de programas que visem à extensão de cobertura propicia a perda do foco da integralidade, constituindo-se em “subsistemas” de atenção “simplificada” e não “diferenciada” ²³. Deve-se considerar que por integralidade não se entende apenas o acesso aos serviços de saúde em todos os níveis de complexidade. A efetivação da integralidade no SUS é objeto da Política Nacional de Humanização, norteada para a valorização dos diferentes sujeitos implicados no processo de produção de saúde (usuários, trabalhadores e gestores), sua autonomia e protagonismo, a corresponsabilidade entre eles e o estabelecimento de vínculos solidários e a participação coletiva no processo de gestão ²⁴. É reconhecida a polissemia do conceito de integralidade, que se apresenta tanto como um princípio normativo quanto como um *slogan* político ou um chamamento ético para as práticas de saúde e para organização da assistência ²⁵. O conceito de integralidade tem tanto um sentido de integração dos cuidados quanto um sentido de respeito à integridade das pessoas. No segundo caso, reconhece valores e experiências do indivíduo e implica a qualidade da relação entre os profissionais de saúde e as pessoas que procuram os serviços, reconhecendo que as práticas de saúde são intersubjetivas e envolvem necessariamente uma dimensão dialógica, em que profissionais de saúde utilizam seus conhecimentos para identificar as necessidades dos sujeitos com os quais se relacionam e reconhecer o conjunto de ações que podem ser colocadas em prática para responder às necessidades apreendidas ²⁶.

Ao relacionar-se com comunidades indígenas, o sistema de saúde se depara com a dimensão intercultural, o que remete diretamente à discussão sobre a adequação ética e cultural das práticas sanitárias ocidentais e sua relação com os sistemas indígenas de saúde. Há que indagar-se, como fez Pereira ²¹, sobre a potencialidade desse encontro em produzir afetações que interroguem a biomedicina e as formas de conceber e organizar os serviços de maneira mais ampla.

Assim, cabe destacar o papel da proposta de educação permanente em saúde. A educação permanente pode ser entendida como aprendizagem-trabalho, acontecendo no cotidiano das pessoas e das organizações, levando em consideração os conhecimentos e as experiências dos sujeitos, e tendo o potencial de transformação das práticas profissionais e da própria organização do trabalho ²⁷. A educação permanente em saúde possibilita construir espaços coletivos para a reflexão e avaliação de sentido dos atos produzidos no cotidiano, inserindo-se como uma construção de relações e processos que vão do interior das equipes em atuação conjunta às práticas organizacionais e às práticas interinstitucionais e/ou intersetoriais ²⁸. Ela também é uma oportunidade para produzir

diálogo e cooperação entre os profissionais, entre os serviços e entre gestão, atenção, formação e controle social, para que as áreas se potencializem e ampliem a capacidade do sistema para enfrentar e resolver problemas com qualidade.

Por considerar o olhar do outro como fundamental para a possibilidade de problematização e produção de “incômodos”, pode ser também uma ferramenta de grande potencial para o favorecimento do diálogo intercultural e adequação das práticas sanitárias, tendo para isto que incorporar alguns temas específicos relativos ao desenvolvimento de competências pedagógicas, como em antropologia e etnologia. Claro está que não se trata de usar o conhecimento antropológico de modo instrumental, visando a convencer melhor as comunidades indígenas para a intervenção biomédica, mas sim de propiciar uma formação sensível à diversidade e à diferença e preparada para o diálogo simétrico. Como espaço coletivo, a educação permanente em saúde deve privilegiar a comunidade e suas perspectivas sobre a saúde e sobre os serviços, e ter também como objeto os processos de educação em saúde e formação de conselheiros e agentes indígenas de saúde. Anterior à construção de uma estrutura ou à definição precisa de uma rede de apoiadores, a educação permanente em saúde indígena deve privilegiar um processo de diálogo público e negociação contínuos.

Agradecimentos

Ao Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural e à Associação Brasileira de Saúde Coletiva, por viabilizarem a participação em eventos nos quais temos debatido sobre a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas.

Referências

1. . Brasil. Lei nº 9.836, de 23 de setembro de 1999. Acrescenta dispositivos à Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, que “dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes”, instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Diário Oficial da União 1999; 24 set. [[Links](#)]
2. . Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm (acessado em 01/Out/2008). [[Links](#)]
3. . Organização Internacional do Trabalho. Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes e Resolução da OIT sobre povos indígenas e tribais. <http://www.oitbrasil.org.br/info/downloadfile.php?fileId=131> (acessado em 01/Out/2008). [[Links](#)]
4. . Declaration of Alma-Ata. International Conference on Primary Health Care, Alma-Ata, USSR, 6-12 September 1978. http://www.who.int/publications/almaata_declaration_en.pdf (acessado em 21/Set/2009). [[Links](#)]
5. . Fundação Nacional de Saúde. Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. 2ª Ed. Brasília: Fundação Nacional de Saúde; 2002. [[Links](#)]

- . Diehl EE, Langdon EJ, Dias-Scopel RP. Contribuição dos agentes indígenas de saúde na atenção diferenciada à saúde dos povos indígenas brasileiros. Cad Saúde Pública 2012; 28:819-31. [Links]
- . Pontes AL, Stauffer A, Garnelo L. Profissionalização indígena no campo da saúde: desafios para a formação técnica de Agentes Indígenas de Saúde. In: Garnelo L, Pontes AL, organizadores. Saúde indígena: uma introdução ao tema. Brasília: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão, Ministério da Educação/Fundo das Nações Unidas para a Infância; 2012. p. 265-88. [Links]
- . Langdon EJ, Diehl EE, Wiik FB, Dias-Scopel R. A participação dos agentes indígenas de saúde nos serviços de atenção à saúde: a experiência em Santa Catarina, Brasil. Cad Saúde Pública 2006; 22:2637-46. [Links]
- . Haddad AE, Morita MC, Pierantoni CR, Brenelli SL, Passarella T, Campos FE. Formação de profissionais de saúde no Brasil: uma análise no período de 1991 a 2008. Rev Saúde Pública 2010; 44:383-93. [Links]
- . Santos EF, Daniel L. Educação escolar indígena e suas interfaces com o campo da saúde. In: Garnelo L, Pontes AL, organizadores. Saúde indígena: uma introdução ao tema. Brasília: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão, Ministério da Educação/Fundo das Nações Unidas para a Infância; 2012. p. 242-63. [Links]
11. . Brasil. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Diário Oficial da República Federativa do Brasil 1996; 23 dez. [Links]
- . Ministério da Saúde; Ministério da Educação. A aderência dos cursos de graduação em enfermagem, medicina e odontologia às diretrizes curriculares nacionais. Brasília: Ministério da Saúde; 2006. [Links]
- . Neto DL, Teixeira E, Vale EG, Cunha FS, Xavier IM, Fernandes JD, et al. Aderência dos cursos de graduação em enfermagem às diretrizes curriculares nacionais. Rev Bras Enferm 2007; 60:627-34. [Links]
- . Ministério da Saúde. Política Nacional de Educação Permanente para os Trabalhadores do SUS. http://portal.saude.gov.br/portal/saude/profissional/visualizar_texto.cfm?idtxt=26643&janela=1 (acessado em 29/Jan/2013). [Links]
- . Arrais PSD, Aguiar ASW, Nobre e Souza MA, Machado MMT, Mota MV, Sousa Alves R, et al. Integralidade: desafio pedagógico do PET-Saúde/UFC. Rev Bras Educ Méd 2012; 36(1 Suppl 2):56-61. [Links]
- . Ferraz L. O PET-Saúde e sua interlocução com o Pró-Saúde a partir da pesquisa: o relato dessa experiência. Rev Bras Educ Méd 2012; 36(1 Suppl 1):166-71. [Links]
- . Arruda AE, Viegas CS, Alves CRL, Goulart MZC, Nunes MGP, Garcia JL, et al. Formação e pesquisa em saúde: relato de experiência na atenção primária à saúde. Rev Bras Educ Méd 2012; 36 (1 Suppl 1):102-10. [Links]
- . Almeida MM, Moraes RP, Guimarães DF, Machado MFAS, Diniz RCM, Nuto SAS, et al. Da teoria à prática da interdisciplinaridade: a experiência do Pró-Saúde Unifor e seus nove cursos de graduação. Rev Bras Educ Méd 2012; 36(1 Suppl 1):119-26. [Links]
19. . Fundação Nacional de Saúde. Relatório final da 4ª Conferência Nacional de Saúde Indígena. Brasília: Fundação Nacional de Saúde 2007. [Links]
- . Silva CDC. Saúde e política – uma etnografia dos profissionais da saúde indígena [Tese de Doutorado]. Brasília: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília; 2010. [Links]
- . Pereira PPG. Limites, traduções e afetos: profissionais de saúde em contextos indígenas. Mana 2012; 18:511-38. [Links]
22. . Ministério da Saúde. Portaria nº 2.656 de 17 de outubro de 2007. Dispõe sobre as responsabilidades na prestação da atenção à saúde dos povos indígenas, no Ministério da Saúde e regulamentação dos Incentivos de Atenção Básica e Especializada aos Povos Indígenas. Diário Oficial da União 2007; 18 out. [Links]
- . Malta DC, Santos FP. O Programa de Saúde da Família (PSF) e os modelos de assistência à saúde no âmbito da reforma sanitária brasileira. Rev Méd Minas Gerais 2003; 13:251-9. [Links]
- . Ministério da Saúde. Humaniza SUS. Acolhimento com avaliação e classificação de risco: um paradigma ético-estético no fazer em saúde. Brasília: Ministério da Saúde; 2004. (Série B. Textos Básicos de Saúde). [Links]
- . Tesser CD, Luz MT. Racionalidades médicas e integralidade. Ciênc Saúde Coletiva 2008; 13:195-206. [Links]
- . Matos RA. A integralidade na prática (ou sobre a prática da integralidade). Cad Saúde Pública 2004; 20:1411-6. [Links]
27. . Ministério da Saúde. Portaria nº 1.996, de 20 de agosto de 2007. Dispõe sobre as diretrizes para a implementação da Política Nacional de Educação Permanente em Saúde e dá outras providências. Diário Oficial da União 2007; 22 ago. [Links]
- . Ceccim RB. Educação permanente em saúde: desafio ambicioso e necessário. Interface Comun Saúde Educ 2005; 9:161-77. [Links]



Pankará

“Povo guerreiro e forte. Não somos um povo ressurgido, somos um povo resistente, que resistiu a fome, a pobreza e o descaso daqueles que poderiam nos ajudar. O povo Pankará reside na sua maioria em áreas de difícil acesso, em grandes altitudes, no Estado de Pernambuco. Somos em um total de 2.200 habitantes. Encontramos grandes dificuldades no período chuvoso, por causa das estradas barrentas e cheias de pedras e temos que subir grandes altitudes, para chegarmos até nossas casas. Vivemos basicamente da agricultura familiar, e do artesanato local. Durante o tempo que vivi na comunidade, sempre tivemos dificuldades em ter pessoas que realmente se importasse com o nosso povo. “

Cristiana Ausenita do Nascimento, graduanda do curso de Medicina.

Fonte: Intelectuais indígenas e a construção da universidade pluriétnica no Brasil [recurso eletrônico]: povos indígenas e os novos contornos do programa de educação tutorial/ conexões de saberes / organização Ana Elisa de Castro Freitas. - 1. ed. - Rio de Janeiro : E-papers, 2015

Povo Indígena: Pankará

População: 4.000(Serra do Arapué) e 71 famílias (Itacuruba/Serrote dos Campos) – Dados do Conselho de Lideranças

Localização(município): Carnaubeira da Penha e Itacuruba

Terra Indígena: Situação Fundiária: Em Identificação (Portarias N° 1014/PRES-FUNAI de 04/09/09 e N° 413 PRES/FUNAI de 24/03/10)

Extensão (ha.):

As serras do Arapué e Cacaria são o território tradicional do povo Pankará. Com uma altitude aproximada de 900 metros, a Serra do Arapué está localizada no município de Carnaubeira da Penha, sertão do semi-árido pernambucano, na mesorregião do São Francisco, pertencendo a microrregião de Itaparica. A Serra da Cacaria, apesar de estar ligada à Serra do Arapué, se distingue dela por ser um relevo independente. A Terra Indígena está em estudo pela FUNAI, ato deflagrado pelo processo administrativo Portaria N° 1014, PRES/FUNAI de 4 de setembro de 2009. foto 1

Os principais municípios de referência são Belém do São Francisco, Mirandiba, Salgueiro e Floresta. Outras referências importantes são a Serra Umã (T.I Atikum) e o Rio São Francisco. O acesso à Serra do Arapué pode ser feito pela Rodovia Federal BR-232 seguido da Estadual PE-360 até o município de Floresta, e mais trinta quilômetros de estrada de terra batida. Outra opção é pela Rodovia Federal BR-232 até o município de Mirandiba, seguido da PE 425 até Carnaubeira da Penha e mais dez quilômetros de estrada de terra batida até o pé da Serra. Ambos os caminhos representam um percurso aproximado de 500 quilômetros da capital.

A atual cidade de Carnaubeira da Penha, antes distrito do município de Floresta, antigo “Sítio da Penha”, foi elevada à categoria de município autônomo pela lei estadual nº 10.626, de 01 de outubro de 1991. Importante destacar que este município tem uma população de 12.451[1] pessoas, com cerca de 85% [2] deste contingente nas áreas rural. Compondo esta população existem dois povos indígenas, os Pankará e os Atikum, que juntos somam mais de 7[3] mil pessoas, ou seja, mais de metade da população municipal, isso quer dizer, mais da metade da população vive com certa autonomia em relação às políticas e ao poder municipal. Carnaubeira é o segundo município mais pobre de Pernambuco, com uma incidência que chega aos 80% da população[4].

A eletrificação foi instalada na década de 1990, exceto a Cacaria que foi eletrificada em 2008. Possui inúmeras fontes de água, o que caracteriza a Serra como um “oásis do sertão”. Segundo especificam os índios, são cerca de 19 grotas, 15 lagoas, 28 açudes e barragens e 82 nascentes permanentes de água.

Outra característica da Serra do Arapué é a presença de sítios arqueológicos, onde são encontrados grafismos, sítios de grupos agricultores-ceramistas em excelente estado de conservação, fragmentos de cerâmica e de artefatos de material lítico (LIMA, 2008). De acordo com a pesquisa arqueológica realizada na Serra do Arapué, há material cerâmico com diversas tipologias “urnas funerárias, cachimbos de cerâmica, cerâmica lisa, incisa e corrugada, pilões, mãos-de-pilão, batedores, machados, tembetás de amazonita, tipo de adorno labial encontrados na superfície, e no caso das urnas em subsuperfície, na maioria das vezes durante o trabalho na lavoura, das áreas planas dos topos da serra da Cacaria e no vale da Aldeia Boqueirão”. O arqueólogo complementa que observa a incorporação do material arqueológico ao universo mítico-religioso dos índios da Cacaria, segundo palavras do pajé Pedro Limeira: “estes cacos são a escritura da Mãe-Natureza que os antepassados deixaram pra nós” (LIMA, 2008, p.29). [fotos – artefatos dos sítios arqueológicos]

[1] DATASUS/2009 projeções intercensitárias (1981 a 2009), segundo faixa etária, sexo e situação de domicílio;

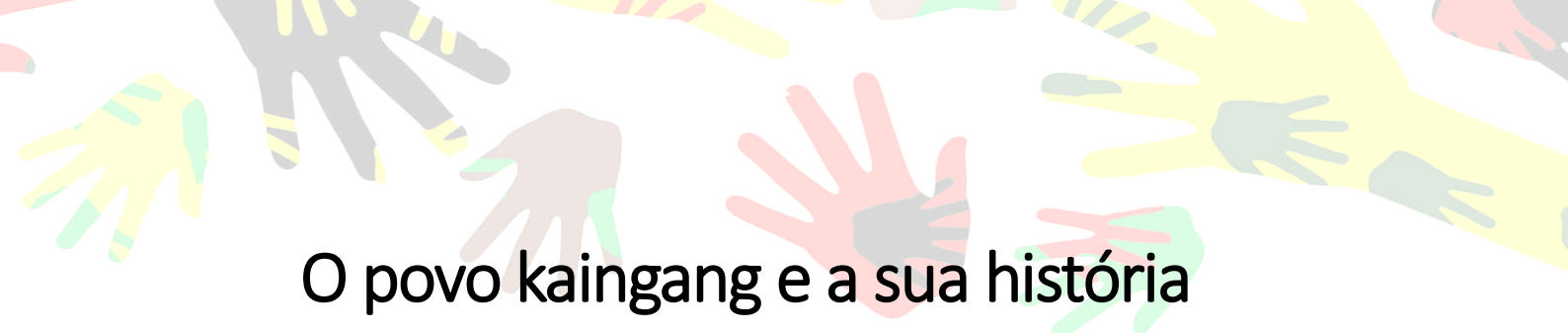
[2] IBGE Contagem da população 2007 (IBGE/SIDRA).

[3]Fonte: SIASI - FUNASA/MS, 17/10/2010.

[4] IBGE - cidades, 2009 e IBGE Produto Interno Bruto dos Municípios 2003-2007 (em parceria com órgãos estaduais de estatística e secretarias estaduais de governo; ** TRE/PE e TRE/BA ***Mapa da Renda em Pernambuco/FGV 2008. Fonte: CPS/IBRE/FGV a partir dos micro-dados Censo Demográfico de 2000/IBGE.

Fonte:

https://www.ufpe.br/remdipe/index.php?option=com_content&view=article&id=408&Itemid=245



O povo kaingang e a sua história

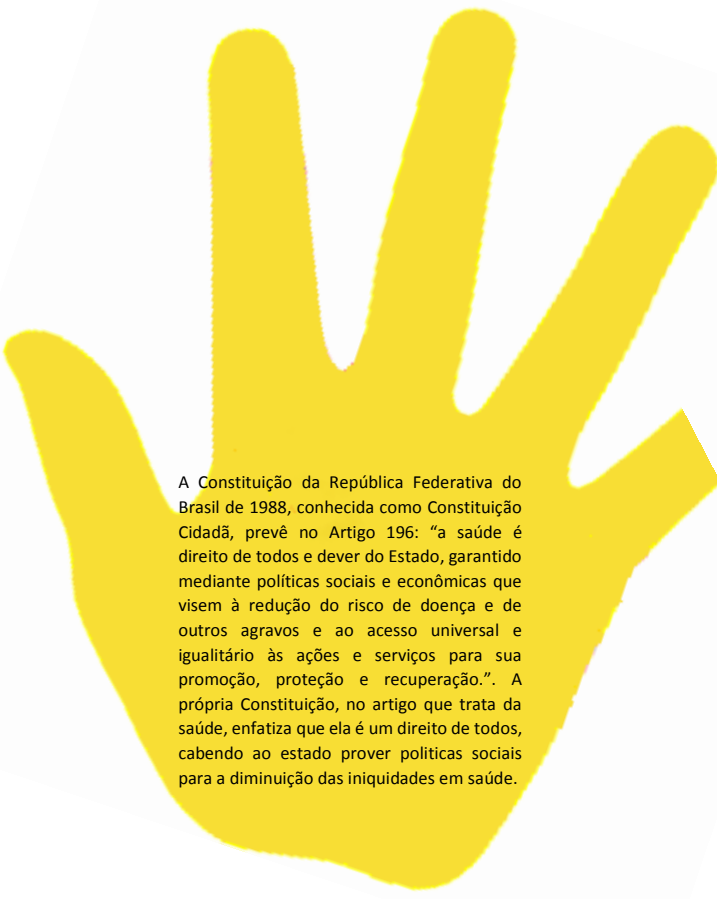
O povo kaingang, que na língua portuguesa significa: “Morador do mato”, está localizado na região sul do Brasil, num território que compreende a região sul do estado de São Paulo, os estados do Paraná, Santa Catarina, e Rio Grande do Sul. Descendentes do tronco linguístico (Gê) diferentemente de outros povos cuja língua deriva do tronco tupi guarani, os kaingang formam a terceira maior comunidade indígena do Brasil, ficando apenas atrás dos povos amazônicos, e da população Guarani.

Os kaingang totalizam um total de mais de trinta mil indivíduos moradores das regiões acima citadas, e somente no RS, está concentrada a metade da soma total de indígenas da população kaingang, sua língua materna a língua kaingang ainda é falada na maioria das terras indígenas demarcadas assim como em acampamentos onde lutam pela demarcação de antigos territórios tradicionais dos quais foram removidos para reforma agrária nesses estados.

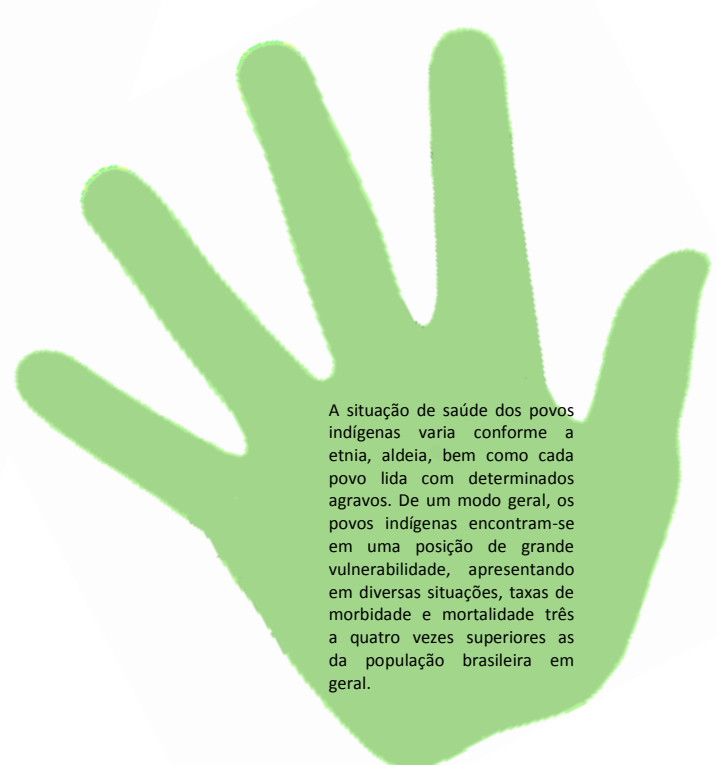
Dentre seus usos e costumes além da língua, cantos, danças e a produção de artesanato os povos kaingang são caracterizados pela resistência na manutenção de sua história apesar dos mais de duzentos anos de contato com o povo ocidental, perda de suas terras e influências religiosas que de uma forma ou outra acabam por tentar dizimar esta população. Também são

reconhecidos por ser uma população exogâmica na qual são diferenciados por características físicas e comportamentais que estão relacionadas à sua cosmolidade diferenciando um mesmo povo em duas famílias chamadas: de kamé e kairu da qual se originam os compromissos matrimoniais e ajudam na explicação da ancestralidade e conhecimentos tradicionais próprios dessa população. Sua liderança espiritual e responsável pelas curas de doenças é denominada de kuiã (kuja), uma pessoa que dedica sua vida a conhecer tudo que a natureza possa oferecer para sarar as pessoas de sua aldeia de males diversos que se instalaram a partir do contato com os não indígenas que aqui chegaram.

As comunidades ou aldeias kaingang estão espalhadas pelos estados da região sul e se tornam cada vez menos suficientes para o que chamam de bem viver, obrigando famílias a se deslocarem também para centros urbanos, hoje esse povo já conta com diferentes profissionais em diferentes áreas do conhecimento, que procuram ocupar o espaço hoje existente nas próprias comunidades, trazendo assim retorno no investimento e expectativas feito pelas aldeias, que acreditam no potencial desses jovens no processo de formação e atendimento daqueles que permanecem e vivem na luta por dias melhores.



A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, conhecida como Constituição Cidadã, prevê no Artigo 196: “a saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação.”. A própria Constituição, no artigo que trata da saúde, enfatiza que ela é um direito de todos, cabendo ao estado prover políticas sociais para a diminuição das iniquidades em saúde.



A situação de saúde dos povos indígenas varia conforme a etnia, aldeia, bem como cada povo lida com determinados agravos. De um modo geral, os povos indígenas encontram-se em uma posição de grande vulnerabilidade, apresentando em diversas situações, taxas de morbidade e mortalidade três a quatro vezes superiores as da população brasileira em geral.

Depoimento: qual o espaço dos Kaingangs no meio urbano na atualidade?

Me chamo Albertina, sou natural da terra indígena Cacique Doble, nasci em 1955, lá se encontram ainda todos os meus parentes por parte do meu pai, o clã do meu pai era muito grande, grandes líderes que praticavam a cura pelas plantas e rezas, muita coisa ele passou pra mim, a cura pelas plantas e rezas, aprendi muito sobre os conhecimentos tradicionais, o amor e o respeito pela natureza, guardo a cultura do meu povo, quando eu era criança acompanhava meus tios e meu pai na preparação de vários rituais, um deles era o kiki, hoje os jovens quase não dão muito valor pra esses rituais, mas tem algumas aldeias que estão retomando, isso é bom para nós índios. Lembro que nós ficava ao redor do fogo na aldeia escutando as histórias, recebendo conselhos dos mais velhos, o respeito, o amor a natureza que é nossa mãe, a lição de ter orgulho de ser índio. Depois de me aposentar, comecei um trabalho de voluntária na luta pelas retomadas de território de ocupação tradicional dos indígenas, fui morar num acampamento junto com outras famílias, acampamento esse que lutava pela retomada de um espaço que antigamente pertencia a família de minha mãe, fui morar lá para poder sentir de perto as dificuldades do meu povo, construímos e fortalecemos ainda

mais a confiança, companheirismo e espírito de luta que já é bem presente nos povos indígenas. Hoje estou ajudando na luta de 25 famílias kaingangs que residem no meio urbano, os chamados “índios urbanos” num município aqui no estado, e percebo o sofrimento, as dificuldades, o preconceito, o desrespeito que o índio passa quando por algum motivo sai de uma aldeia pra lutar por mais espaço mesmo tendo seus direitos garantidos na lei. Nossa condição de índios urbanos nos torna mais fortes, continuamos a buscar nosso espaço, pois precisamos manter viva nossa cultura e isso ninguém pode nos impedir”

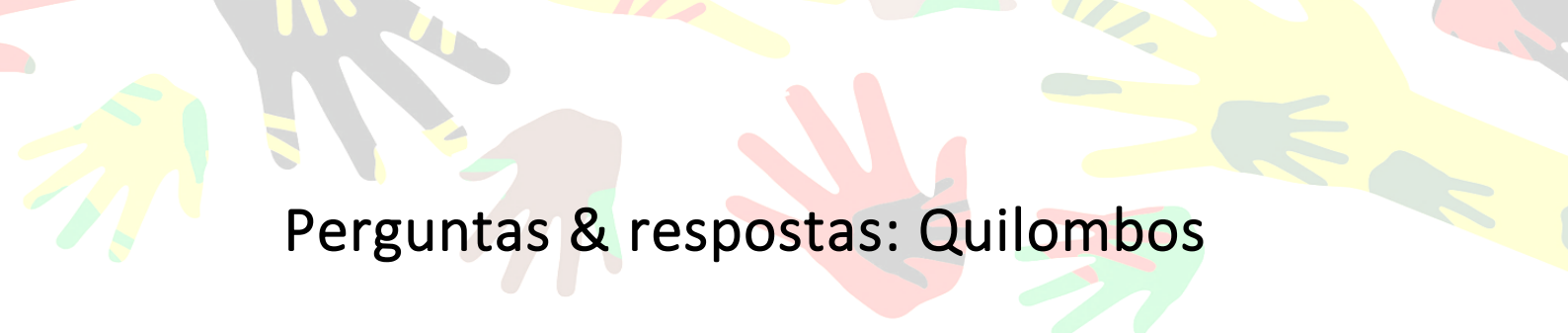
DEPOIMENTO DE: Albertina Dias Kaingang

(Reside atualmente na cidade de Salto do Jacuí e atua no movimento dos índios urbanos e é presidente da Associação Raiz Indígena).

Fonte: http://comin.org.br/static/arquivos-publicacao/Kaingang_uma%20crian%C3%A7a%20que%20cresce%20em%20tempo%20recorde.pdf

Saiba mais! Por causa da grande diversidade socioeconômica do país, existem regiões mais vulneráveis às iniquidades do que outras. As populações do campo, da floresta e das águas - entre outras populações - estão em condições de iniquidade em saúde e requerem políticas sociais que promovam o efetivo direito à saúde, utilizando mecanismos estratégicos para a promoção da saúde dessas populações de acordo com a sua realidade local.

O Ministério da Saúde com o intuito de buscar a promoção da saúde para as às populações em situações de iniquidade, como é o caso das populações do campo, da floresta e das águas, instituiu a Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo, da Floresta expressa o compromisso político do governo federal em garantir o direito e o acesso à saúde por meio do Sistema Único de Saúde (SUS). O processo de sua construção baseou-se nas evidências das desigualdades e necessidades também das necessidades de o Governo Federal em reduzir as iniquidades por meio da execução de políticas de inclusão social em saúde dessas populações e teve caráter participativo, por se fundamentar em amplo diálogo entre o governo e as lideranças dos movimentos sociais.

A decorative header featuring several stylized hands in various colors (yellow, green, red, grey) reaching out from the top edge of the page.

Perguntas & respostas: Quilombos

O que são remanecentes de comunidades quilombolas?

Quilombolas são descendentes de africanos escravizados que mantêm tradições culturais ao longo dos séculos. A Mais de 2.600 comunidades espalhadas pelo território nacional que já foram certificadas pela Fundação Palmares.

Um quilombo hoje é auto-definido. A comunidade ou grupo social que se auto-identifica a partir de seus referenciais históricos, sua vivência e relações com o território: produzir, viver, se relacionar. Isso dá um marco diferencial a essas comunidades.

Existem quilombos no Rio Grande do Sul?

O Rio Grande do Sul é o sexto Estado do país com o maior número de comunidades quilombolas já reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares, vinculada ao governo federal, com 82 localidades certificadas. A certificação permite que os descendentes de pessoas escravizadas, que somam pouco mais de três mil famílias até o momento em solo gaúcho, requeiram o título de propriedade. Dentre esses o Quilombo Macanudos e o Quilombo dos Silva.

Quilombo Macanudos

A memória acessada pelos membros da família Macanudos, Amaral da Quintinha, atentam para a presença de seus antepassados ainda no período final da escravidão (segunda metade do século XIX), Conta-se que a escravizada Maria B, gala veio do Maranhão enquanto castigo trabalhar na região da Quitéria, antiga zona nobre da Quinta, para a família Amaral. Trabalhava com plantio e em determinado momento encontro uma pataca de ouro. Com essa moeda compra um bilhete da Sorte Grande, com cujo prêmio adquire liberdade para si e para seus dois filhos e logo após retorna ao Maranhão já com o sobrenome doado pela família Amaral, de seus antigos donos. Um de seus filhos Gregório Amaral permanece na região da Quitéria, ali estabelece moradia e família dando origem à comunidade Quilombola Macanudos. Através de estudos realizados com apoio da Universidade Federal do Rio Grande a comunidade ganha a certificação em maio de 2013 e é a primeira comunidade quilombola reconhecida na cidade do Rio Grande.



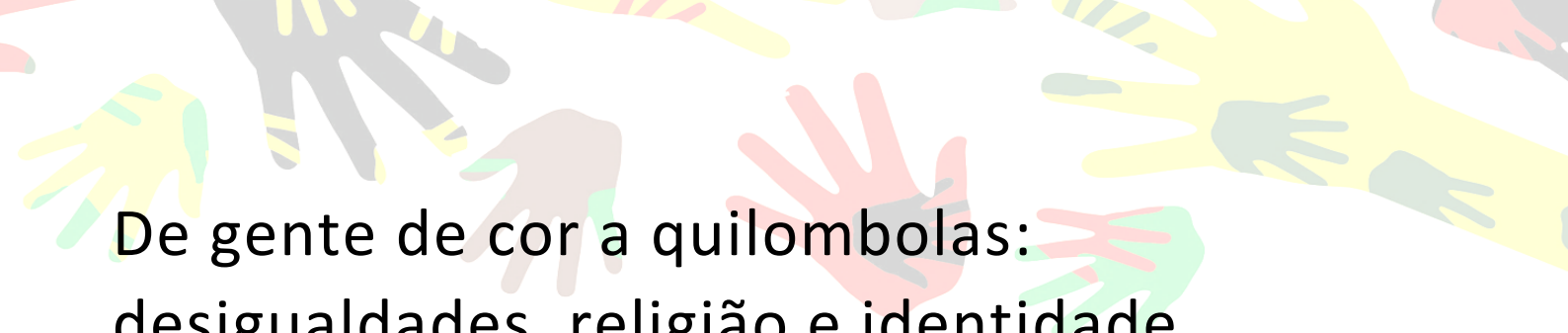
Quilombo Dos Silva

Em setembro de 2009, foi titulado o primeiro quilombo urbano no Brasil. Encravado num dos bairros mais caros de Porto Alegre, o Quilombo dos Silva se tornou não apenas uma referência para a luta quilombola, mas também para o conjunto do movimento social brasileiro. Em anos de resistência, enfrentando os interesses da elite econômica, os Silva construíram uma história vitoriosa de perseverança, coragem e alteridade.

O bairro Três Figueiras abriga há mais de 60 anos os descendentes da Família Silva, que moram no final da rua projetada João Caetano, entre a Avenida Carlos Gomes e Nilo Peçanha. Com 15 famílias, esta população habita um dos espaços mais valorizados da cidade de Porto Alegre. Nesse sentido, as últimas décadas, com o avanço dos condomínios de luxo no seu entorno a Família sofreu várias tentativas arbitrárias de retirada. Sua origem, como muitos referiram, estaria ligada à Colônia Africana, mas a partir do laudo antropológico finalizado no ano de 2004, aponta que os seus fundadores teriam vindo do interior do Estado do Rio Grande do Sul. Seus avós maternos, Naura Borges da Silva e Alípio Marques dos Santos, naturais de São Francisco de Paula e Cachoeira do Sul, respectivamente, ocuparam o território e na perpetuação de seus modos de vida e organização social. Sua relação com a Colônia Africana, com certeza, existia, pois alguns membros da comunidade referiam como um lugar de vivência religiosa ligada aos cultos de matriz afro-brasileira. Anna Maria da Silva e Euclides tiveram 11 filhos. Estes últimos, por sua vez, residiam em vilas próximas ao seu território e com as quais mantinham intensa sociabilidade. Seus integrantes preservam os conhecimentos ancestrais de ervas medicinais para o preparo de uma garrafada que alivia dores musculares. Vivem em pequenas casas de madeira

Saúde Quilombola

O assunto “saúde de quilombola” é extremamente novo e ainda há muito por debater e avançar neste caminho. A literatura demonstra que ainda existe uma grande disparidade na Atenção à Saúde no Brasil, e que é necessário o envolvimento social e profissional para alteração desta realidade. Contudo os órgãos de saúde compreende que as demandas das comunidades tradicionais e real e necessita de cuidado específico, dito isso, políticas como as vagas específicas para quilombolas no ingresso a universidade são de suma importância, afim de que o povo trabalhe e se aproprie das suas próprias demandas. A inúmeras doenças que dificultam a vida das comunidades. A anemia falciforme, por exemplo, apresenta prevalência nos membros destas famílias, porém existem poucos trabalhos que investiguem essa relação e que trabalhem métodos de cuidado dentro destes núcleos.



De gente de cor a quilombolas: desigualdades, religião e identidade

Wilson José Ferreira de Oliveira

Doutor em Antropologia Social. Professor da Universidade Federal de Sergipe UFS. Cidade Universitária Prof. José Aloísio de Campos Av. Marechal Rondon, s/n. Jardim Roza Elze. Cep: 49100000 São Cristóvão, Sergipe Brasil. wjfo2001@ig.com.br

Fonte: Oliveira, Wilson José Ferreira de. (2013). De gente de cor a quilombolas: desigualdades, religião e identidade. Caderno CRH, 26(67), 139-156. <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-49792013000100010>

RESUMO

Esse artigo analisa as relações entre desigualdades étnico-raciais e dinâmicas políticas de constituição de comunidades de quilombos, mais especificamente, a situação de exclusão religiosa e as respectivas estratégias de enfrentamento vivenciadas pelos negros na comunidade Manoel do Rego (Canguçu, RS). O material utilizado como fonte de informação foi coletado e sistematizado para a elaboração de um Laudo Antropológico sobre a referida comunidade. A metodologia consistiu no levantamento de registros e documentos sobre a história da comunidade, na realização de entrevistas com as diferentes "gerações" que pertencem à mesma e na observação participante dos principais eventos que mobilizam a comunidade e seus "vizinhos". A investigação demonstrou que as alterações ocorridas nas situações de desigualdade social resultaram de dinâmicas políticas de "atribuição categórica" que envolveram processos de mediação religiosa, familiar e associativa, confirmando a importância da dimensão política na análise dos processos de afirmação identitária de tais comunidades.

Palavras-chave: Antropologia da Política. Comunidades Quilombolas. Identidade. Mediação.

INTRODUÇÃO

A Comunidade de Manoel do Rego fica na região de Solidez, a 20 km de Canguçu, cidade localizada a 274 Km de Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande do Sul. O surgimento de tal comunidade tem como marco principal o início do século XX, mais precisamente os anos entre 1919-1923, e envolveu conflitos em torno do acesso à esfera religiosa. Isso porque, até esse momento, os *homens de cor*, como eram comumente designados os negros que trabalhavam e moravam nas vizinhanças da localidade, não tinham o direito de participar dos cultos da Igreja Evangélica Luterana, os quais eram exclusivos dos *brancos* (sejam eles colonos alemães ou brasileiros) que residiam no local. Frente à situação de exclusão da comunidade religiosa e aos sucessivos enfrentamentos entre *homens de cor* e *brancos* em comemorações e situações festivas, foi construída uma capela própria para essas famílias cuja distância da outra capela é de 5 km.

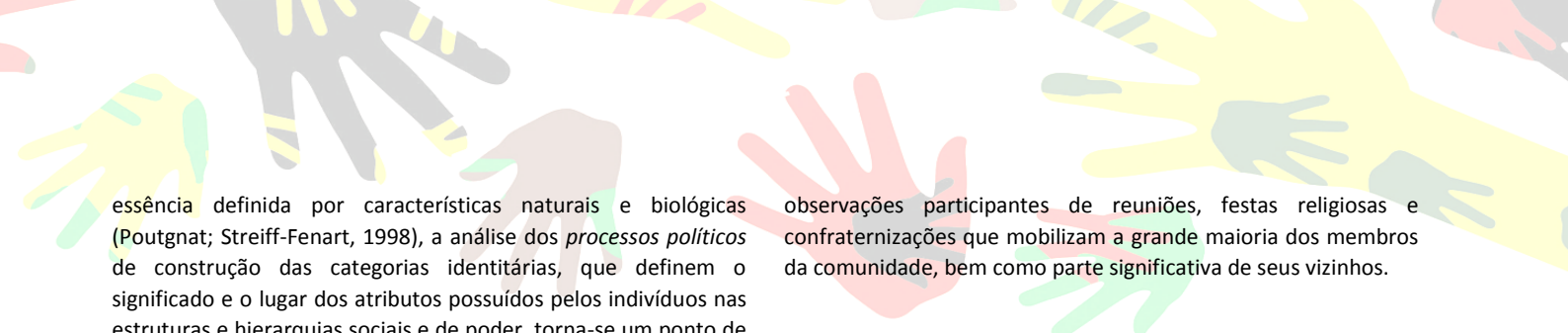
Tal construção resultou da iniciativa e da negociação do pastor da localidade e das próprias famílias da *gente de cor* que fizeram

doação em dinheiro, bem como trabalharam diretamente na edificação da capela, criando um estatuto próprio para a comunidade religiosa, uma escola para a alfabetização de seus filhos e, mais tarde, um coral. Com isso, surgiu o que se denominou inicialmente a *comunidade dos morenos*, em oposição à *comunidade dos brancos*. Dessa forma, foi através da criação de uma comunidade religiosa própria que os *homens de cor* começaram a se afirmar como um grupo específico, com crenças, valores e práticas dignas de serem respeitadas pelos seus vizinhos, modificando, em parte, a situação de desigualdade inicialmente observada.

No ano de 2003, em função da visibilidade adquirida pela comunidade, principalmente através do coral, e com base nos vínculos estabelecidos com a sociedade local, no incentivo e apoio conjunto das principais lideranças da comunidade luterana, do atual pastor e de dirigentes de organizações e movimentos sociais vinculados à luta dos remanescentes quilombolas, foi criada a *Associação Comunitária Remanescente de Quilombo Manoel do Rego*.

Esse artigo tem como objetivo reconstruir a dinâmica de emergência de tal comunidade e as principais transformações pelas quais ela passou nos últimos anos. Trata-se de demonstrar que as dinâmicas sucessivas de definição e de recomposição das categorias de identificação vinculadas à comunidade (*morenos* e *quilombolas*) resultaram de condições de desigualdade e de processos políticos que possibilitaram a articulação de dinâmicas exógenas à comunidade com situações internas vivenciadas pelos seus membros. Dito de outro modo, as reivindicações e ações desenvolvidas para o ingresso e o direito de participar da comunidade luterana constituíram formas próprias de luta política, que resultaram na emergência de uma comunidade negra na região e na demarcação de suas fronteiras internas e externas na região de Solidez.

Desse modo, pretende-se enfatizar a importância da dimensão política nas investigações dos processos de emergência e de manutenção de comunidades e grupos sociais (Abélès, Jeudi, 1997; Elias, 2000). Essa ênfase no trabalho político realizado para a elaboração e o reconhecimento de suas categorias identitárias não tem ocupado um lugar tão destacado como mereceria nos estudos de comunidades quilombolas (Boyer, 2009, 2010). Como se sabe, na medida em que não faz sentido tomar a noção de etnicidade como decorrente de uma substância primordial ou



essência definida por características naturais e biológicas (Poutgnat; Streiff-Fenart, 1998), a análise dos *processos políticos* de construção das categorias identitárias, que definem o significado e o lugar dos atributos possuídos pelos indivíduos nas estruturas e hierarquias sociais e de poder, torna-se um ponto de partida fundamental à compreensão da formação da comunidade.

Nesse sentido, nossa tarefa consistiu, justamente, em examinar, empiricamente, as condições sociais, políticas e culturais que respaldaram a construção ou redefinição das atribuições categoriais que definem o lugar do respectivo grupo nas estruturas de dominação e de poder características daquela sociedade. Isso implicou relacionar a emergência das categorias identitárias às "lutas de classificação", colocando no centro da análise o trabalho político desenvolvido pelos indivíduos e grupos sociais para subverter as divisões e classificações socialmente reconhecidas das quais eles são vítimas (Arnaud. *et. al.*, 2009; Surdez. *et. al.*, 2010). Pretende-se, portanto, destacar certos mecanismos associados à luta pelo poder entre os respectivos grupos sociais que viviam na região de Solidez, considerando as estruturas de dominação como dimensões interligadas aos conflitos e disputas que ocorrem no âmbito de instituições específicas: sejam elas definidas socialmente como políticas, bem como aquelas que comumente são vistas como não políticas, como é o caso, especificamente, das organizações religiosas e comunitárias (Memmi, 1985; Scott, 2002).

Desse modo, observa-se que os vínculos estabelecidos com a comunidade evangélica luterana e os princípios morais que os sustentavam constituem, ainda hoje, os fundamentos principais da criação e manutenção dos laços de parentesco entre as principais famílias da região. Eles estão, também, na base das formas de inserção e dos vínculos de suas principais lideranças com outras esferas, organizações e movimentos sociais. Tais vínculos contribuíram para a redefinição das percepções a respeito das condições de manutenção e de continuidade da comunidade e para a adesão ao termo *quilombola* como uma nova possibilidade de definição da vida comunitária.

O material utilizado como fonte de informação decorre de uma investigação que resultou na elaboração de um laudo antropológico sobre a *Comunidade de Manoel do Rego* (Oliveira. *et. al.*, 2008), e consistiu, primeiramente, no levantamento de registros, de documentos e de artigos de jornais sobre o seu surgimento e a sua constituição, assim como de informações secundárias sobre a história dos negros no município em questão e as respectivas organizações e lideranças que, em diferentes momentos, participaram da construção e manutenção da comunidade. Em segundo lugar, foram realizadas entrevistas com os membros da comunidade e com aqueles atores que fazem a mediação da comunidade com as ONGs, as organizações religiosas, as agências estatais, os partidos políticos, entre outras. Em terceiro lugar, foi aplicado um cadastro para a obtenção de informações sobre as condições de vida do conjunto de famílias que fazem parte da *Comunidade de Manoel do Rego* (escolaridade, atividade ocupacional, renda familiar, nº de filhos e filhas e respectivos locais de residência, formas de aquisição e situação da propriedade em que residem, maquinaria, equipamentos e ferramentas disponíveis etc.). Por fim, foram realizadas, ainda,

observações participantes de reuniões, festas religiosas e confraternizações que mobilizam a grande maioria dos membros da comunidade, bem como parte significativa de seus vizinhos.

MEMÓRIA, ESQUECIMENTO E ESTIGMATIZAÇÃO

Um dos aspectos que nos chamou bastante a atenção durante todo o processo de inserção no terreno de investigação foi a dificuldade de ter acesso a relatos e lembranças dos atuais residentes sobre o passado dos ex-escravos ou descendentes de escravos que permaneceram na região. Isso se mostra de maneira mais clara nas entrevistas com alguns dos membros mais antigos da comunidade. Pode-se tomar como uma situação exemplar dessa dificuldade de falar sobre o passado dos escravos e dos negros que ali viviam, bem como de ascendentes que foram escravos, a entrevista com dois moradores (um casal) que nasceram e foram criados em Manoel do Rego. No momento de realização da pesquisa, eles estavam com 85 anos e eram os membros mais antigos da comunidade, com os quais ainda era possível falar sobre a história da região e da comunidade.¹ "Seu G." é uma das principais lideranças da comunidade e tido pelos demais como uma das "pessoas que sabe de coisas", que conhece muito mais do que os outros moradores sobre a história das famílias e das pessoas que ali viveram, pois nasceu e se criou ali. No entanto, durante a entrevista, é o silêncio sobre o passado que se faz mais presente nos relatos de tal morador.

Mesmo quando se refere seja à localidade denominada *Congo*, cuja designação está fortemente ligada à África e aos "negros" e na qual o seu avô nasceu e se criou, seja ao seu pai que também lá nasceu, provavelmente no ano de 1880, a lembrança de fatos relacionados à situação dos escravos é algo que lhe "escapa à memória". Ao se reportar à situação de seu avô, o qual, certamente, ainda viveu um bom tempo no período da escravidão, não é com muita facilidade que ele admite que este, provavelmente, tenha vivido no período da escravidão, mas não afirma que tenha sido escravo.

Em conversas com outros moradores, fica claro que, mais do que ausência de lembranças do passado de exclusão e das situações a que estavam expostos os negros da região, é justamente a recordação de tal passado que cria certo desconforto e a vontade de mudar de assunto. Um exemplo disso é a entrevista com uma moradora de 59 anos, quando ela rememora o local onde nasceu e como era a vida dos negros em tal localidade. Tais lembranças são acompanhadas de tentativas de não falar mais do assunto, inclusive perguntando: "Posso servir um doczinho? Porque a nossa entrevista já terminou, né?!".

Desde muito tempo, sabemos que as dificuldades decorrentes do processo de inserção do pesquisador no terreno de análise, do levantamento das informações sobre o que pretende investigar e das formas de disponibilidade e de acesso aos documentos, registros e práticas existentes, "[...] são portadoras de uma informação positiva sobre as situações que as produzem [...]", podendo "[...] se converter em fontes de informação capaz de enriquecer nossa análise das formas da respectiva construção social [...]" e ser consideradas como uma "[...] realidade social a ser



analisada como tal [...]" (Merllié, 1996, p. 156-157). Dessa forma, com base no princípio da reflexividade, um dos pilares de constituição da prática etnográfica, o qual exige do pesquisador a constante vigilância em relação às condições através das quais os dados etnográficos são produzidos (Beaud; Weber, 1998), tal situação tornou-se uma via de acesso à investigação das condições sociais, políticas e culturais que tornaram possíveis a emergência e a redefinição de tal comunidade na região.

Assim sendo, através dessas orientações, começamos a perceber que a dificuldade de falar do passado, essa "falta de memória" sobre a escravidão, dos ex-escravos e seus descendentes, está relacionada, na verdade, às situações de desigualdade étnico-raciais vivenciadas pelos negros ascendentes dos moradores da região, bem como por esses seus descendentes, e ao trabalho de mobilização política que foi necessário realizar para a redefinição identitária e a alteração da conotação pejorativa que ser negro tinha em tal localidade. Essa relação começou a ficar mais clara quando visitamos alguns descendentes de imigrantes alemães que também residem na região há bastante tempo. Numa dessas conversas, um dos moradores nos conta que, até pouco tempo, "seu G." ficava furioso quando o chamavam de negro, generalizando que esse sentimento era muito comum também aos demais membros da comunidade de Manoel do Rego, e afirmou: "Eles não gostavam de ser chamados de negros por causa dessa coisa de escravidão. Agora, depois dos quilombolas é que eles começaram a aceitar que chamem de negros" (Diário de Campo, 05 de julho de 2008).

De forma semelhante, quando indagamos novamente "Seu G" sobre o porquê do seu pai e o seu avô venderem a terra lá, em Potreiro Grande, e virem residir em Manoel do Rego, ele, prontamente, respondeu: "ninguém aqui era derrotado", "eles vieram porque quiseram", pois "lá não quiseram comprar e aqui era mais barato". Esta frase confirma a informação obtida pela investigação histórica sobre a região de que as "terras baratas" eram um atrativo oferecido pela localidade aos que para lá se dirigiam. No entanto, chamou-nos particularmente a atenção a utilização do termo *derrotado* como forma de oposição ao que caracterizou o empreendimento de seu pai e avô: ou seja, no caso desses, não se tratava de pessoas que se deslocaram para a região por se sentirem *vencidos* diante das dificuldades ou sofrimentos enfrentados na região onde residiam.

Como mostra Pollak (1989) a respeito dos grupos excluídos e marginalizados e das minorias que foram expostos a situações sociais de sofrimento e humilhação coletiva, as lembranças e a memória individual do passado estão vinculadas às estruturas e aos mecanismos de dominação vigentes nos diferentes momentos de existência daqueles que vivenciaram tais situações e de seus descendentes. Isso porque os pontos de referência que estruturam a memória individual constituem os indicadores empíricos da memória coletiva de um determinado grupo: de suas hierarquias e classificações, dos sentimentos de pertencimento e das fronteiras sócio-culturais que os diferenciam dos outros. Desse modo, o silêncio e o esquecimento do passado estão ligados a razões sociais e políticas: de um lado, eles respondem à necessidade de encontrar um *modus vivendi* com aqueles que presenciaram as situações de sofrimento e de humilhação

vivenciadas por tais indivíduos; de outro lado, eles constituem uma forma de "poupar os filhos de crescerem na lembrança das feridas dos pais".

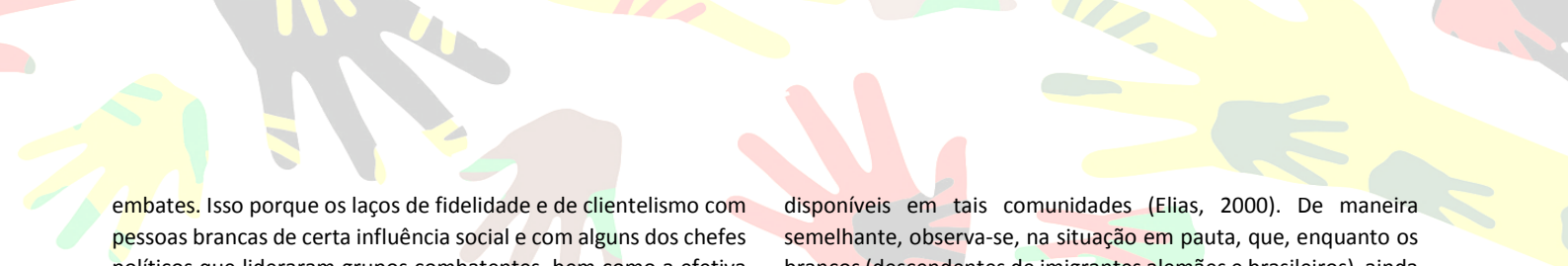
Em face dessa lembrança traumatizante, o silêncio parece se impor a todos aqueles que querem evitar culpar as vítimas. E algumas vítimas, que compartilham essa mesma lembrança "comprometedora", preferem, elas também, guardar silêncio. Em lugar de se arriscar a um mal-entendido sobre uma questão tão grave, ou até mesmo de reforçar a consciência tranqüila e a propensão ao esquecimento dos antigos carrascos, não seria melhor se abster de falar? (Pollak, 1989, p. 4).

Sendo assim, parece-nos oportuno considerar que essa "falta de memória" em relação ao passado da escravidão, por parte dos próprios descendentes de escravos e libertos que viveram na região, constitui indicadores pertinentes da situação de estigmatização e discriminação racial a que estiveram sujeitos os negros da região durante os anos subsequentes à abolição da escravidão. Ao invés de considerá-la um simples resultado do envelhecimento biológico e individual, parece mais oportuno considerá-la como um sinal objetivo de como se constituiu e se consolidou a memória coletiva do grupo de negros que criaram a *Comunidade de Manoel do Rego* e de sua relação com o passado escravocrata e com a situação do negro no período pós-abolição.

BADERNAS, BRIGAS E EXCLUSÃO SOCIAL DOS HOMENS DE COR

As novas condições colocadas pelas mudanças decorrentes do processo de abolição da escravatura, da forma como ocorreu no Brasil e no Rio Grande do Sul em particular, constitui um dos ingredientes principais da configuração do espaço social no qual os ex-escravos e seus descendentes buscavam oportunidades de vida e de trabalho em tal localidade (Oliveira. *et. al.*, 2008). Primeiramente, porque tais condições dificultaram a constituição de comunidades de ex-escravos, na medida em que colocaram na condição de libertos todos os negros mantidos até então como escravos, mas não lhes garantiu as formas de aquisição de terras e condições de trabalho que propiciassem a preservação, cidadania e subsistência dos mesmos. Isso fez com que a grande maioria continuasse vivendo sob a tutela de seus senhores, como prestadores de serviços, normalmente como meeiros, situação em que a divisão da produção não era feita de forma equitativa. Em segundo lugar, porque a substituição dos escravos pelo braço europeu e a impossibilidade legal de se tornarem proprietários de terras acirrou, em muitos casos, as formas de resistência que, desde muito tempo, já vinham sendo utilizadas pelos escravos como a estratégia de contestação da situação de desigualdade social a que estavam expostos e que, no período, foram definidas como "banditismo": fugas, formação de quilombos, rebeliões de escravos etc.

O terceiro aspecto, que pode ser tomado como um dos ingredientes principais da configuração de tal comunidade, está relacionado à existência de guerras e de sucessivas revoluções ocorridas na então província do Rio Grande do Sul, que se prolongaram até meados do século XX, uma vez que afetaram, profundamente, a região de Canguçu, sede de muitos desses



embates. Isso porque os laços de fidelidade e de clientelismo com pessoas brancas de certa influência social e com alguns dos chefes políticos que lideraram grupos combatentes, bem como a efetiva participação dos escravos em tais revoluções constituíram formas concretas de aquisição de terras por parte de escravos que eram convocados para tais conflitos armados e que sobreviviam aos embates e às inúmeras barbáries cometidas em tais revoluções, como, também, a doação por serem filhos ou filhas de brancos. Associado a isso, destaca-se a grande desvalorização das terras da região, que contribuiu para que as principais famílias de importância da região tenham deixado o município desde meados do século XVIII e vendido suas terras pela terça metade do preço, contribuindo para o deslocamento de muitos moradores da proximidade para comprar terras nessa região, pois, com a mesma quantia de dinheiro, era possível adquirir uma quantidade bem maior de terras.

Esse padrão bastante diversificado de acesso à propriedade de terras por parte dos ex-escravos e seus descendentes constitui um dos elementos indispensáveis à compreensão da situação a que se viram inicialmente expostos, na medida em que está na base de suas formas de organização social e comunitária. Isso porque tais condições dificultaram o estabelecimento de um grau de coesão familiar e geracional, de laços estreitos e uniformes entre si e de níveis de organização fundados em vínculos informais, que possibilitassem a união e o compartilhamento de um sentimento de identidade grupal entre os ex-escravos e seus descendentes que viviam em tal região.

Eles não possuíam um estatuto social condizente com a condição formal de homens livres, sendo, normalmente, considerados como inferiores e excluídos do direito de participar das principais instâncias da sociedade. Tais fatores reforçavam, ainda mais, sua situação de dependência em relação aos brancos da região. Um dos aspectos que ilustra muito bem isso e sua influência para a formação dos principais núcleos de negros da região é o fato de que, independente da forma como adquiriram suas terras, os ex-escravos ou seus descendentes, até meados do século XX, não tinham o direito de participar da comunidade religiosa como os demais brancos que habitavam a região.

Quanto a isso, cabe destacar que a ocupação da região ocorreu, inicialmente, através de um fluxo muito intenso entre os diferentes núcleos de negros que residiam nas localidades mais próximas, constituindo um dos principais fatores que tornava difícil a formação de um sentimento de pertencimento comunitário dos negros que habitavam a região. Pois se tratava de um círculo bastante mutável e extenso de indivíduos, de modo que era difícil a formação de um sentimento de pertencimento e a constituição de um tipo de organização comunitária fundadas num certo grau de coesão das principais famílias ou grupos de negros que habitavam a região, bem como na delimitação das linhas de demarcação das fronteiras que definem as diferenças entre "nós/eles", no caso em pauta, entre *negros* e *brancos*.

Como já tem sido muito bem destacado pelos estudos sobre as situações de desigualdades entre grupos sociais que fazem parte de uma mesma comunidade, o grau diferenciado de coesão entre os respectivos grupos constitui uma das fontes principais da criação e manutenção das desigualdades dos recursos de poder

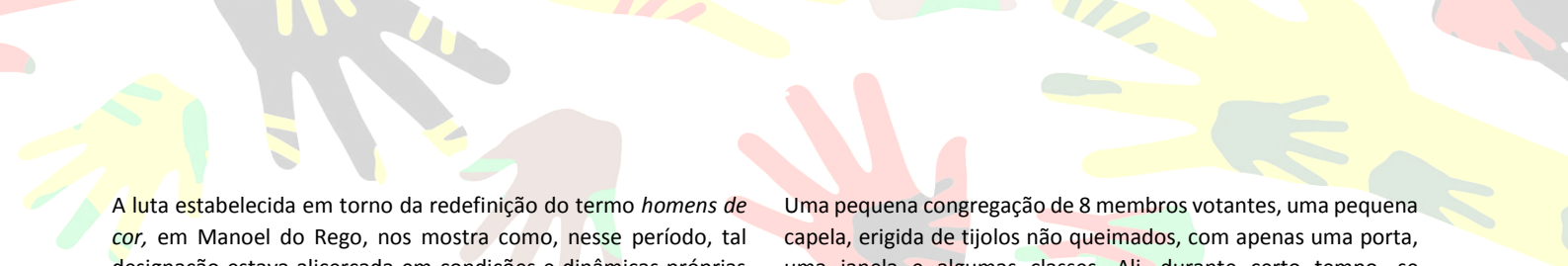
disponíveis em tais comunidades (Elias, 2000). De maneira semelhante, observa-se, na situação em pauta, que, enquanto os brancos (descendentes de imigrantes alemães e brasileiros), ainda que de forma distinta, estabeleceram um estilo de vida comum e um conjunto de normas e instituições voltadas para a perpetuação da coletividade, os negros existiam, apenas, como um emaranhado de indivíduos desprovidos das condições e dos recursos de poder assegurados pela comunidade.

Nesse ponto, a situação dos ex-escravos da região parece muito diferente do que ocorrera nos grupos de descendentes de imigrantes alemães que também habitavam a região. Como salienta Gonçalves (2008), os "alemães", desde cedo, tiveram de se organizar em grupos para fazer frente às dificuldades colocadas pela imigração. Além disso, suas formas de aquisição da propriedade ocorreram com base em princípios comunitários, centrados na unidade familiar e na formação de colônias de descendentes. Isso facilitou o desenvolvimento de sentimentos de pertença a uma mesma comunidade étnica, através do estreitamento dos laços de parentesco e da constituição de formas de organização e de instituições (escolas, igrejas) que promovessem uma maior integração e união entre os membros da comunidade (Gonçalves, 2008, p. 108-9).

Dessa forma, as barreiras formais e institucionais colocadas aos ex-escravos, em relação à aquisição de terras e à constituição de comunidades, contribuíram para a criação e manutenção dos diferenciais de poder existentes entre *brancos* e *negros* que habitavam a região e serviu de base para a imposição dos valores dos brancos sobre os ex-escravos e seus descendentes: de um lado, pela apropriação e ocupação dos principais cargos nas organizações comunitárias; por outro, pela exclusão e estigmatização dos negros como um grupo diferente e inferior aos brancos. Uma vez que existia apenas como uma comunidade desconexa, caracterizada por um grau intenso de mobilidade local, pela inexistência de laços estreitos e uniformes entre si e do sentimento de pertencimento grupal (Elias, 2000), aos *negros* sempre era atribuída a culpa ou responsabilidade pelas "badernas", "brigas" e "conflitos" que existiam naquele local, o que justificava sua exclusão dos canais legítimos de participação da vida comunitária.

Isso se manifestou de maneira particular através da proibição da entrada da *gente de cor* na Igreja Evangélica Luterana de Manoel do Rego. Quanto a isso, cabe salientar que o uso pejorativo das designações "gente de cor", "pessoas de cor", "homens de cor" etc., para se referir aos ex-escravos e/ou seus descendentes em oposição aos *brancos* não é exclusivo da situação em pauta. Podemos encontrar designações e oposições semelhantes em outras situações investigadas (Anjos; Ruckert, 2004), o que nos coloca, seguindo uma linha de raciocínio próxima à de Elias (2000), diante de um problema igualmente observado numa grande variedade de unidades sociais (Estados Nacionais, comunidades locais etc.). Ou seja, na situação em pauta, o uso de tal adjetivo era sintomático de um "ato ideológico de evitação" que resultava dos diferenciais de poder que caracterizavam as relações entre *brancos* e *negros* naquela localidade.

A conversão religiosa como uma luta moral



A luta estabelecida em torno da redefinição do termo *homens de cor*, em Manoel do Rego, nos mostra como, nesse período, tal designação estava alicerçada em condições e dinâmicas próprias de exclusão dos negros da vida comunitária e, consequentemente, do acesso às condições de existência e de continuidade dos mesmos em tal localidade. As ações desenvolvidas pelos negros para ingressar na comunidade configuravam situações exemplares tanto da forma como tal termo constituía um "ato ideológico de evitação" quanto das alternativas encontradas por eles para modificar sua condição, através da atribuição de novas categorias identitárias para definir o grupo de negros que habitavam tal região.

A luta empreendida pelos negros para ingressar na comunidade se manifestou, inicialmente, através de constantes brigas e confrontos com os brancos durante comemorações e festividades locais, demonstrando a existência anterior de certas tensões na própria comunidade. O que passou a ser definido pelos brancos como as "badernas dos negros" constitui, na verdade, uma das formas próprias de resistência que as categorias sociais desprivilegiadas, ou em situações de exclusão, encontram para manifestarem seu descontentamento frente às suas desiguais condições de acesso à sociedade (Scott, 2002). Posteriormente, isso se manifestou através de sucessivas tentativas de ingresso da *gente de cor* na comunidade evangélica luterana de Solidez que, até então, era exclusividade dos teuto-brasileiros. Para compreender isso, cabe destacar que a preservação da germanidade e da identidade dos descendentes de imigrantes alemães residentes na região foi fortemente associada à religião luterana.

A religião luterana foi até um determinado momento fundamental para a manutenção da germanidade e para manter um grupo que, na sua origem era totalmente diversificado, mais coeso em valores e em tradições que foram reformuladas no Brasil. A igreja possibilitou as trocas e as redes de solidariedade, pois os indivíduos tinham histórias e dificuldades semelhantes para compartilhar. E isso lhes deu a idéia [sic] de homogeneidade, construindo assim uma identidade étnica (Gonçalves, 2008, p. 70).

Se a religião constituiu uma forma de afirmação de superioridade dos descendentes de imigrantes de alemães na localidade, pode-se dizer, também, que ela foi uma das formas de imposição da posição dominante dos brancos em relação aos negros e que se manifestou, de forma clara, na exclusão e na negação do acesso destes aos cultos e às reuniões na Igreja, assim como ao ingresso e participação na vida comunitária, através da ocupação de postos e posições na comunidade luterana.

Além disso, nas versões dos membros mais antigos da comunidade de Manoel do Rego e do pastor de Solidez no período, Augusto Drews, observa-se que a existência de animosidades entre os membros da congregação e a *gente de cor* que viviam na localidade impossibilitava o ingresso e a participação dos negros na comunidade religiosa. Mesmo assim, era cada vez mais comum a presença da gente de cor observando, do lado de fora, os cultos realizados na capelinha da congregação de Solidez. Um relato do Pastor Augusto Drews nos dá uma ideia de como isso ocorria em 1919.

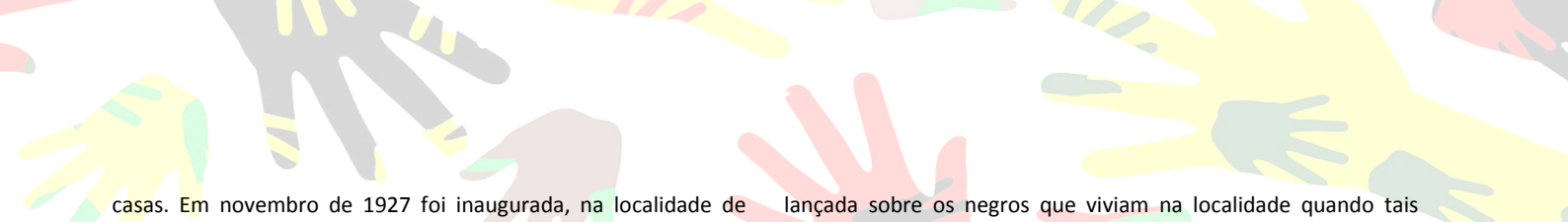
Uma pequena congregação de 8 membros votantes, uma pequena capela, erigida de tijolos não queimados, com apenas uma porta, uma janela e algumas classes. Ali, durante certo tempo, se realizavam os cultos dominicais e, durante a semana, as aulas da escola. Realmente tudo representava "humildade". Os cultos se realizavam em língua alemã. [...] Por certo tempo, não tivemos visitantes nos cultos, a não ser um velhinho da gente de côr, de nome Manoel Leal, e este mesmo não entrava no recinto, mas ficava na porta, observando dali o que ocorria dentro da capela. [...] Com o correr do tempo apareceram mais pessoas da gente de côr nos cultos, que ainda eram realizados em língua alemã (Drews, 1948, p. 71).

Por iniciativa do próprio pastor, e contrariando a opinião geral dos membros brancos da comunidade, ele começou a dar assistência a tais pessoas em cultos separados. Isso era fonte de forte tensão por parte dos teuto-brasileiros que eram contrários à dedicação do pastor às pessoas negras e ficavam contrariados com a necessária convivência com elas (Rieth, 1999). Tal situação perdurou de 1919 a 1922, pois, até esse período, os negros não tinham o direito de entrar na igreja para participar dos cultos e festividades. Esse clima de tensão crescente dos teuto-brasileiros, com a participação dos negros na igreja, alcançou seu limite no natal de 1922, quando o Pastor decidiu fazer uma comemoração conjunta. Nessa comemoração, houve uma grande briga, na frente da Igreja, entre os membros da comunidade.

O culto no vernáculo, com um programa adequado, foi designado para o dia 25 ao anoitecer. A missão, nesta altura, já contava com algumas famílias da gente de côr, moradores nas vizinhanças da localidade. No dia determinado, já durante a tarde inteira, havia se reunido numeroso povo, aguardando a hora do início do culto, e entretendo-se perto de uma venda. Em vista disto resolvi ir, muito antes da hora marcada, com minha família à capela. Ao chegarmos a uma encruzilhada, avistei o povo que talvez excedia o número de 100 pessoas, e pensei comigo: - Tomara que tudo corra bem! Mas qual! Ao deixar a estrada e nos aproximarmos da capela, houve algum desentendimento entre o povo que lentamente, qual uma procissão, ia se aproximando da capela e, em dado momento, estava engalfinhado numa tremenda luta em que os argumentos eram fortes porretadas e golpes. Esta luta durou uns 20 minutos ou mais. Felizmente não houve mortos. À vista deste espetáculo pavoroso desisti de realizar a festa de Natal, pois certos elementos de fora, provavelmente já alcoolizados quiseram trazer a limpo questões de outros tempos. E assim a nossa primeira festa de Natal na missão teve este trágico fim (Drews, 1948, p. 71-72).

Tal briga foi o estopim para a redefinição das fronteiras entre brancos e negros. Isso porque os negros foram considerados os culpados pelo que tinha ocorrido, sendo que, dali para frente, seu acesso à capela não era mais permitido. Segundo relatos dos próprios membros da comunidade de Manoel do Rego, isso teria sido "a gota d'água", para que os negros resolvessem criar a sua própria comunidade luterana (Gonçalves, 2008, p. 97).

De acordo com os documentos, o grupo de negros, mesmo não sendo responsável pelo conflito, acabou sofrendo as consequências e teve vedado o acesso à capela, que lhes servia de local de cultos, instrução religiosa e prédio escolar. Durante cinco anos a comunidade de luteranos negros reuniu-se nas próprias



casas. Em novembro de 1927 foi inaugurada, na localidade de Manoel dos Regos, a 1,5 Km de Solidez, uma capela, onde também funcionaria a escola. O terreno foi doado por um teuto-brasileiro, Emil Wille, que posteriormente veio a substituir Drews como professor da escola. O material de construção foi doado, sendo a feitura dos tijolos e a construção, assumidos por membros da própria comunidade luterana negra (Rieth, 1999, p. 192).

Desse modo, tal *briga* expressa, por um lado, o aumento das tensões e dos conflitos entre os dois grupos e, por outro, um dos momentos importantes na fundação da comunidade de negros, na medida em que eles reagiram à tal proibição reunindo-se em suas próprias casas e formando uma comunidade distinta. Por isso, a briga ocorrida no natal de 1922 ainda está presente na lembrança da maioria dos atuais membros da comunidade, tanto daqueles que ainda eram crianças nesse período quanto de seus filhos. Nesse sentido, sempre que falam do surgimento da Comunidade Luterana Evangélica dos Negros, eles relembra que ela surgiu em função do "problema que deu lá em baixo com os negros", do tempo em que os "colonos" e os "negros" começaram a "pelear" etc.

Então quer dizer, os colonos não ficaram contentes com aquilo e aí o meu tio Valério, o meu pai, o pai desta [apontando para sua esposa]. Os outros que brigaram. Aqueles que vinham de fora, não esses da comunidade não. [...] A turma, os bagual que vinham de fora... Bicho velho que deitava prá trás, o facão comia, bom aí... O tio Valério que era casado com a irmã do meu pai disse olha, eu vou dar a minha casa pra dar continuidade no cultivo... Reverendo Augusto Drews... Foi ele que iniciou aqui. Então aí que se reunia aquele grupinho ali. Botavam um, ou dois, ou três prá ouvi a palavra de Deus... E aí eles iam chamando os outros ali. Bom, aí a casa era pequena do meu tio Valério não é. Aí eles se reuniam... Vamos fazer uma Igreja pra nós, tudo feito a maderado, por que naquele tempo tudo era com sacrifício prá trabalhar, fazia um estaleiro, cortavam madeira... Prá baixo prá cima, serrote. Cortavam as linhas... Tonados... Tinha linha pra fazer a Igreja, madeira tinha bastante, aí chamaram um pedreiro, o Fernando... Lá do Santo Colleto. [...] Trabalhando e eles ali trabalhando, tudo unido aquela turminha, fizeram a Igreja pra nós, ta certo, prá nós depois serviu prá mim. Que aquela Igreja que tá agora, essa aí eu ajudei a fazer. Eu já era casado, eu tinha filho não é, então ficou a Igreja só dos morenos ali (Entrevista).

De certa forma, a forte lembrança de tais acontecimentos ocorre porque tal evento constitui um dos marcos principal da fundação de uma comunidade distinta no distrito de Solidez. Diferente das situações em que o *conflito de terra* teve um papel de catalisador (Véran, 2000), no caso em pauta, tal papel foi desempenhado pelo *conflito religioso*, pois é a partir de tal evento e da reação dos negros frente à exclusão que até então vinham sofrendo, que se procede à delimitação das fronteiras que passaram a definir os negros como um grupo distinto. Isso implicou, por um lado, todo um trabalho político de definição interna dos limites quanto aos próprios grupos de negros que circulavam na região e às possíveis trocas existentes entre eles. Ou seja, a fundação de sua própria igreja possibilitava a delimitação de fronteiras internas ao próprio grupo, entre os *negros baderneiros* e os *luteranos negros*, e constituía uma forma de controle da imagem depreciativa que era

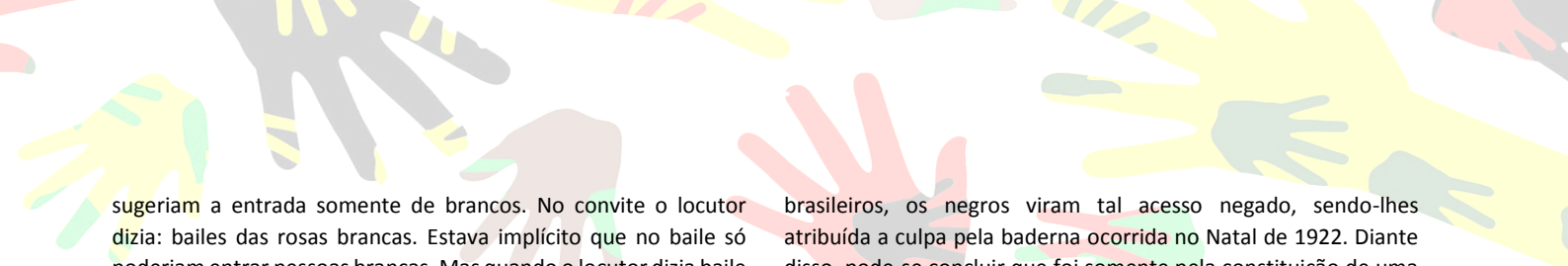
lançada sobre os negros que viviam na localidade quando tais conflitos vinham à tona. Imagem essa que fundamentava sua exclusão do ingresso nas organizações comunitárias, como é o caso específico do acesso à comunidade luterana: "Só o que é daqui ficou, mas os de fora sempre viam... [...] Agora festinhas - aí festa depois que começou a igreja - ali vinha essa turma, daí caminhões de gente aqui na igreja isso passava tudo decente, não tinha mais briga" (Entrevista).

Por outro lado, essa delimitação interna das fronteiras entre os grupos de negros que frequentavam a região implicou, também, uma demarcação das fronteiras externas com o mundo dos brancos, na medida em que resultou na própria redefinição da designação gente de cor, que era o termo comumente atribuído aos negros da comunidade pelos brancos. Com a constituição da *comunidade luterana negra*, o próprio uso da designação gente de cor para se referir aos negros da região foi modificado, passando a ser utilizado o termo *comunidade dos morenos*. Doravante, seria com base na conversão religiosa daqueles que não eram do local, que seria possível a admissão dos novos membros na comunidade, bem como as trocas matrimoniais entre tais grupos de negros. Isso permitia aos *negros luteranos* diferenciarem-se dos outros *negros bagunceiros* e, assim, controlar as imagens depreciativas que os teuto-brasileiros lançavam constantemente contra eles enquanto uma categoria indistinta. Dessa forma, eles também passaram a existir perante os brancos da região, não mais como uma comunidade desconexa, mas como um grupo diferenciado, que exigia reconhecimento e respeito.

Nesse sentido, pode-se dizer que a formação da comunidade luterana negra alterou a configuração das relações de forças entre os distintos grupos que habitavam a região de Solidez. Segundo Rieth (1999), a constituição de duas comunidades religiosas distintas, dos teuto-brasileiros em Solidez e dos negros em Manoel do Rego, resultou na diminuição dos confrontos diretos entre eles. Isso não quer dizer que os conflitos existentes entre os dois grupos tenham desaparecido, nem tampouco que foram suprimidas as diferenças e desigualdades sociais que marcaram a relação entre brancos e negros na região. Quanto a isso, são inúmeros os relatos de eventos, festas e comemorações nos quais as fronteiras entre eles eram bem demarcadas com base em divisões étnicas e raciais.

Eu fui criado no racismo. Aqui, patrão, olha aqui eu vou dizer pro senhor, o branco comia aqui e eu comia lá na cozinha. Não tinha dizer eu acho ruim, se o senhor acha ruim o senhor saía, ia embora. [...] Não foi só eu. Aqui nessa venda, aqui tinha um colégio, eu não sei escrever e não sei ler, eu só sei fazer conta, que conta eu sou bom. Sei que é dom que Deus me deu. O racismo, era igreja só de alemão, era colégio só de alemão, e nós morávamos no meio dos alemães, o senhor não entrava na porta do colégio. Até tinha um professor, ele é vivo ainda, o Schmidt é o pai da Sônia essa aqui, nós não entrávamos na área do pátio do colégio pra brincar com os outros guris, porque nós éramos negros. (Entrevista)

Documentos sobre períodos bem recentes também ilustram como a separação entre negros e brancos constitui um dos princípios de organização que caracterizou os mais variados eventos e situações sociais na região de Solidez. Como salienta Gonçalves (2008), até os anos de 1980 ainda se podia escutar nas rádios da cidade convites para bailes que



sugeriam a entrada somente de brancos. No convite o locutor dizia: bailes das rosas brancas. Estava implícito que no baile só poderiam entrar pessoas brancas. Mas quando o locutor dizia baile das rosas vermelhas, sabia-se que os "negros" poderiam entrar. No entanto, a lei brasileira já previa o crime de "racismo", por isso os donos dos "salões de baile" utilizavam desse artifício para divulgar suas festas. [...] As primas Ilse e Clarisse também confirmam que os brasileiros podiam dançar nos bailes, mas os negros nem entravam (Gonçalves, 2008, p. 115; 116).

Todavia, em meio à persistência de tais divisões étnico-raciais, um dos aspectos contrastantes com a situação vivenciada no período anterior é que a formação da congregação luterana dos negros possibilitou o reconhecimento moral dos negros na região. Como eles próprios dizem, o pertencimento à Igreja constitui o que lhes permitiu ascender na comunidade ao fazer deles "homens de bem", mantendo-os no "caminho do bem e da honra" (Gonçalves, 2008, p. 130). Isso, como será exposto a seguir, trouxe profundas implicações quanto à vinculação do grupo com a memória da escravidão. No entanto, é evidente que, a partir disso, eles conseguiram impor uma identidade própria, que demarca uma fronteira étnico-racial em relação aos brancos. Nesse sentido, é interessante observar que a filiação religiosa ao luteranismo não significou o ingresso dos negros no mundo dos brancos e a supressão das divisões étnico-raciais. Pelo contrário, ela constituiu uma das formas que eles encontraram de afirmação de sua identidade grupal, de terem o direito de existir como um grupo distinto. Tanto é que foi como *luteranos negros* ou *comunidade dos morenos* que eles passaram a ser reconhecidos como um grupo digno de consideração e respeito.

Se, como coloca Elias (2000), as instituições religiosas constituem pontos focais nas redes de relações comunitárias, na localidade de Solidez, no início do século XX, isso se mostra de forma muito acentuada. As diferenças entre os principais grupos étnicos que habitavam tal localidade encontram formas particulares de expressão em filiações religiosas. Nesse sentido, observou-se que as diferenças entre *brasileiros*, *teuto-brasileiros* e *negros* foram tão marcadas que resultou na constituição de três comunidades protestantes distintas. Mas foi no confronto entre brancos e negros que as diferenças mais marcantes se manifestaram, pois os brasileiros tinham o ingresso permitido na comunidade dos alemães, enquanto que aos negros estava excluído o acesso a tais comunidades. Por isso, pode-se considerar o confronto entre negros e brancos (incluindo os teuto-brasileiros e os brasileiros na categoria dos brancos), como um dos aspectos principais na estruturação das relações entre as principais etnias que habitavam a região.

Nesse sentido, a criação de uma comunidade distinta de luteranos negros na região de Solidez demonstra a existência de desigualdades étnico-raciais quanto à utilização dos espaços de convivência comunitária. Os conflitos e as frequentes hostilidades ocorridas entre negros e brancos em tal localidade, bem como as imagens depreciativas que eram vinculadas aos primeiros, evidenciam, também, que, por parte dos brancos, não havia condições de acesso deles a tais espaços. E, quando isso estava prestes a ocorrer, devido ao trabalho insistente do Pastor, o qual foi objeto de resistências e incessantes críticas por parte dos teuto-

brasileiros, os negros viram tal acesso negado, sendo-lhes atribuída a culpa pela baderna ocorrida no Natal de 1922. Diante disso, pode-se concluir que foi somente pela constituição de uma comunidade distinta, com regras e normas de condutas próprias, e não pela abertura de canais de participação por parte dos brancos que dominavam a vida comunitária até então, que os negros obtiveram o reconhecimento como um grupo étnico importante na região.

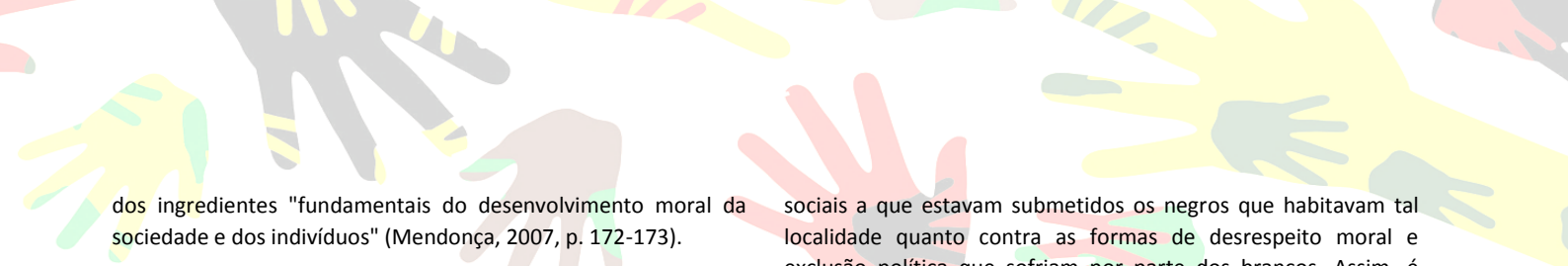
Essa conversão de ex-escravos ou seus descendentes ao protestantismo não constitui uma particularidade da situação investigada. Há muito tempo Roger Bastide já tinha constatado que, desde o início do século XX, tal conversão constitui uma das possibilidades de ascensão social para a população negra (Monteiro, 1999). Em consonância com isso, tem sido comum considerar as dinâmicas de conversão e de pertencimento dos negros à religião protestante como uma forma de possibilitar sua ascensão social, no sentido de que permite um maior progresso e mobilidade social e econômica para os mesmos (Monteiro, 1999). É também nesse sentido que se tem abordado a conversão dos negros à religião luterana na região de Solidez (Gonçalves, 2008; Rieth, 1999).

Sem descartar a pertinência de tal abordagem, acreditamos que, no caso de Solidez, muito mais do que uma busca orientada, apenas, pela necessidade de reduzir as desigualdades econômicas e de melhorar suas condições de trabalho, o pertencimento religioso dos ex-escravos e seus descendentes constituiu, claramente, uma das formas de luta por reconhecimento, podendo ser definida, também, como uma luta moral. Isso porque ela resultou no estabelecimento de um conjunto de regras de condutas próprias, que diferenciou os negros dos outros grupos existentes em tal localidade e, assim, possibilitou sua ascensão e reconhecimento perante os demais e sua afirmação moral como um grupo social distinto.

Tal interpretação tem como base algumas discussões vinculadas aos trabalhos de Axel Honneth e Nancy Fraser (Mattos, 2004; Mendonça, 2007; Mathieu, 2009). Um dos aspectos importantes que tem sido salientado a respeito dos trabalhos de Honneth diz respeito à relação entre formas de desrespeito e autorrealização dos indivíduos. Segundo ele, existem três formas principais de desrespeito que impedem a realização do indivíduo em sua integridade. São elas:

- 1) aquelas que afetam a integridade corporal dos sujeitos e, assim, sua autoconfiança básica; 2) a denegação de direitos, que mina a possibilidade de auto-respeito, à medida que inflige ao sujeito o sentimento de não possuir o status de igualdade; e 3) a referência negativa ao valor de certos indivíduos e grupos, que afeta a auto-estima dos sujeitos (Mendonça, 2007, p. 172).

Nesse sentido, o rebaixamento e a humilhação vivenciados pelos indivíduos, cotidianamente, que ameaçam as identidades dos grupos sociais e dos indivíduos associados a tal coletividade, constituem os fundamentos da emergência de conflitos e de lutas por reconhecimento. Uma vez que em tais lutas estão em jogo disputas referentes aos impedimentos e às possibilidades de "realização daquilo que se entende por bem viver", elas são um



dos ingredientes "fundamentais do desenvolvimento moral da sociedade e dos indivíduos" (Mendonça, 2007, p. 172-173).

Os trabalhos de Fraser, por sua vez, criticam o que chama de "paradigma identitário do reconhecimento" que, segundo ela, corre o risco de redução das lutas por reconhecimento à busca de uma "autenticidade identitária" e a "pressão moral" para que os indivíduos se conformem à "cultura grupal" (Mendonça, 2007, p. 174). Em contraponto a isso, ela argumenta que é preciso considerar que tais lutas estão associadas a demandas por alterações dos *status* individuais dos membros de tais grupos e não apenas pela afirmação de uma identidade específica do grupo.

Ainda que esse debate esteja permeado por definições normativas a respeito do papel e das estratégias que deveriam ser adotadas pelos grupos sociais para alteração de suas condições de desigualdades étnica e raciais, ele traz importantes contribuições para pensar a conversão ao luteranismo dos negros que viviam em Solidez, na medida em que possibilita considerá-la como uma forma concreta de luta por direitos e pelo reconhecimento da dignidade de sua condição social e de sua conduta moral. De maneira geral, tal debate traz à tona os limites das abordagens que consideram as desvantagens econômicas e o desrespeito cultural como dimensões opostas e excludentes das lutas por reconhecimento e nos colocam no desafio de observar como elas estão empiricamente entrelaçadas nas situações concretas de formulação de justificativas, reivindicações e demandas por respeito e reconhecimento (Mattos, 2004; Mathieu, 2009).

É um desafio semelhante que encontramos no caso de Solidez, quando observamos que a conversão religiosa está estreitamente interligada às demandas e lutas pelo acesso a padrões de moralidade que possibilitem o ingresso na vida comunitária. Todavia, como já foi salientado anteriormente, deve-se acrescentar, ainda, que a redistribuição dos diferenciais de poder (Elias, 2000) entre negros e brancos, quanto às possibilidades de acesso à vida comunitária em tal localidade, era um dos aspectos fundamentais que também estavam em jogo em tais lutas. É justamente na conexão das demandas por ascensão moral, por modificação dos atributos identitários e por redistribuição dos diferenciais de poder que se pode considerar a conversão religiosa dos descendentes de escravos como uma forma de afirmação identitária. É, também, nesse sentido que podemos falar da fundação da *Congregação Evangélica Luterana de Manoel do Rego* como uma possibilidade de ascensão social dos negros enquanto um grupo social distinto e, portanto, como uma forma de integração dos mesmos na sociedade.

Desse modo, pode-se dizer que o sentimento de comunidade dos descendentes de escravos residentes na região foi profundamente marcado pela afirmação de princípios morais fundados no pertencimento religioso. Sua conversão à igreja luterana se deu de forma bastante conflituosa, decorrente do grau de distanciamento entre brancos e negros quanto ao acesso às formas legítimas de participação na vida comunitária, e cujo desdobramento foi a criação de uma comunidade distinta, uma vez que a então existente, desde muito tempo, se caracterizava pela exclusão e proibição de ingresso dos negros nos espaços comunitários. Por isso, a criação de uma congregação luterana de negros constituiu uma forma de lutar tanto contra as desigualdades de condições

sociais a que estavam submetidos os negros que habitavam tal localidade quanto contra as formas de desrespeito moral e exclusão política que sofriam por parte dos brancos. Assim, é através de um trabalho de mobilização política, que conduz a afirmação moral do pertencimento a uma mesma comunidade de crenças, que os negros de Solidez estabelecem formas legítimas de apropriação e posse do território.

Isso parece um ponto importante para a compreensão da relação que os negros da região estabeleceram, posteriormente, com o passado da escravidão e que se mostrou para nós, inicialmente, através do "silêncio" e do "esquecimento" de fatos e eventos vinculados à escravidão em sua família de origem. De certa forma, tal aspecto parece estar interligado a certas exigências para o ingresso em comunidades luteranas, principalmente quando se trata de pessoas negras. Como salienta Rieth (1999, p. 185), trata-se de um caminho "extremamente árduo" e que "[...] exige completa renúncia da origem étnica e cultural da parte de pessoas negras e de ascendência negra".

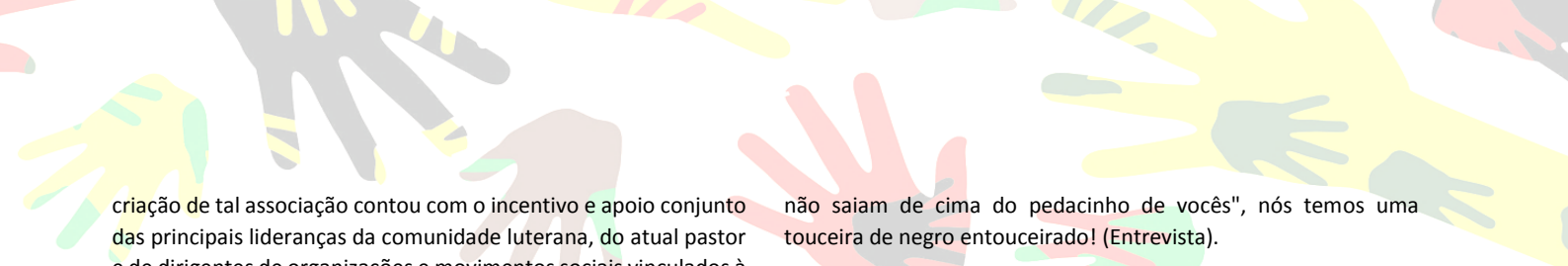
Nesse sentido, um dos aspectos ainda pouco aprofundados sobre a conversão religiosa dos negros ao luteranismo tem sido a investigação das implicações e consequências que tal conversão trouxe em termos de reformulação identitária. No caso em pauta, ela resultou de certas condições objetivas de desigualdade e exclusão social e política na região. Ao mesmo tempo, a constituição de uma congregação de negros luteranos exigiu uma profunda redefinição dos esquemas de reclassificação da identidade dos negros que passaram por tais situações e suas vinculações com a afirmação de condutas e práticas morais condizentes com a nova situação.

Eu nunca me liguei nesse negócio de racismo. Eu esqueço que sou negra e me comunico com as pessoas. Quero que elas vejam o meu interior. Quando saio com as minhas colegas, procuro ter uma aparência que agrade a todos. Me arrumo para me sentir bem e saber que as pessoas também vão se sentir. Porque vejo as pessoas tratarem os brancos diferente dos pobres. E muito! Tenho uma colega que fala para mim: "D., o único preto que gosto é você" (Rieth, 1999, p. 185).

Como se pode ver por esse relato, a negação de sua origem étnica constitui um mecanismo importante de aceitação social. Em decorrência disso, a situação de discriminação identificada é associada a outros adjetivos como "pobres", "gente humilde" etc. Na situação estudada, foi somente com a emergência da categoria *quilombolas* que surgiu a possibilidade de que certas memórias subterrâneas (Pollak, 1989) sobre a situação dos negros na região fossem acionadas, na medida em que tal categoria constitui uma nova forma de vinculação da definição identitária do grupo com o passado da escravidão. Todavia, isso não ocorre sem conflitos internos, uma vez que princípios de organização, fundados no pertencimento religioso, entram em conflito com os que derivam das divisões étnico-raciais, assim como com os que remetem à filiação política e associativa.

De Morenos a Quilombolas

No ano de 2003, é constituída, formalmente, a *Associação Comunitária Remanescente de Quilombo Manoel do Rego*. A



criação de tal associação contou com o incentivo e apoio conjunto das principais lideranças da comunidade luterana, do atual pastor e de dirigentes de organizações e movimentos sociais vinculados à luta dos *remanescentes quilombolas*. Segundo relato do conjunto dos membros da comunidade, a iniciativa de criação da associação partiu do contato entre lideranças da comunidade e o então presidente da Cooperativa dos Pequenos Agricultores Produtores de Leite da Região Sul - COOPAL. Tal contato resultou do fato de que os membros mais antigos da comunidade, durante muito tempo, fizeram parte dessa cooperativa em função da produção de leite que, antes da propagação atual da plantação de fumo, era uma atividade produtiva bastante desenvolvida na região.

Todavia, eles consideram o marco principal da criação da associação uma apresentação do coral da congregação durante a inauguração da COOPAL no distrito de Iguatemi, por convite do próprio presidente da cooperativa. Esse também era filiado ao Partido dos Trabalhadores e, posteriormente, foi candidato, pelo partido, a prefeito do município de Canguçu, no pleito eleitoral de 2004. Durante a inauguração, também estava presente o então vice-governador do estado do Rio Grande do Sul na gestão do PT, que ficou admirado com o Coral dos luteranos negros. Tal evento foi sucedido por algumas iniciativas tanto por parte dos membros da comunidade quanto do próprio presidente da COOPAL. Dentre estas se destaca o encaminhamento de técnicos da Fundação Cultural Palmares para dar início ao processo de reconhecimento da associação, o que resultou em várias visitas à comunidade. O trabalho realizado pela Fundação foi sucedido pelos investimentos de setores do movimento negro que aplicaram questionário para caracterização sócio-econômica da comunidade e fizeram oficinas de *capacitação e mobilização* visando à conscientização dos seus membros. Tais iniciativas, de lideranças e organizações externas à comunidade, contaram, também, com o interesse e o investimento dos seus próprios membros. Dentre esses, destaca-se a figura de "seu A.", que foi um dos principais defensores da criação da associação e que esteve à frente dela durante muito tempo. Ele se tornou o primeiro presidente da associação e, em função disso, participou de inúmeros eventos regionais e nacionais com representantes de outras *associações quilombolas*. Como ilustra a maioria dos relatos dos que participam, desde o início, da associação, a sua criação constituía, também, uma das esperanças de os negros permanecerem no local e não deixarem os alemães comprarem suas terras. Nesse sentido, pode-se falar que a criação da associação se insere numa dinâmica interna de apropriação e preservação de um território que estava em progressiva redução e sob uma forte ameaça de desintegração.

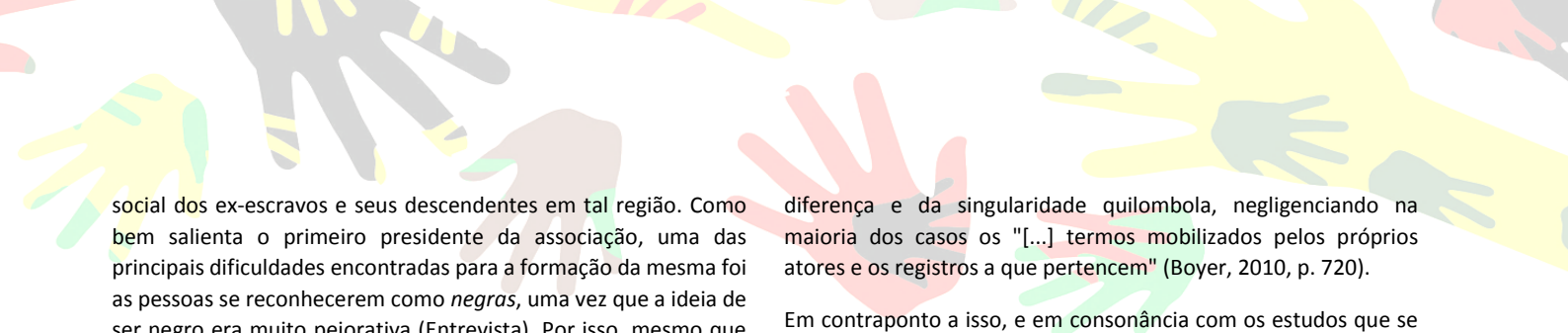
Aqui patrão, disse ele assim [referindo-se a "seu A"], já não existiam negros mais aqui, porque os colonos, os alemães, eles vinham tomando conta. Aí esse A., o senhor tem que conversar com ele, ele dizia: "vamos empacar, os que não têm, vamos ver se cada um fica no seu pedacinho, se planta ali e não sai, pra não deixar eles tomarem conta, porque senão o negro vai andar na estrada novamente como no cativeiro". Porque vende hoje, o senhor sabe, vende hoje, o dinheiro é aquele ditado: "tem uma carreta de dinheiro e babaus", então o dinheiro termina e o cara vai ficar sem as terras. E ele dizia: "conservem as terras aqui", cansou de vir aqui e dizer: "vamos conservar, vocês conservem,

não saiam de cima do pedacinho de vocês", nós temos uma touceira de negro entouceirado! (Entrevista).

Quanto a isso, vale salientar que a criação da associação ocorreu num momento em que, objetivamente, a comunidade atravessava sérias dificuldades de permanência e continuidade. Isso porque, nas novas gerações, têm sido muito recorrentes os casos dos que abandonam a comunidade para tentar a *sorte* nos municípios e cidades vizinhas. Nesse sentido, vale salientar que, das dezessete famílias residindo no local, a grande maioria dos casais, (60%), tem filhos que não moram mais em Manoel do Rego.² Dentre os principais motivos atestados pelos pais, para a transferência dos seus filhos e filhas para outras localidades, está a falta de trabalho na localidade (35,3%), demonstrando que a busca por melhores condições de trabalho fora da comunidade de Manoel do Rego constitui um dos ingredientes importantes da vida comunitária. Associadas a isso, as condições de acesso à escolarização e à formação escolar são muito precárias, de modo que 87,3% da população total que reside na localidade não está estudando no momento, mesmo que grande parte ainda esteja em período de formação escolar. Tal situação se agrava quando observamos que, em termos territoriais, a comunidade praticamente se estabilizou no decorrer do tempo, no sentido de que não houve acréscimos de novas propriedades com a formação de novas unidades familiares. Antes disso, o que se constata, em comparação com o momento inicial de criação da congregação de luteranos negros, é a forte redução do seu território geográfico. Nesse sentido, apenas 12,5% das atuais unidades familiares, ou praticamente em dois casos, houve pequena alteração na área utilizada, enquanto para 76,5% a mesma não sofreu nenhuma alteração nos últimos anos.

Tais fatores estão na base do sentimento comumente compartilhado pelos membros da comunidade de que "está difícil continuar a vida em Solidez". Se, como bem salientou o pastor da comunidade "a congregação foi muito importante para segurar eles" (Entrevista), o que se observa, atualmente, é que ela já não parece suficiente para sua manutenção e continuidade. Nesse sentido, a redefinição em torno da categoria *quilombola* se apresenta, para os próprios membros da comunidade, como uma das formas de acesso a *serviços e direitos* que, até então, não lhes era concedido (tratamento de água e esgoto, energia elétrica, financiamentos etc.), o que poderia trazer benefícios tanto para a manutenção das novas gerações na comunidade, quanto para sua expansão territorial. Nesse sentido, ela possibilita o reforço do sentimento comunitário num momento em que a adesão à congregação religiosa já não se mostrava mais tão eficiente.

No entanto, ao mesmo tempo que resulta da conjunção entre condições exógenas e dinâmicas endógenas à própria comunidade, a utilização do termo *quilombola* como princípio de definição do grupo tem sido fonte de alguns conflitos internos. Em primeiro lugar, porque ele trouxe à tona a necessidade de reconhecimento da vinculação do grupo com o passado escravocrata através da utilização do termo *negro*. No entanto, como vimos anteriormente, o uso de tal designação tinha uma conotação pejorativa na localidade de Manoel do Rego, pois constituía um adjetivo sintomático de um "ato ideológico de evitação" por parte dos brancos e que contribuía para a manutenção dos diferenciais de poder que caracterizava a posição



social dos ex-escravos e seus descendentes em tal região. Como bem salienta o primeiro presidente da associação, uma das principais dificuldades encontradas para a formação da mesma foi as pessoas se reconhecerem como *negras*, uma vez que a ideia de ser negro era muito pejorativa (Entrevista). Por isso, mesmo que os termos *quilombo* e *negro* estejam juridicamente vinculados à valorização da cultura e das tradições afro-brasileiras (Boyer, 2009, 2010), para tal grupo ser respeitado significava, durante muito tempo, ser chamado de *moreno* e não de *negro*.

Em segundo lugar, existem dificuldades vinculadas à existência de princípios de organização comunitários relativamente diferenciados. De um lado, o princípio religioso que engloba um conjunto de famílias que participam, desde muito tempo, da congregação luterana. De outro, o princípio do parentesco, que reúne um conjunto significativo de indivíduos, mas nem todos com o mesmo grau de identificação e participação na congregação. Por fim, o princípio político e associativo que reúne outro conjunto distinto de participantes.

Em meio a isso, a congregação religiosa constitui a principal organização que forneceu os recursos humanos, materiais e simbólicos necessários à constituição da associação. Sendo assim, aqueles que fazem parte da congregação, mas que não veem no princípio político e associativo uma forma de resolução dos problemas comunitários, olham com certa desconfiança as propostas levadas a cabo pelos dirigentes da associação. Em função disso, muitos preferem o investimento em atividades relacionadas à congregação, não dispondo de tempo para o trabalho associativo. Por outro lado, os que não fazem parte da congregação deixam de acompanhar muitas das reuniões porque elas ocorrem em festas ou eventos relacionados à congregação.

Com o intuito de demarcar certas diferenças entre congregação religiosa e associação quilombola, foi elaborado um projeto de criação da sede da associação num outro espaço, separado daquele onde funciona a congregação. De certa forma, a superação de tais dificuldades parece remeter ao trabalho de mobilização política necessário à redefinição das fronteiras internas de tal comunidade, bem como ao estabelecimento dos princípios de organização apropriados à reconfiguração do sentimento de comunidade e à integração desses diferentes princípios de organização em torno de uma identidade comum.

CONCLUSÕES

Nos últimos anos, ocorreu uma verdadeira explosão da produção acadêmica brasileira sobre os remanescentes quilombolas, através de investigações, publicações em revistas especializadas e da presença de tal temática em congressos e encontros de antropologia (Boyer, 2009; 2010). Todavia, a produção teórica e conceitual referente a essa temática ainda é muito pequena, dificultando a construção de uma agenda própria de pesquisas sobre o assunto (Arruti, 1997; 2006; Boyer, 2009; 2010). Isso porque tal produção tem sido amplamente marcada pela premência de responder às demandas sociais, políticas e institucionais, o que se expressa pela busca incessante da prova do "pertencimento do grupo à categoria quilombola" e da certeza da

diferença e da singularidade quilombola, negligenciando na maioria dos casos os "[...] termos mobilizados pelos próprios atores e os registros a que pertencem" (Boyer, 2010, p. 720).

Em contraponto a isso, e em consonância com os estudos que se centram seja na investigação das condições de existência e modos de formação dos grupos sociais (Véran, 2000; Boyer, 2009; 2010), seja na análise das dinâmicas de constituição das identidades (Arruti, 2006), este artigo procurou demonstrar que os processos de gênese e de transformação das categorias identitárias da Comunidade de Manoel do Rego nos colocam diante da importância das *lutas de classificação* e das *lógicas de poder e dominação* que lhe são inevitavelmente associadas, assim como aos *conflitos* que supõem a estabilização da definição de certas identidades coletivas (Surdez, et. al. 2010, p. 18-9). Nesse sentido, vimos que os conflitos envolvendo o ingresso na comunidade religiosa tiveram um *papel de catalisador* na medida em que, tal como demonstra Véran (1999, p. 317) a respeito dos conflitos de terra, levaram as "[...] famílias a explicitar, pelo exercício da memória, uma ligação entre o passado e a legitimidade da sua presença nessas terras". Desse modo, a memória e a identidade coletiva apresentam-se, primeiramente, como inseparáveis "das relações sociais que constituem o grupo", de modo que sua compreensão requer a consideração dos sucessivos contextos práticos que constituem a história social do respectivo grupo (Véran, 1999, p. 300).

Tais contextos e os respectivos conflitos a eles associados constituem marcos particularmente importantes, na medida em que possibilitam, concretamente, a articulação dos processos de *identificação externa* aos indivíduos e grupos sociais com as lógicas de *identificação interna* (Surdez, et. al. 2010). Por isso, ao invés de considerar as *categorias de identificação*, presentes na Comunidade de Manoel do Rego, como atributos mecânicos e transparentes de uma ancestralidade *negra*, procuramos dar conta de suas ligações com as dinâmicas de formação do grupo e com as relações sociais que o constituíram no decorrer de sua história e na atualidade. Desse modo, pode-se observar que a categoria *quilombola*, longe de fundar uma mera imposição externa ou um significado totalmente importado pelo grupo, está integrada a valores, interesses, condições e *dinâmicas locais*.

REFERÊNCIAS

- ABÉLÈS, Marc et al. *Anthropologie du politique*. Paris: Armand Colin, 1997, 283p. [[Links](#)]
- ANJOS, José Carlos G. dos; RUCKERT, Aldomar A. *Memória e identidade: as fronteiras da resistência em Cambará*. Porto Alegre: INCRA/RS, 2006, mimeo. [[Links](#)]
- ARNAUD, Lionel; OLLITRAULT, Sylvie; RÉTIF, Sophie; PALA, Valérie Sala. Introduction. In: _____ (Orgs.). *L'action collective face à l'imbrication des apports sociaux*. Paris: L'Harmattan, 2009, p. 9-21. [[Links](#)]
- BEAUD, Stéphane et al. *Guide de l'Enquête de Terrain*. Paris: La Découverte, 1998, 328p. [[Links](#)]

BOYER, Véronique. A construção do objeto quilombo. Da categoria colonial ao conceito antropológico. In: *Antropolítica*. Niterói, n. 27, 2009, p. 131-153. [[Links](#)]

BOYER, Véronique. Une forme d'africanisation au Brésil. Les quilombolas entre recherche anthropologique et expertise politico-legal. *Cahiers d'Études Africaines*, L (2-3-4), 198-199-200, 2010, p. 707-730. [[Links](#)]

DREWS, Augusto. *Alguns fatos ocorridos na missão do município de Canguçu*, R. G. S. Porto Alegre, IHIELB, Livro I. H., 151 (26), 1948, p. 71-78. [[Links](#)]

ELIAS, Nobert. *Os estabelecidos e os outsiders*. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, 224p. [[Links](#)]

GONÇALVES, Dilza. *A memória na construção de identidades étnicas*: um estudo sobre as relações entre "alemães" e "negros" em Canguçu. 2008. 146p. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. [[Links](#)]

MATHIEU, Lilian. Quand la sociologie de l'action collective rencontre les identités. Etat des lieux et perspectives. In: ARNAUD, Lionel; OLLITRAULT, Sylvie; RÉTIF, Sophie; PALA, Valérie Sala. *L'action collective face à l'imbrication des rapports sociaux*. Paris: L'Harmattan, 2009, p. 22-47. [[Links](#)]

MATTOS, Patrícia. O reconhecimento entre a justiça e a identidade. In: *Lua Nova - Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 63, p. 143-161, 2004. [[Links](#)]

MEMMI, Dominique. L'Engagement politique. In: GRAWITZ, Madeleine et al. (dirs.). *Traité de Science Politique*, (v. 3) L'Action politique. Paris, PUF, 1985, 310-366. [[Links](#)]

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habesiano. In: *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 29, p. 169-185, nov. 2007. [[Links](#)]

MONTEIRO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, S. (Org.) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Antropologia (V. 1). São Paulo, Sumaré, Anpocs/Capes, 1999, p. 327-367. [[Links](#)]

OLIVEIRA, Wilson José F. (coord); LONER, Beatriz A.; SANTOS, Nara Nilcéia S. De "homens de cor" a "quilombolas": desigualdades étnico-raciais, processos de mediação e atribuições identitárias na constituição da comunidade de Manoel do Rego - Canguçu/RS. Relatório sócio-antropológico, histórico e geográfico. Porto Alegre, INCRA/RS, 2008, 202p. [[Links](#)]

PÉCHU, Cécile. "Laissez parler les objets". De l'objet mouvements sociaux aux mouvements sociaux comme objets. In: FAVRE, P., FILLIEULE, O. et JOBARB, F. *L'atelier du politiste. Théories, actions, représentations*. Paris, La Découverte/PACTE, 2007, p. 59-78. [[Links](#)]

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n. 3, 1989, p. 3-15. [[Links](#)]

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. Seguindo de grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo, Ed. da UNESP, 1998. [[Links](#)]

RIETH, Ricardo Willy. Evangélicos de "alma Branca": os negros e o protestantismo no Brasil. In: HOCK, Ingelore Starke. (Org.) *Brasil: outros 500*. Protestantismo e resistência indígena, negra e popular. São Leopoldo, Sinodal/EST, 1999, p.172-200. [[Links](#)]

SCOTT, James C. Formas cotidianas da resistência camponesa. *Raízes*, Campina Grande, v. 21, n. 01, jan/jul-2002, p.10-31. [[Links](#)]

SURDEZ, Muriel; VOEGTLI, Michael; VOUTAT, Bernard. Introduction. À propos des identités politiques. In: SURDEZ, Muriel; VOEGTLI, Michael; VOUTAT, Bernard (sous la dir). *Identifier - S'identifier*. Lausanne, Antipodes, 2010, p. 9-45. [[Links](#)]

VÉRAN, Jean-François. Rio das Rãs. Memória de uma "comunidade remanescente de quilombo". *Afro-Ásia*, Salvador, n. 23, 2000, p. 295-324. [[Links](#)]

PACIENTES IMPACIENTES

Paulo Freire (apresentação Ricardo Burg Ceccim)

Ilustração: Ral

* Retirado Caderno de educação popular e saúde, Pg 32-45

A reflexão de Paulo Freire nos leva a compreender que só iremos superar essa postura de "querer libertar dominando", quando entendermos que não estamos "sozinhos" no mundo e que o processo de libertação não é obra de uma só pessoa ou grupo, mas sim de todos nós.

No dia 23 de janeiro de 1982, Paulo Freire esteve com a Comunidade Eclesial de Base Catuba, agrupamento social no bairro Vila Alpina, distrito de Vila Prudente, Cidade de São Paulo, para uma conversa com pessoas que, direta ou indiretamente, estavam envolvidas com o trabalho de educação popular. Estiveram presentes representantes de diversas entidades, como a Pastoral da Juventude, a Pastoral Operária, a Oposição Sindical Metalúrgica e outros grupos das Comunidades Eclesiais de Base (CEB), bem como outros participantes interessados em compreender sua proposta de mediação pedagógica no exercício da educação com as camadas populares, o desenvolvimento de uma metodologia educativa que fosse adequada para trabalhar com as classes populares, com os coletivos sociais ou, dizendo mais simplesmente, com o povo. Da gravação desta conversa foi organizado um documento, que foi e segue sendo usado como referência por diversos movimentos da sociedade, com o objetivo de orientar as ações de intervenção social nas diferentes formas de luta coletiva por democracia, cidadania, e reinvenção da vida.

Paulo Meksenas, à época ligado à Pastoral da Juventude, Setor Pastoral de Vila Prudente, hoje professor da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, sistematizou a gravação daquela roda de conversa e, em maio de 1982, organizou, em colaboração com Nilda Lopes Penteadó, um

documento a que intitularam Como Trabalhar com o Povo. O corpo de texto que apresento a seguir reproduz o temário do diálogo ocorrido naquela roda de conversa (um círculo de cultura, nos termos que propunha Paulo Freire) e recompõe o documento de referência dali extraído. Um círculo de cultura não seria para expor uma prescrição ou prestar receitas de conduta social, mas pôr em reflexão (em ato de pensamento) os desafios colocados às práticas sociais. Nessa roda em particular estavam em questão os movimentos e as práticas de educação popular.

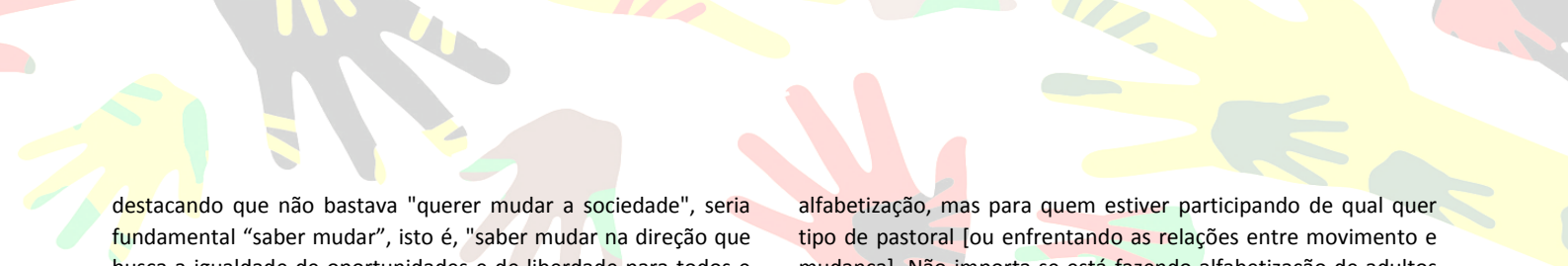
O corpo textual que, então, apresento constitui uma composição sobre o registro original do professor Paulo Meksenas. Seu pequeno livrinho, como era intitulado Como Trabalhar com o Povo, em valorização de seu poder argumentativo ao pensar a prática educativa com os coletivos sociais, pertencente à Associação Paulista de Saúde Pública (APSP) e repassado ao Prof. Dr. Eymard Mourão Vasconcelos, docente e pesquisador brasileiro da educação popular em saúde e da educação no âmbito do Sistema Único de Saúde, para nova divulgação e disseminação. Para a recomposição, entretanto, abri nova comunicação com leitores de Paulo Freire na contemporaneidade, como José Ivo dos Santos Pedrosa, da área da saúde e Nilton Bueno Fischer, da área da educação.

Meksenas, ao concordar e autorizar a recirculação de seu original, declara: "É com satisfação que li a reorganização de Ricardo Ceccim sobre a comunicação de Paulo Freire. Não sabia que aquele texto, vinculado aos tempos áureos do movimento social e popular, tivesse trilhado os caminhos na educação popular em saúde que ele me relatou, fico feliz! Havia falhas no texto original de Como Trabalhar com o Povo, desde aqueles decorrentes de problemas de áudio e que se refletiram na transcrição das fitas, até a ausência de uma revisão gramatical qualificada. A transcrição das fitas e a organização do texto foram de minha responsabilidade, e Nilda edição com conteúdo que fosse também visual. Lancei perguntas ao longo do texto que se vinculavam a uma prática religiosa político-popular própria do trabalho que fazíamos junto às Comunidades Eclesiais de Base. O que precisava ser destacado, entretanto e agora podemos dispor de uma nova maneira eram as falas do Professor Paulo Freire. Era um texto que expressava um conteúdo significativo do pensamento do grande mestre e a atualidade de suas ideias justificam o novo texto, tendo ficado ótima a recomposição.

União entre teoria e prática

Paulo Freire procurou, inicialmente, naquela roda acentuar a importância das posturas adotadas frente às práticas populares,





destacando que não bastava "querer mudar a sociedade", seria fundamental "saber mudar", isto é, "saber mudar na direção que busca a igualdade de oportunidades e de liberdade para todos e todas". O educador lembrou que ocorrem momentos em que "nossas ações se tornam difíceis de serem desenvolvidas e nos perdemos no meio do caminho" e que, na maioria das vezes, nem percebemos, pois "herdamos de nossa história a tradição de não termos tido, como povo, a chance de participar das decisões da sociedade". Assim, ao tentarmos a participação, "acabamos por utilizar as mesmas ferramentas das classes dominantes".

Paulo Freire alertou a todos e a todas do grupo que só superaremos a postura "de querer libertar dominando", quando entendermos que "não estamos sozinhos no mundo" e que o processo de libertação não é obra de uma só pessoa ou grupo, mas "de todos nós". Para isso, seria preciso "saber ler a nossa vida", isto é, procurar agir e refletir sobre nossas ações individuais e sobre as ações sociais. A esse ato Paulo Freire chamava de "unir teoria e prática", pois somente refletindo sobre essas ações podemos dar validade a elas, nos reconhecer nelas e, então, agirmos nos reconhecendo como sujeitos da história, nos assumindo como autores e não reféns da história do mundo.

Paulo Freire chamou a atenção para o fato de que "os problemas sempre virão e serão solucionados ou não, dependendo de nosso entendimento e de nossas ações", mas que o importante seria compreender que, "para lutar pela libertação ou pela autonomia", para desenvolver nossa capacidade autoria e autodeterminação, é preciso que aprendamos, entre tantas outras virtudes, a de "vivermos pacientemente impacientes".

No encontro com Paulo Freire, o debate foi em torno das posições apresentadas pelos participantes e de uma discussão reflexiva orientada pelo educador entre estas posições práticas e suas relações com a teoria.

Paulo Freire: "Em primeiro lugar, o moço ali tem razão, quando afirmou que não se pode ficar só na teoria, isso seria fazer teorismo. O que ensina a gente a fazer as coisas é a prática da gente. Por isso 'não faz mal nenhum', que se leia um livro ou outro. Devemos ler e é importante lermos, mas o fundamental é o fazer, isto é, lançarmo-nos numa prática e ir aprendendo reaprendendo, criando recriando com o povo. Lendo, ao mesmo tempo, as teorias adequadas aos temas. Isso é o que ensina a gente o necessário movimento prática-teoria-prática. Agora, se há possibilidade de se bater um papo com quem tem prática ou com quem já teve prática ou, ainda, com quem tem uma fundamentação teórica a propósito da experiência, isto é excelente. A prática refletida é a práxis, e é a que indica o caminho certo a ser buscado."

"Eu me comprometo, por que eu acho isso válido, a dar o meu assessoramento a vocês. Agora, o que é preciso é 'fazer'. Assim, a gente vai tendo a sensação agradável de estar descobrindo as coisas com o povo. Então, hoje, eu tenho a impressão de que não caberia uma palestra sobre um 'Método' de realizar a educação popular, não é para isso que eu vim aqui. Eu tenho a impressão de que eu poderia colocar a nós - e não a vocês, por que eu coloco a mim também - alguns elementos, chamemos, até, de princípios, que são válidos, não apenas para quem está metido com

alfabetização, mas para quem estiver participando de qual quer tipo de pastoral [ou enfrentando as relações entre movimento e mudança]. Não importa se está fazendo alfabetização de adultos ou se está trabalhando na pastoral operária, na área da saúde ou qual quer outra que seja. Os princípios são válidos também, por exemplo, para quem é médico e trabalha com o povo".

Paulo Freire então explanou sobre cinco princípios - que considerava fundamentais - aos educadores e às educadoras: saber ouvir, desmontar a visão mágica; aprender/estar com o outro; assumir a ingenuidade dos educandos e viver pacientemente impaciente.

Primeiro princípio: saber ouvir

Paulo Freire: "O primeiro princípio que eu acho que seria interessante salientar é de que, como educadores/educadoras, devemos estar muito convencidos de uma coisa que é óbvia: ninguém está só no mundo. Dá até pra dizer: "Mas, Paulo, como é que você foi afirmar um negócio tão besta desses? É claro que todo mundo aqui está sabendo que ninguém está só, mas vamos ver que implicações a gente tira dessa constatação, uma vez que é mesmo uma constatação, que ninguém precisa pesquisar para, então, revelar isso".

"Agora, o que é fundamental, portanto, não é fazer a constatação. Fazer a constatação é muito fácil. Basta estar aqui, estar vivo. O que é importante é 'encarnar' essa constatação, o que traz um bando de consequências, um bando de implicações."

"A primeira delas, sobretudo no campo da Educação, que é o nosso campo, é a de encarar que ninguém está só e que os seres humanos estão 'no' mundo 'com' os outros seres. Estar 'com' os outros significa respeitar nos outros o direito de 'dizer a sua palavra'. Aí já começa a embananar para quem tem uma posição nada humilde, uma posição de quem pensa que conhece a verdade toda e, portanto, tem que meter na cabeça de quem não a conhece o que considera ou é mesmo verdade ou ciência."

"Isso tem uma implicação, no campo da Teologia, que eu acho muito importante, mas não vamos discutir isso hoje. Eu gosto de falar dessas coisas, também porque, no fundo, eu sou um teólogo, porque sou um sujeito desperto, um homem em busca da preservação da sua fé, e, é inviável procurar preservar a fé, sem fazer teologia, quer dizer, sem se religar, sem ter um papo com Deus [seria como dizer 'sem se implicar']. A minha vantagem é que eu nunca fiz um curso de teologia sistemática, aí, então, eu posso cometer heresias maravilhosas".

A principal implicação de reconhecer que ninguém está só é a de saber ouvir

"A primeira implicação profunda e rigorosa que surge quando eu encaro que não estou só, é exatamente o direito e o dever que eu tenho de respeitar em ti o direito de você também 'dizer a sua palavra'. Isso significa dizer, então,, que eu preciso, também, saber ouvir. Na medida, porém, em que parto do reconhecimento do teu direito de 'dizer a sua palavra', quando eu te falo porque te ouvi, eu faço mais do que falar 'a ti', eu falo 'contigo'. Eu não sei se estou complicando mas, vejam bem, eu não estou fazendo um jogo de

palavras, eu estou usando palavras. Eu usei a preposição 'a', falar 'a ti', mas disse que o 'falar a ti' só se converte no 'falar contigo' se eu te escuto. Vejam como, no Brasil, está cheio de gente falando 'pra' gente, as não 'com' a gente. Faz mais de 480 anos que o povão brasileiro leva porrete!"

Então, vejam bem, o que isso tem a ver com o trabalho do educador? Numa posição autoritária, evidentemente, a educadora/ o educador, falam 'ao' povo/falam 'ao' estudante. O que é terrível é ver um montão de gente que se proclama de esquerda e continua falando 'ao' povo e não 'com' o povo, numa contradição extraordinária com a própria posição de esquerda. Porque o correto da direita é falar 'ao' povo, enquanto o correto da esquerda é falar 'com' o povo. Pois bem, esse 'trequinho' eu acho de uma importância enorme. Então, essa é a primeira conclusão que eu acho que a gente tira quando percebe que não está só no mundo.

O 'Método Paulo Freire' não é, na realidade, um método, não há um 'modelo' a seguir

"Quando a gente encarna e vive este não estar só no mundo, percebe a necessidade da comunicação, daí a alfabetização de todos e todas e logo se pensa no chamado 'Método Paulo Freire', mas eu não gosto de falar nisso, que é um negócio chato pra burro. Ele, no fundo, não é um método, não é nada assim como muitos dizem. Porque não deve haver um modelo a seguir, trata-se de uma 'pedagogia', não é um método cheio de técnicas pautado pelas prescrições [ou normativas - as receitas] que deve estar aí. Eu acho que a gente sabe muito mais das coisas quando a gente apreende o significado disso que eu abordei e, portanto, põe em prática. Isso é mais relevante e significativo do que quando se está pensando no ba-be-bi-bo-bu do método. O ba-be-bi-bo-bu só se encarna quando esse princípio de apreender o significado das coisas (daí ser possível aprender verdadeiramente) é respeitado".

"Se o alfabetizador está, sobretudo, disposto a viver 'com' o alfabetizando uma experiência na qual o alfabetizando 'diz a sua palavra' ao alfabetizador e não apenas escuta a do alfabetizador, a alfabetização se autêntica, tendo no alfabetizando um criador da sua aprendizagem".

"Pois bem, esse é um outro princípio que eu acho fundamental: uma consequência desse falar 'a' ou do falar 'com': eu só falo 'com' na medida em que eu também escuto. Eu só escuto na medida em que eu respeito inclusive aquele que fala me contradizendo. Porque se a gente só escuta aquele ou aquilo que concorda com a gente... Puxa, é exatamente o que está aí no poder! Quer dizer, desde que vocês aceitem as regras do jogo, a abertura brasileira prossegue..."

"Quando eu era muito moço, me contaram uma história que se deu, dizem, com Henry Ford. Diz-se que um dia Henry Ford reuniu, possivelmente em Detroit, os técnicos dele, os assessores, etc, e disse: 'Olha, vamos discutir o problema do novo modelo dos carros Ford'. Então, os técnicos disseram: 'Sr Henry, vamos dar um jeito de acabar com esses carros só pretos, feios, danados, vamos tacar carros marrom, carro verde, carro azul, mudar o estilo, fazer um negócio mais dinâmico'. Então, quando deu 5h, dizem que Henry Ford falou: Olha, eu tenho um negócio agora, vamos fazer o

seguinte: amanhã a gente se reúne aqui às 5 horas pra resolver sobre as propostas'. No dia seguinte, às 15 para as 5h, os assessores estavam todos na sala e 10 para as 5h a secretária de Ford entrou e anunciou: 'Senhores, o Sr. Ford não pôde vir, mas ele pede que os senhores façam a reunião. Ele disse que concordará com os senhores, desde que seja preta a cor dos carros'. Isso é exatamente o que está aí. Se o povo brasileiro concordar que a abertura deve ser assim, ela existe, senão... É uma coisa extraordinária isso! Uma coisa fantástica! É o que está aí!!!".

"Então, eu falo 'contigo' quando eu sou capaz de escutar e, se não sou capaz, eu falo 'a ti'. O falar 'a' é um falar 'sobre', falar 'a' significa falar ao 'entorno'. Eu falo 'a ti' sobre a situação tal ou qual. Se eu, pelo contrário, escuto também, então a consequência é outra. É assim para um trabalho de alfabetização de adultos, de educação em saúde, de saúde, de discussão do evangelho, de religiosidade popular etc... Se eu me convenci desse falar 'com', desse escutar, meu trabalho parte sempre das condições concretas em que o povo está. O meu trabalho parte sempre dos níveis e das maneiras como o outro entende a realidade e nunca da maneira como eu a entendo. Está claro assim?"

Segundo princípio: Desmontar a visão mágica

Paulo Freire: "um outro princípio eu registraria pra vocês refletirem. Vou dar um exemplo bem concreto. Quando eu tinha 7 anos de idade, eu já não acreditava que a miséria era punição de Deus para aqueles ou aquelas que tinham cometido pecado. Então, vocês hão de convir comigo que já faz muito tempo que eu não acredito nisso, mas vamos admitir que eu chegue para trabalhar numa certa área, cujo nível de pressão e opressão, de espoliação do povo é tal que, por necessidade, inclusive de sobrevivência coletiva, essa população se afoga em toda uma 'visão alienada' do mundo. Nessa visão, Deus é o responsável por aquela miséria e não o sistema político-econômico que aí está. Nesse nível de consciência de percepção da realidade, é preciso, às vezes, acreditar que é Deus mesmo, porque sendo Deus, o problema passa a ter uma causa superior. É melhor acreditar que é Deus porque, se não, se tem a necessidade de brigar. É melhor acreditar que é Deus do que sentir medo de morrer".

"Esta é uma realidade que existe. Eu não sei como é que os jovens de esquerda não perceberam esse treco ainda. Então, não é possível chegar a uma região como essa onde estamos hoje e fazer um discurso sobre a luta de classes. Não dá, mas não dá mesmo! É



absoluta inconsciência teórica e científica. É ignorância da ciência fazer um treco desses. É claro que um dia vai se chegar a abordar o tema das classes sociais, mas é impossível, enquanto não se desmontar a visão mágica, isto é, a compreensão mágica da realidade. Porque, vejam bem, se houvesse a possibilidade de uma participação ativa, de uma prática política imediata, essa visão se acabaria”.

“É uma violência você querer esquecer que a população ainda não tem a possibilidade de um engajamento imediato. O que aconteceria é que vocêalaria ‘à’ comunidade e não ‘com’ a comunidade. Você faria um discurso brabo danado. E o que é que você faria com esse discurso? Criaria mais medo. Meteria mais medo na cabeça da população. Quero dizer que aquilo que a gente tem que fazer é partir exatamente do nível em que essa massa está/ Diante de um caso como esse, há duas possibilidades: a primeira, é a gente se acomodar ao nível da compreensão que a população tem e a gente passa a dizer que, na verdade, é Deus mesmo que quer dizer isso (essa é a primeira possibilidade de errar); a segunda possibilidade de errar é arrebentar com Deus, é dizer que o culpado é o imperialismo. Veja, a falta de senso desse pessoal. Porque, no fundo, isso é falta de compreensão do fenômeno humano, da espoliação e das suas raízes. É engraçado: fala-se tanto em dialética e não se é dialético (dialética é o processo de conhecimento pelo qual se acerta o caminho certo por meio de um processo de reflexão em cima da realidade ou prática)”.

“Vamos ver o que acontece na cabeça das pessoas se Deus é o responsável e Deus é um caboclo danado de forte, o Criador desse treco todinho. O que é que não pode gerar na cabeça de um cara desses se a gente chega e diz que não é Deus? A gente tem que brigar contra uma situação feita por um Ser tão poderoso como este e, ao mesmo tempo, tão justo. Essa ambiguidade que está aí significa pecar. Então, a gente ainda mete mais sentimento de culpa na cabeça da massa popular”.

“Se Deus é o culpado, o que a gente tem que fazer num caso como este é aceitar. eu me lembro, por exemplo - antes do Golpe de Estado, quando eu trabalhava no Nordeste - de um bate-papo que eu tive com um grupo de camponeses em que a coisa foi essa; dentro de poucos minutos os camponeses se calaram e houve um silêncio muito grande e, em certo momento, um deles disse”:

O senhor me desculpe, mas o senhor é que devia falar e não nós. Por que? - eu disse.

Porque o senhor é que sabe e nós não sabemos - respondeu.

Ok, eu achei que eu sei e que vocês não sabem. Mas porque é que eu sei e vocês não sabem?

Vejam: eu aceitei a posição deles em lugar de me sobrepor à posição deles. Eu aceitei a posição deles, mas, ao mesmo tempo, indaguei sobre ela, sobre a posição deles. Eles voltaram ao papo e aí me respondeu um camponês:

Obrigado senhor sabe porque o senhor foi à escola e nós não fomos. Eu aceito, eu fui à escola e vocês não foram. Mas por que, que eu fui à escola e vocês não foram?

Ah, o senhor foi porque seus pais puderam e os nossos, não!

Muito bem, eu concordo, mas porque que meus pais puderam e os seus não puderam?

Ah, o senhor pôde porque seu pai tinha trabalho, tinha um emprego e os nossos não.

Eu aceito, mas por que, que os meus tinham e os de vocês, não?

Ah, porque os nossos eram camponeses.

Aí um deles disse:

O meu avô era camponês, o meu pai era camponês, meu filho é camponês e meu neto vai ser camponês!

Temos aí uma concepção “fatalista” da história, então podemos questionar e questionei:

O que é ser camponês?

Ah, camponês é não ter nada, é ser explorado.

Mas o que é que explica isso tudo?

Ah, é Deus! É Deus ue quis que o senhor tivesse e nós não.

Eu concordo, Deus é um cara bacana! É um sujeito poderoso.

Agora, eu queria fazer uma pergunta: quem aqui é pai?

Todo mundo era. Olhei assim para um e disse:

Você, quantos filhos tem?

Ele respondeu:

Tenho seis.

Vem cá, você era capaz de botar 5 filhos aqui no trabalho forçado e mandar 1 para Recife, tendo tudo lá? Comida, local para morar e estudar e poder ser doutro? E os outros 5, aqui, morrendo no porrete, no sol?

Eu não faria isso não.

Então você acha que Deus, que é poderoso e que é Pai, ia tirar essa oportunidade de vocês? Será que pode?

Aí houve um silêncio e um deles disse:

É não, não é Deus nada, é o patrão.

Quer dizer, seria uma idiotice minha se eu dissesse que era o patrão imperialista “yanque” e o cabra iria dizer:

O que é, onde mora esse homem?!

“Olhem, a transformação social se faz com ciência, com consciência, com bom senso, com humildade, com criatividade e com coragem. Com se pode ver, é trabalhoso, não é? Não se faz isso na marra, no peito. ‘O voluntarismo nunca fez revolução em canto nenhum. Nem “Espontaneísmo”, tampouco. A transformação social, a revolução, implica convivência com as massas populares e não distancia delas. Esse é o outro princípio que eu deixaria registrado aqui para vocês refletirem”.

Paulo Meskenas e Nilda Lopes Penteado, neste ponto da abordagem de Paulo Freire, desafiavam aos que tinham lido seu registro, propondo em seu ‘livrinho’ que ‘refletissem’. Esta ‘parada’ propunha refletir, gerando interrogações (perguntando o mundo), buscando as implicações de si com o mundo. Em um sentido freireano, contribuiria para um novo despertar da consciência, tornando-se cada vez mais crítica. A proposta de comunicação acessível com um texto de Paulo Freire não é uma leitura ilustrativa de seu pensamento intelectual, mas para uma apreensão da nossa capacidade de ler o mundo. Não de trata de mais erudição sobre um tema, mas a capacidade de operar, por meio do conhecimento, com práticas de vida e ação na sociedade, por isso, reproduzo, mais ou menos aquelas interrogações:

O que mais lhe chamou atenção no texto?

Que tipo de vivência temos com pessoas alienadas, no ônibus, no bairro, na escola? Quais seriam bons exemplos?

Na prática dos nossos grupos, estamos com o povo ou para o povo?

Por que existem poucas experiências de falar com o povo e muitas experiências de falar para o povo?

Como podemos viver a experiência dos companheiros e escutá-los ara, assim, despertar neles a consciência crítica por meio de um processo de ação-reflexão-ação? Quais seriam pistas concretas?

Terceiro princípio: Aprender/ Estar com o outro

Paulo Freire: “um outro princípio que a gente tira daquele ‘com’ e daquele ‘a’ é o seguinte: é que ninguém sabe tudo, nem ninguém ignora tudo, o que equivale a dizer que não há, em termos humanos, sabedoria absoluta, nem ignorância absoluta.

Eu me lembro, por exemplo, de um jogo que fiz no Chile, no interior, numa casa camponesa, onde os camponeses também estavam inibidos, sem querer discutir comigo, dizendo que eu era o doutor. Eu disse que não e propus um jogo que era o seguinte: eu peguei um giz e fui pro quadro negro. Disse: eu faço uma pergunta a vocês e, se vocês não souberem, eu marco um gol. Em seguida, vocês fazem uma pergunta pra mim, se eu não souber, vocês marcam um gol.

Continuei:

- Quem vai fazer a primeira pergunta sou eu, eu vou dar o primeiro chute: eu gostaria de saber o que é a hermenêutica socrática?

Eu disse, de início, esse treco difícil mesmo, um treco que vem de um intelectual. Eles ficaram rindo, não sabiam lá o que era isso. Aí eu botei um gol pra mim.

- Agora, são vocês! Um deles se levanta de lá e me faz uma pergunta sobre semeadura. Eu não entendia pipocas! - Como semear num o quê? Aí eu perdi, foi um a um. Eu disse a segunda pergunta:

- O que é alienação em Hegel? - Dois a um.

Eles levantaram de lá e me fizeram uma pergunta sobre praga. Foi um negócio maravilhoso. Chegou a 10 a 10 e os caras se convenceram, no final do jogo, que, na verdade, ninguém sabe tudo e ninguém ignora tudo.

Elitismo e basismo, duas formas de não “estar com”

“Há dois erros importantes relativos ao ‘estar diante’ das classes populares e que são duas formas de ‘não estar com’ as classes populares: o elitismo e o basismo”.

“O entendimento equivocado do conhecimento intelectual como superior é o elitismo, mesmo que, em termos teóricos, o

intelectual diga: ‘a gente precisa é viver o conhecimento’. A gente precisa é viver o que se diz, essa é a minha ênfase. Todo mundo aqui sabe que não está só no mundo. Ok, mas é preciso viver a consequência disso, sobretudo se a opção é libertadora. O que é preciso é encarnar isso, sobretudo quando a gente se aproxima da massa popular. Muitos de nós vão às massas populares arrogantemente, elitistamente, para ‘salvar’ a massa inculta, incompetente, incapaz... Isso é um absurdo! Porque, inclusive, não é científico. Há uma sabedoria que se constitui na massa popular pela prática”.

“Há, também, um outro equívoco, que é o que também se chama de basismo. ‘Ou vocês estão dentro da base o dia todo, a noite toda, moram lá, morrem lá ou não podem dar palpite nunca!’ Isso é conversa fiada! Esse treco também não está certo, não. Esse negócio de superestimar a massa popular é um elitismo às avessas. Não há porque fazer isso, não senão! Eu tenho a mão fina. A sociedade burguesa em que eu me constituí como intelectual não poderia ter-me feito diferente. Eu devo ser humilde o suficiente para aceitar uma verdade histórica, que é o meu limite histórico, ou, então, eu me suicido! Eu não vou me suicidar porque é dentro dessa contradição que eu me forjo como um novo tipo de intelectual. Então, eu entendo esse treco. E afirmo que eu tenho uma contribuição a dar à massa popular. Nós temos uma contribuição a dar, mesmo não vivendo e morrendo no meio do povo”!

“Agora, para mim, o que é fundamental é o seguinte: é que essa contribuição só é válida na medida em que eu sou capaz de partir do nível em que a massa está e, portanto, de aprender com ela. Se não for assim, então a minha contribuição não vale nada ou, pelo menos, vale muito pouco. Então, esse é outro princípio independente de tecnicazinha de ba-be-bi-bo-bu. Quer dizer, é esse ‘estar com’ e não simplesmente ‘para’ e, jamais, ‘sobre’ o outro. É isso o que caracteriza uma postura realmente libertadora. Bacana era se a gente tivesse tempo de ir mostrando essas afirmações à luz da experiência para perceber o que significam”.

Paulo Meskenza e Nilda Lopes Penteado retomam novamente a reflexão. a reflexão é um estabelecer contato com (estar com). Nesse caso, com os leitores e também recupero, em parte suas questões:

Reverendo os questionamentos anteriores e nossa ação social, há falhas? Por quê?

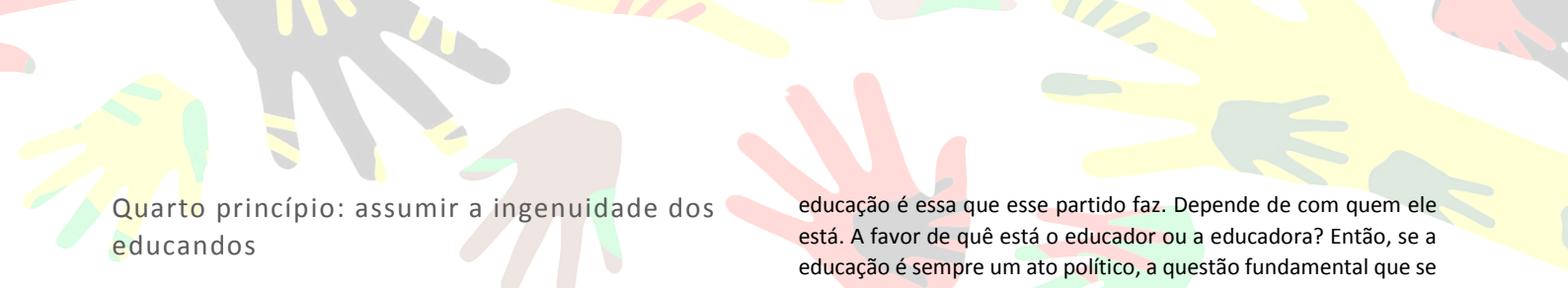
Muitas vezes a gente fala que o povo lá do bairro é ignorante, não sabe as coisas. Como fica, então, essa afirmação: ninguém sabe tudo e ninguém ignora tudo?

O que é ser culto?

Por que as camadas populares consideram que as pessoas que têm diploma sabem tudo? Quais as consequências dessa atitude para as pessoas e para a sociedade?

Como devem ser valorizadas as pessoas? O que podemos fazer a partir dessa reflexão?





Quarto princípio: assumir a ingenuidade dos educandos

Paulo Freire: “outro princípio que eu acho fundamental é a necessidade que a gente tem de assumir a ingenuidade do educando, seja ele ou ela universitário ou popular. Eu estou cansado de me defrontar nas universidades onde eu trabalho com perguntas que às vezes eu não entendo. Não entendo a pergunta porque o cara que a está fazendo não sabe fazê-la. Agora vocês imaginem o seguinte: que pedagogo seria eu se, ao ouvir uma pergunta mal formulada, desorganizada e sem sentido, respondesse com ironia? Que direito teria eu em dizer que sou um educador que penso em liberdade e respeito se ironizo uma questão do outro?”

“Não podemos fazer isso de maneira nenhuma. Às vezes me sinto numa situação meio difícil porque um / uma estudante coloca a questão e eu realmente não estou entendendo. Quando isso se dá nos Estados Unidos da América, eu até tenho a chance de dizer: ‘eu não entendo bem o inglês, poderia repetir?’ . Aqui, eu não posso dizer: ‘olha eu não entendo bem o português’. Então eu digo pro / pra estudante: ‘olha eu vou repetir a sua pergunta e você presta atenção pra ver se eu não distorço o espírito da sua questão; se eu distorcer você me diz’ / Então eu repito a pergunta que ele / ela me fez, reformulando do modo mais claro a maneira como entendi. Aí o / a estudante pode me dizer: ‘era isso mesmo o que eu queria perguntar, só que eu não tava sabendo’. Eu digo ‘Ah! Então ótimo!’ Mas se eu digo: ‘Não, o senhor / senhora é um idiota’, com que autoridade eu poderia dizer isso ao / à jovem estudante? Que sabedoria teria eu pra dizer isso? Quem sou eu? Então esse é outro treco que eu considero absolutamente fundamental. Na medida em que você assume a posição ingênua do educando, você super essa posição ‘com’ ele / ‘com’ ela e não ‘sobre’ ele / ‘sobre’ ela.

“Qual é a nossa opção? Desenvolver a coragem de correr o risco ou desenvolver a marca do autoritarismo? Talvez seja necessário começar a aprender tudo de novo, contar com outras experiências, porque se é fundamental assumir a ingenuidade do educando, é absolutamente indispensável assumir criticidade do educando diante da nossa ingenuidade de educador. Esse é outro lado da medalha para o educador que se coloca como autossuficiente. No fundo, esse educador é que é ingênuo, porque a ingenuidade se caracteriza pela alienação de si mesmo ao outro, ou, ainda, pela transferência de sua ingenuidade para outro: ‘eu não sou ingênuo, o Patrício é que é ingênuo’. Eu transfiro para ele a minha ingenuidade. Acontece que eu também sou ingênuo, porque não há nenhuma absolutização da criticidade. O educador que não faz essa dinâmica, esse jogo de contrários, pra mim não trabalha pela e para a libertação (o desenvolvimento da autonomia)”.

A Educação é um ato político

“Para terminar essa série de considerações, eu diria a vocês o seguinte: tudo isso é política, porque no fundo, a educação é um ato político! Educação é tanto um ato político quanto um ato político educativo. Não é possível negar de um lado apoliticidade da educação e de outro a educabilidade do ato político. É nesse sentido que todo partido é um educador sempre, mas depende que

educação é essa que esse partido faz. Depende de com quem ele está. A favor de quê está o educador ou a educadora? Então, se a educação é sempre um ato político, a questão fundamental que se coloca para mim é a seguinte: ‘Qual é a nossa opção?’ O educador, a educadora, somos todos políticos. O que é importante, entretanto, é saber a favor de quem está a política que nós fazemos”.

“Clareada a nossa opção, a gente vai ter que ser coerente com ela: daí se fecha o certo, porque não adianta que eu passe uma noite fazendo esse curso aqui e, depois, vá para a área da favela salvar os favelados com a minha ciência, em lugar de aprender com os favelados a ciência deles. Na verdade, meus amigos, não é o discurso que diz se a prática é válida, é a prática que diz se o discurso é válido ou não é. Quem ajuíza é a prática. Sempre! Não o discurso. Não adianta uma proposta revolucionária se no dia seguinte minha prática é de manutenção de privilégios. Isso eu acho que é fundamental”.

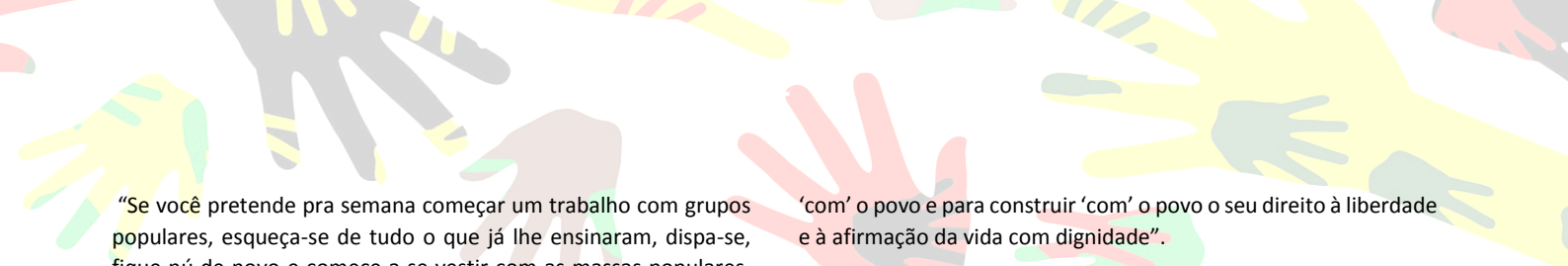
Correr risco e reinventar as coisas

“Há uma série de outras coisas, mas eu diria a vocês que o fundamental está na coerência com a opção de correr risco. Mudar é como uma aventura permanente ou não é ato criador. Não há criação sem risco. O que a gente tem que fazer é reinventar as coisas.

“Temos que combater em todos e todas nós uma marca trágica que nós carregamos, os brasileiros e brasileiras, que é a do autoritarismo que marcou os primórdios do nosso nascimento. O Brasil foi inventado autoritariamente e é autoritariamente que ele continua. Não é de se espantar de maneira nenhuma que a abertura contra a repressão ou a opressão se faça autoritariamente. Eu fiz um discurso em Goiânia, no Congresso Brasileiro de Professores, em que eu li uma série de textos começando por um sermão fantástico do Padre Vieira, durante a guerra dos holandeses. Eu comecei por aí porque não tive tempo de ir mais fundo. Eu passei uns 10 minutos lendo um trequinho de um sermão maravilhoso em que o Padre Vieira falava ao vice-rei do Brasil, Marquês de Montalvan, no Hospital da Misericórdia na Bahia”.

“Ele dizia uma coisa muito bonita: em nenhum milagre Cristo gastou mais tempo, nem mais trabalho teve do que em curar o endemoniado mudo. Esta tem sido a grande enfermidade deste país: o silêncio. Um silêncio a que tem sido, sempre, submetido o povo. O que Vieira não disse, inclusive porque ele não faria essa análise de classe tão cedo, é que, sobretudo nesse país, quem tem ficado muda é a classe popular. Não quero dizer ficar muda no sentido de não fazer nada, mas não terem a sua voz reinventando as coisas. Elas têm feito rebelião constantemente, as lutas populares nesse país são coisas maravilhosas! Só que a historiografia oficial, em primeiro lugar, esconde as lutas populares; em segundo lugar, quando conta, conta distorcidamente e, em terceiro lugar, o poder autoritário faz tudo pra gente esquecer. Essa é uma marca de autoritarismo do nosso país”.

Comece a reaprender de novo



“Se você pretende pra semana começar um trabalho com grupos populares, esqueça-se de tudo o que já lhe ensinaram, dispa-se, fique nú de novo e comece a se vestir com as massas populares. Esqueça-se da falsa sabedoria e comece a reaprender de novo. É aí que vocês vão descobrir a validade daquilo que vocês sabem, na medida em que vocês testam o que vocês sabem com o que o povo está sabendo. Eu acho que isso é básico. Eu nunca escrevi nada que não tivesse feito. Nem carta eu posso fazer se eu não tiver algo importante sobre o que compartilhar”.

“Essa é uma das minhas boas limitações. Meus livros são sempre relatórios. São relatórios teóricos, mas feitos a partir da prática. Isso significa que aquele que pretende trabalhar com esses relatórios que são os meus livros, deve, sobretudo, estar disposto a recriar o que eu fiz, a refazer. Não copiar, mas reinventar as coisas”.

“Assim que cheguei na Europa, no ano passado, para morar de novo no país, eu trabalhei um semestre com um grupo de jovens que realizava uma experiência de educação numa favela. Durante a construção de um barraco, eles realizara uma experiência de alfabetização muito interessante, depois sumiram. Mais tarde, eles apareceram de novo e me disseram: ‘Paulo, a coisa mais formidável que a gente tem pra dizer é que por mais que a gente tivesse lido você e conversado com você, a gente cometeu um erro tremendo. A gente tinha botado na cabeça da gente que o povo queria ser alfabetizado. Como a gente sugeriu ao povo que a alfabetização era importante, o povo passou 6 meses com a gente falando daquilo por causa da gente. Depois que o povo ganhou intimidade com a gente eles falaram, dando risada: ‘nóis nunca quis isso!’”.

“Você vejam, olha era uma equipe bacana que tinha lido tudo meu, que tina discutido comigo 1 semestre. Eu também fui enrolado pela equipe. Essa equipe estava totalmente convencida do que o povo queria. Na verdade, essa equipe tinha transferido ao povo a necessidade de alfabetização. Isso é outra coisa importante. Num país que há 480 anos o povão leva porrete, é a coisa mais fácil do mundo você chegar com pinta de intelectual e terminar insinuando / sugerindo que há uma necessidade e que o povo deve atender a ela. O povo vai dizer: ‘É, senhor, é o que eu quero’. Essa é uma advertência que eu faço a vocês”.

Quinto princípio: viver pacientemente impaciente

O desafio político de “viver pacientemente impaciente” configurou a conclusão daquela roda de conversa com o educador, retomando a relação entre movimento e mudança. Exatamente ao final da conversação, Freire formulou, como mais uma advertência, que seria necessário viver pacientemente a impaciência: “uma coisa que eu sempre falo e que poria agora como um dos princípios que eu esqueci”. A advertência é recuperada como princípio, uma vez que configura um desafio político relativo à própria existência: uma ética da afirmação da vida, como aparece na pedagogia de Paulo Freire.

Paulo Freire: “a impaciência significa a ruptura com a paciência. Quando você rompe com um desses dois polos, você rompe em favor de um deles. Esse é o princípio para aprender a trabalhar

‘com’ o povo e para construir ‘com’ o povo o seu direito à liberdade e à afirmação da vida com dignidade”.

“O educador e a educadora, no exercício da opção a que têm o direito de fazer, têm que viver pacientemente impaciente. Todo agente de lutas tem de viver a relação entre impaciência e paciência. Não é possível ser só impaciente como muita gente é. Querer fazer revolução daqui à quinta-feira. E meter na cabeça da gente um desenho da realidade que não existe, como esse por exemplo: ‘as massas já têm o poder no Brasil, só falta o governo’. Isso só existe na cabeça de alguém, não na realidade econômica, política e social do Brasil. Se você rompe em favor da paciência, você cai refém das vozes e dos poderes dominantes, não impondo sua palavra e seu poder de reinvenção.

Para Freire, viver a relação paciência e impaciência é não perder a crítica, assumir a ingenuidade em si e do outro, recriar, reaprender de novo e, afinal, fazer. Assim é que se teria o poder de fazer com criticidade aquilo que se quer e que precisa ser feito.

Fechamento

A tática pedagógica “viver pacientemente impaciente”, de Paulo Freire, contém uma importante formulação para a qual deve estar atenta a gestão do Sistema Único de Saúde (SUS) e a participação dos usuários (pacientes nas formulações relativas ao cuidado e ao tratamento em saúde). O princípio antropológico, político e do direito, tanto quanto pedagógico, de que os pacientes (os usuários, melhor dito) estejam, sempre, de fato, impacientes é para que o Sistema de Saúde a que têm acesso seja aquele que possa estar conosco em nossas lutas pelo viver. Paulo Freire entendia que os trabalhadores e trabalhadoras de saúde deveriam ser desafiados a contribuir ativamente com os usuários de suas ações e serviços na luta pelo direito à saúde. Não entendendo tecnicamente o ba-bi-bo-bu das ciências e do cuidado e do tratamento, mas usando o conhecimento técnico para a construção da autonomia dos usuários, de seu direito de apropriação do sistema de saúde vigente no país e disputando por seu direito de satisfação com o mesmo.

A Lei Orgânica da Saúde assegurou, entre seus princípios (art. 7º, Lei Federal nº 8.080/1990), a integralidade da atenção à saúde; a preservação da autonomia das pessoas na defesa de sua integridade física e moral; o direito às pessoas sob assistência à informação sobre sua saúde; a divulgação de informações quanto ao potencial dos serviços de saúde e sua utilização pelo usuário; a participação popular e o exercício do controle da sociedade sobre as ações do Estado.

Não consta, entretanto, entre os princípios do SUS, o direito à educação popular em saúde e o dever de permeabilidade desse sistema ao “povo”, segundo a equidade exigida pelas diversidades sociais. Para um sistema de saúde, pautado pela integridade, precisaríamos, então, do cumprimento de uma ação de educação popular, onde esse “direito de todos e dever do Estado” se elevasse à condição de disponibilidade de trabalhadores capazes de estar com os usuários como capazes de se tornarem pacientes impacientes. Um direito à educação popular em saúde, nos termos de Paulo Freire, seria a oferta de condições reais de participação e exercício do controle social, segundo uma pedagogia do



desenvolvimento a autonomia, do compartilhamento dos vários saberes e do esquecimento da Verdade, ciência para poder ouvir e estar com. Somente, então, buscar naquilo que se aprendeu o que se pode ofertar, aprender em ato de ensinar e ensinar em ato de aprender. A conquista desse direito somente se dará se formos, na condição de pacientes, impacientes com a falta de comunicação, com a conservação de preconceitos e exclusões, com a ausência de acolhida aos nossos jeitos de ser e de estar e de demandar ajuda, impacientes com um mundo e um sistema de saúde que não corresponde à correlação entre movimento e mudança para a reinvenção das verdades, das ciências, dos sentidos comuns e das práticas.

O SUS é o território onde estabelecemos nossa luta pela saúde, sabendo que a própria luta é componente da conquista de mais saúde em nossa experiência de viver (CECCIM, 2006), por isso a advertência de Paulo Freire é também nosso alívio e alegria (expressão de Emerson Merhy): os problemas sempre virão e serão solucionados ou não, dependendo de nosso entendimento e de nossas ações, o grande aprendizado, entretanto, sobrevem justamente de vivermos pacientemente impacientes.

Registro o agradecimento à Associação Paulista de Saúde Pública (APSP) pelo repasse da primeira publicação para ser aqui reorganizada; ao Professor Doutor José Ivo dos Santos Pedrosa pelo cuidado com a releitura dessa organização; ao Professor Doutor Nilton Bueno Fischer por incentivar esta divulgação e disseminação, acrescentar opiniões e colocar-me em contato com a Professora Doutora Ana Maria Araújo Freire (Nita), viúva do educador, a quem agradeço de maneira muito especial a atenta leitura e as ressalvas para a maior proximidade possível desse corpo textual com o acúmulo da produção de sentidos pedagógicos expressos por Paulo Freire em sua carreira. Também ao Professor Doutor Paulo Meskenas, com quem tive a satisfação de compartilhar o produto final desta atual comunicação e ainda o estímulo à recirculação de ideias para as reflexões da educação popular em saúde. Agradeço à Nita Freire principalmente pelo acolhimento à nossa iniciativa de novo diálogo com o professor e pensador Paulo Freire.

Ricardo Burg Ceccim. Porto Alegre, 26 de maio de 2005.

Comentários e conclusão, por Ana Maria Araújo Freire (Nita Freire)

Por se tratar de uma composição que se aproxima o mais possível do que dizia Paulo - e diria, depois, explicitamente na sua Pedagogia da Esperança - e não uma reprodução textual dos anos 1980 - por que assim sendo não seria de meu direito legal aprovar uma republicação e nem seria também de minha alça da comentá-la - aceitei como esposa e colaboradora de Paulo Freire, a solicitação de Ricardo Burg Ceccim para fazer uma leitura desse texto recomposto por ele (autorizado por Paulo Meskenas) e tecer alguns comentários.

Realmente, sinto e constato como a obra e a práxis de Paulo vem, cada dia mais - e mais profundamente -, contribuindo para aclarar temas e questões em várias áreas do conhecimento científico e, assim, influenciar e incentivar as transformações sociais necessárias. Valorizando o povo, o senso comum e sua prática - tanto quanto o conhecimento produzido por ele. Paulo deles partiu para mostrar as possibilidades de nos construirmos, em comunhão, com tolerância e espírito de justiça, cidadãos solidários da sociedade brasileira, que assim abriria a possibilidade fazer-se verdadeiramente democrática.

Este pequeno texto recriando um encontro e falas de Paulo com uma comunidade popular de São Paulo e com outros/as educadores/as, prova a minha afirmativa: a possibilidade das contribuições de Paulo ser virem para assegurar melhores condições de vida para o povo brasileiro, para as suas camadas populares. Os que se preocupam com a área de saúde, com o cuidado com a vida que todos e todas merecem encontram em Paulo comunicação com o seu fazer.

Um de seus experts, sentindo isso, vivendo isso, entendendo isso resolveu que deveria procurar em meu marido, através de uma de suas virtudes, dialeticamente posta em sua teoria, como uma tática pedagógica dar voz e vida às camadas populares: viverem a paciência, impacientemente. Colocada em sua compreensão de educação por sua coerência entre o seu sentir e o seu dizer, os que se engajam nas ciências do cuidado e do tratamento da saúde do povo, política e eticamente, evocam esta virtude colocando-a como um direito dos pacientes dos serviços públicos de saúde, o de tornarem-se impacientes.

Orgulho-me de que Paulo, como pensador e educador político possa, mesmo com seus pequenos e aparentemente simples bate-papos incentivar que pensares e que fazeres para a política de saúde na qual a sua pedagogia do oprimido ensina aos doutores da saúde e aos que fazem a burocracia do campo sanitário que todos nós homens e mulheres devemos ser Seres Mais. Orgulho-me que estes e aqueles estão aliando-se a Paulo na busca de que os Seres Menos, sem direito a comer, a estudar, a morar e a ter saúde, devam e possam sonhar com a possibilidade de tornarem-se, conscientemente, pacientes impacientes.

São Paulo, 1 de julho de 2005.

Ana Maria Araújo Freire (Nita)

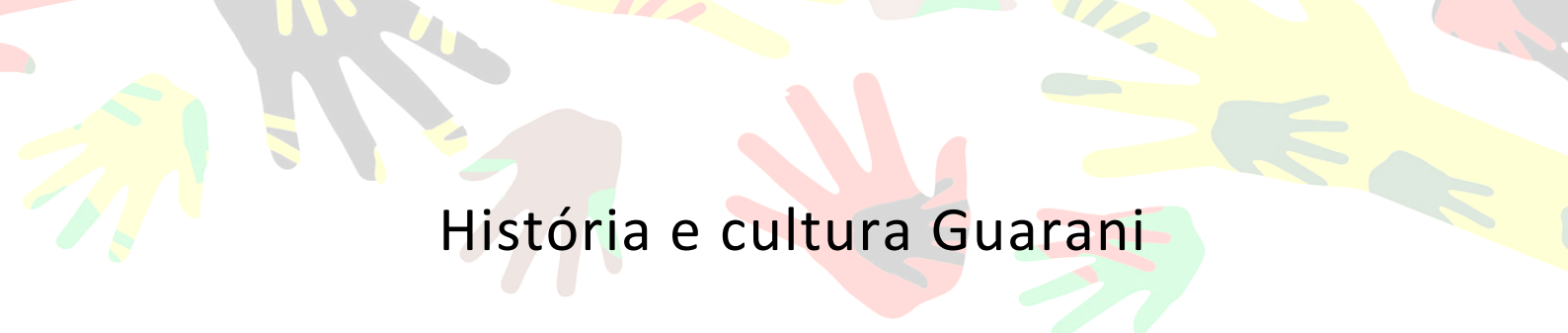
Organizador: Ricardo Burg Ceccim, maio de 2005.

Referências

CECCIM, Ricardo Burg. Saúde e doença: uma reflexão para a educação da saúde. In: MEYER, Dagmar E. Estermann (Org.). Saúde e sexualidade na escola. 5. ed. Porto Alegre: Mediação, 2006. p. 37-50.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da esperança. 12. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

MERHY, Emerson Elias. Os CAPS e seus trabalhadores no olho do furacão anti-manicomial: alegria e alívio como dispositivos analisadores. 2004. 18p. Disponível em: <<http://paginas.terra.br/saude/merhy>>.



História e cultura Guarani

Quando da chegada dos espanhóis e portugueses na América, por volta de 1500, os Guarani já formavam um conjunto de povos com a mesma origem, falavam um mesmo idioma, haviam desenvolvido um modo de ser que mantinha viva a memória de antigas tradições e se projetavam para o futuro, praticando uma agricultura muito produtiva, a qual gerava amplos excedentes que motivavam grandes festas e a distribuição dos produtos, conforme determinava a economia de reciprocidade. Quando os europeus chegaram ao lugar que hoje é Assunção, no Paraguai, ficaram maravilhados com a "divina abundância" que encontraram.

Os Guarani vêm seu mundo como uma região de matas, campos e rios, como um território onde vivem segundo seu modo de ser e sua cultura milenar. Do território tradicional, historicamente ocupado pelos Guarani, que se estende por parte da Argentina, Paraguai, Bolívia e Brasil, os Guarani ocupam hoje apenas pequenas ilhas. Seu território, o solo que se pisa, é um tekoha, o lugar físico, o espaço geográfico onde os Guarani são o que são, onde se movem e onde existem. Esses povos guardam tradições de tempos muito antigos, que trazem na memória que vão atualizando em seu cotidiano, através de seus mitos e rituais.

Os povos Guarani são muito semelhantes nos aspectos fundamentais de sua cultura e organizações sociopolíticas, porém, diferentes no modo de falar a língua guarani, de praticar sua religião e aplicar as diversas tecnologias na relação com o meio ambiente. Tais diferenças, que podem ser consideradas pequenas do ponto de vista do observador, cumprem o papel de marcadores étnicos, distinguindo comunidades políticas exclusivas. Esses grupos reconhecem a origem e proximidade histórica, lingüística e cultural e, ao mesmo tempo, diferenciam-se entre si como forma de manter suas organizações sociopolíticas e econômicas.

Atualmente, os Guarani seguem vivendo onde sempre viveram, apesar de inúmeras pressões, ameaças e mortes. Diversos grupos Guarani foram se estendendo por esta parte da América, mediante sucessivas migrações aliadas ao crescimento demográfico, que começaram há uns dois mil anos atrás e que continuam até a atualidade. No território brasileiro vivem os Mbya, Kaiowá e Guarani (ou Nhandeva). Os Guarani e Kaiowá estão em Mato Grosso do Sul.

Um dos maiores males que os Guarani têm que suportar é a invasão e destruição de sua terra, a ameaça contra seu modo de ser, a expulsão, a discriminação e o desprezo que vieram com a chegada dos "outros", dos colonos e dos fazendeiros e, mais recentemente, dos produtores de soja e de açúcar.

O cerco aos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul: erva-mate, gado, soja e cana-de-açúcar

No Brasil, a situação dos Guarani e Kaiowá sofreu profundas alterações logo após a Guerra do Paraguai (entre 1864-1870).

Após este período inicia-se a ocupação sistemática do território guarani por diversas frentes de exploração econômica, no sul do então estado de Mato Grosso. Podemos afirmar que a partir dessa data a história dos Guarani e Kaiowá, nessa região, vem fortemente marcada pelos rumos dessa exploração econômica: inicialmente, da erva-mate, a seguir a implantação dos projetos agropecuários e de colonização, a soja e correspondente mecanização, na década de 1970, e, finalmente, a cana-de-açúcar, a partir da década de 1980.

Estar em meio a um campo sem árvores ou junto a extensas monoculturas de soja ou cana de açúcar é um grande mal. A mata, a água e outros elementos do ambiente são espaços ocupados por uma série de seres espirituais, com os quais os Guarani e Kaiowá necessitam interagir para reproduzir seu modo de vida. Esses povos não são nômades nem vivem somente da caça, da coleta e da pesca. São agricultores, e bons agricultores, que produzem abundância de comida.

Ao mesmo tempo em que viram suas terras de ocupação tradicional sendo transformadas e as matas derrubadas, os Guarani e Kaiowá têm sido incorporados sistematicamente como reserva de mão-de-obra fundamental nas diversas etapas dessa exploração regional.

Erva-mate, a primeira riqueza extraída do território indígena - década de 1880 a 1940

Ao perceber a grande quantidade de ervas nativas na região, Thomas Laranjeira solicitou do Governo Federal, em 1882, o arrendamento das terras no sul do então Estado de Mato Grosso para explorá-las e, fundou, em 1892, a Companhia Mate Laranjeira. Com a República, as terras devolutas – aquelas que originalmente pertenciam à União – passaram para a responsabilidade dos estados, o que favoreceu os interesses da Cia. Mate Laranjeira. Dessa forma, o Decreto nº 520, de 23/06/1890, ampliou os limites da posse da Cia. Mate Laranjeira e deu-lhe o monopólio na exploração da erva-mate em toda a região, que compreendia o território de ocupação tradicional dos Guarani e Kaiowá. Essa atividade foi responsável pelo deslocamento de inúmeras famílias e núcleos populacionais, tendo em vista a colheita da erva mate, e pela disseminação de várias doenças com grave impacto sobre a saúde dos índios.

O confronto com colonos e projetos agropecuários

Em 1943, o então Presidente da República, Getúlio Vargas, criou em pleno território indígena a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) que tinha como objetivo possibilitar o acesso à terra a milhares de famílias de colonos, migrantes de outras regiões do país. A criação dessa e de outras colônias agrícolas nacionais situou-se dentro da política da "Marcha para o Oeste", buscando incorporar novas terras e aumentar a produção de alimentos e produtos primários necessários à industrialização a



preços baixos. No caso havia, também, claro interesse em povoar a fronteira, onde a Cia. Mate Laranjeira mantinha forte presença.

A CAND, criada pelo Decreto-lei no. 5.941, de 28 de outubro de 1943, abarcava uma área não inferior a 300 mil hectares, a ser retirada das terras da União no então Território Federal de Ponta Porã. A instalação dos colonos em terras ocupadas pelos Guarani e Kaiowa provocou problemas diversos e graves, pois questionou a presença indígena e impôs a sua transferência para outros espaços. A implantação da CAND alavanca, também, a ocupação agropecuária e a expansão da presença não indígena e da infraestrutura de serviços na região.

A partir da década de 1950 acentua-se a instalação de empreendimentos agropecuários nos demais espaços ocupados pelos Kaiowá e Guarani, ampliando o processo de desmatamento desse território. Número significativo de comunidades indígenas é obrigado a abandonar suas aldeias e deslocar-se para dentro de oito reservas de terra demarcadas pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio, que deu origem à Funai), acentuando-se o confinamento das aldeias.

Entre os anos de 1915 e 1928, o SPI demarcou oito pequenas extensões de terra para usufruto dos Guarani e Kaiowá, perfazendo um total de 18.124 hectares, com o objetivo de liberar o amplo território ocupado pelos Guarani e Kaiowá no atual estado de Mato Grosso do Sul. As reservas impuseram o controle político da população, submetida a uma série de práticas que tinham como objetivo principal a assimilação dos indígenas à sociedade nacional. Foi uma estratégia governamental para submeter esses povos aos projetos de ocupação e exploração dos recursos naturais por frentes não indígenas.

A introdução da soja, a partir da década de 1970, junto com a ampla mecanização das atividades agrícolas, provocou o fim das aldeias-refúgio nos fundos de fazendas, nas quais os Kaiowá e Guarani resistiam. A produção comercial em monocultura comprometeu a biodiversidade, substituindo os restos de mata, capoeiras e campos. Com a criação do Pró-álcool, no início da década seguinte, são instaladas as primeiras usinas de produção de açúcar e álcool em Mato Grosso do Sul. Passam a ser frequentes as denúncias de trabalho escravo e de superexploração dos trabalhadores indígenas e não indígenas engajados nessa atividade.

A partir da década de 1980, os Guarani e Kaiowá, com forte apoio de setores da sociedade civil, recuperam a posse de 11 terras indígenas, áreas de antigas aldeias, que juntas somam um total de 22.450 hectares, já devidamente demarcadas e em sua posse. Inúmeras outras comunidades que também perderam suas terras durante o processo de colonização dessa região estão exigindo do governo o mesmo procedimento, apoiadas no texto da Constituição Federal de 1988.

Cabe destacar, no entanto, que a maior parte da população Guarani e Kaiowá, cerca de 80%, segue vivendo nas oito reservas demarcadas pelo SPI, nas quais há forte concentração dos serviços de saúde, educação e assistência oferecidos pelo governo. O caso mais grave diz respeito às terras indígenas de Dourados, Amambai e Caarapó – que juntas somam 9.498

hectares de terra e abrigam mais da metade do total de 45 mil Guarani e Kaiowá residentes em Mato Grosso do Sul – esse dado nos permite compreender a extensão do confinamento imposto aos Guarani e Kaiowá.

É necessário também considerar que a manutenção de milhares de famílias indígenas se tornou cada vez mais dependente do trabalho assalariado nas usinas, o que coloca o desafio de encontrar outras formas de sustentabilidade econômica para os Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul.

As consequências atuais da expansão econômica

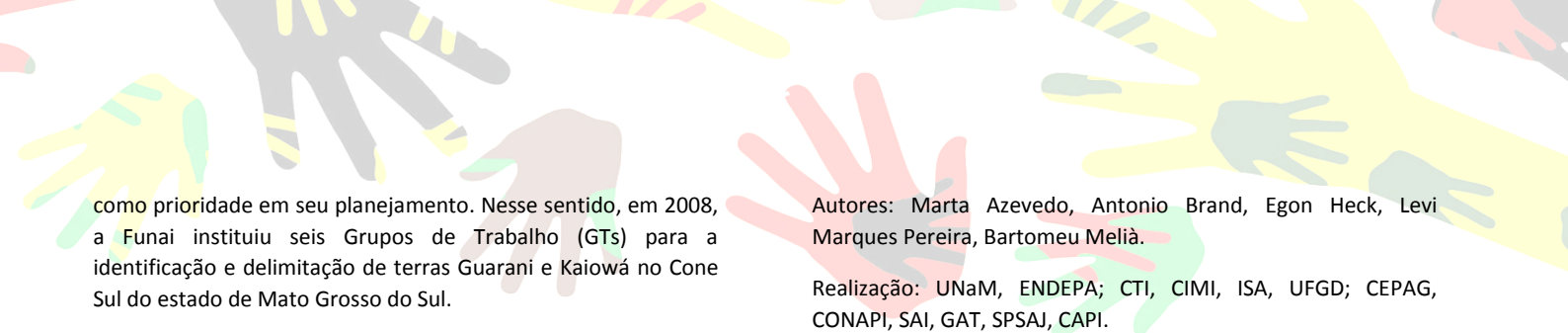
O processo de perda territorial e consequente confinamento em espaços extremamente exíguos de um contingente populacional muito superior ao padrão historicamente conhecido pelos Kaiowá e Guarani impôs profundas limitações à sua economia de reciprocidade, relacionada a aspectos fundamentais de sua política e cultura. A inviabilização da itinerância e o rápido esgotamento dos recursos naturais reduziram muito a qualidade de vida nos seus tekoha (terras tradicionais).

O confinamento trouxe o desafio de adequar a organização social dos Guarani e Kaiowá à nova situação marcada pela superpopulação numa mesma região, pela sobreposição de parentelas e transformações de ordem econômica. O confinamento na reserva resultou assim num processo que limita drasticamente as possibilidades de reprodução do ava reko, o sistema social guarani. Este processo está na raiz dos principais problemas sociais e impasses vividos pelos Kaiowá e Guarani hoje.

Abordar a questão das terras Guarani e Kaiowá no Brasil é trazer a público a situação desse povo: há menos de um hectare por pessoa, chegando a situações absurdas como na Terra Indígena Dourados, com mais de 12 mil pessoas em 3.500 hectares. Lá vivem mais de 40 grupos familiares distintos. Expulsos de outras aldeias, foram obrigados a deslocar-se para essa área que, proporcionalmente, apresenta altos índices de violência.

Em 1978, um grupo de Kaiowá e Guarani que viviam em Rancho Jacaré, área da Companhia Mate Laranjeira, em Laguna Caraapã, foi levado à força para a terra indígena Kadiwéu, no município de Porto Murtinho. Depois de um tempo no desterro, iniciaram uma longa e penosa volta à sua própria terra donde haviam sido expulsos. Não demorou e outras aldeias iniciaram a retomada de suas terras de ocupação tradicional. Daí em diante, a articulação e mobilização dos Kaiowá Guarani, com o apoio de aliados da sociedade civil, possibilitou o retorno a mais de uma dezena de territórios tradicionais. Hoje permanecem em aproximadamente 20 aldeias tradicionais retomadas a partir da década de oitenta. Porém, de várias delas foram retirados à força, com inúmeros mortos e feridos. Em consequência desse processo de dispersão, constata-se a presença de membros de uma parentela dispersos em várias terras indígenas da região. Aguardam a oportunidade de retornar à terra onde nasceram, onde estão enterrados seus antepassados e onde está a base de sua cultura, visão de mundo e perspectiva de futuro.

A situação das terras e a pressão exercida pelos Kaiowá e Guarani fizeram com que nos últimos anos a Funai colocasse essa questão



como prioridade em seu planejamento. Nesse sentido, em 2008, a Funai instituiu seis Grupos de Trabalho (GTs) para a identificação e delimitação de terras Guarani e Kaiowá no Cone Sul do estado de Mato Grosso do Sul.

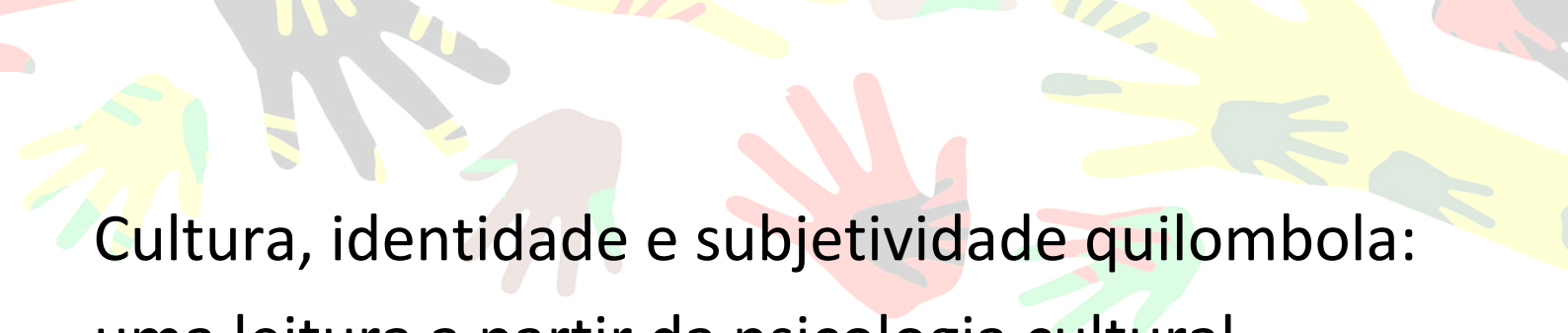
Referências:

Guarani Retã – Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai – 2008

Autores: Marta Azevedo, Antonio Brand, Egon Heck, Levi Marques Pereira, Bartomeu Melià.

Realização: UNaM, ENDEPA; CTI, CIMI, ISA, UFGD; CEPAG, CONAPI, SAI, GAT, SPSAJ, CAPI.

Fonte: <http://www.funai.gov.br/index.php/ascom/1947-historia-e-cultura-guarani?start=1#>



Cultura, identidade e subjetividade quilombola: uma leitura a partir da psicologia cultural

Marcella Brasil Furtado; Regina Lúcia Sucupira Pedroza; Cândida Beatriz Alves

Universidade de Brasília, Brasília/DF, Brasil

Furtado, Marcella Brasil, Pedroza, Regina Lúcia Sucupira, & Alves, Cândida Beatriz. (2014). Cultura, identidade e subjetividade quilombola: uma leitura a partir da psicologia cultural. *Psicologia & Sociedade*, 26(1), 106-115. <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822014000100012>

RESUMO

A partir de uma análise histórico-cultural, o texto aborda a relação entre a cultura, a identidade e a subjetividade quilombola, baseando-se no imaginário social construído sobre esses sujeitos. Devido a um passado de escravidão, lutas, fugas e constituição de quilombos, o universo simbólico analisado nos permite delinear uma lógica social em que a interação, o convívio e o isolamento influenciam na construção de uma identidade cultural. Questionar como a cultura influencia na organização social e incide sobre a identidade e a subjetividade dos sujeitos em questão é um caminho possível para a psicologia cultural, ao tratar de significados, costumes e símbolos próprios de determinada comunidade ou sociedade.

Palavras-chave: quilombolas; cultura; identidade; subjetividade.

O presente trabalho tem como objetivo analisar a cultura quilombola como campo simbólico propício para identificações e posicionamentos de seus sujeitos, relacionando-os ao contexto histórico-cultural. A cultura quilombola, enquanto esfera social, permite aos indivíduos expressarem seus valores e princípios e vincularem-se de forma simbólica e afetiva ao grupo. Por ser um espaço de trocas e compartilhamento de conteúdos simbólico-afetivos, permite aos sujeitos que se sintam pertencentes a esse universo particular e se apropriem de valores e conteúdos inerentes à realidade em questão.

A análise histórico-cultural realizada neste trabalho baseou-se na força aglutinadora dos costumes existentes nas comunidades quilombolas. A interação e o convívio de sujeitos que vivem em comunidades que permaneceram isoladas durante certo período de tempo nos leva a questionar o papel da cultura, o que ela desempenha na vida social e como incide sobre a identidade e a subjetividade dos quilombolas.

Estendendo essa análise para a cultura à procura de significados, buscaremos construir um caminho possível para a psicologia social ao falarmos sobre os quilombolas. A cultura e seu caráter semiótico

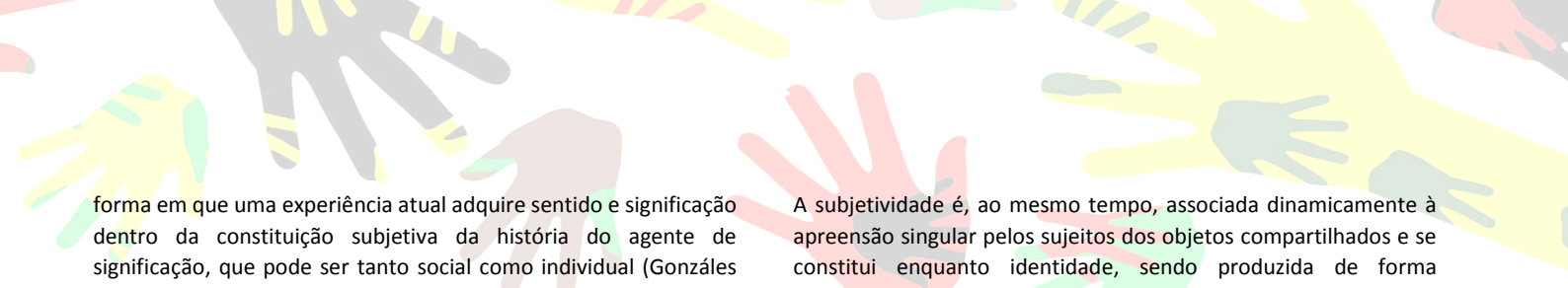
podem ser compreendidos a partir de uma teia de significados criados pelo próprio homem. Em meio a um contexto de particularidades histórico-culturais, esses sujeitos vêm habitando o Brasil, permeados por um imaginário social que remete aos tempos de escravidão com histórias de resistência e luta.

Cultura, identidade e subjetividade

A cultura é o que nos faz e nos torna o que somos ao crescermos em um determinado ambiente. Trata-se da forma autêntica e local de cada povo se constituir e resistir à força globalizante que busca homogeneizar as diferenças. A proposição comum a muitos estudos sobre esse tema é a de que cada cultura consiste em um universo simbólico em si mesmo, de cada povo, organizado socialmente de maneira coerente e limitada. Dessa maneira, haveria padrões discretos de comportamentos, cognição e valores compartilhados entre os membros componentes de cada grupo em contraste com os membros de outros grupos (Mathews, 2002).

A cultura deve ser compreendida como campo simbólico, por possibilitar aos sujeitos uma complexa rede de relações sociais capaz de significações por meio de símbolos, signos, práticas e valores. Nesse contexto, as comunidades passam a ser compreendidas a partir de suas singularidades, individualidades próprias e estruturas específicas. A cultura é percebida, portanto, como um sistema de códigos que comunicam o sentido das regras a fim de orientar as relações sociais. Dessa forma, é definida como a totalidade de reações subjetivas e sociais que caracterizam a conduta dos indivíduos componentes de um grupo, coletiva e individualmente, em relação ao seu ambiente natural, a outros grupos, a membros do mesmo grupo e de cada indivíduo consigo mesmo.

Por sua vez, a identidade pode ser entendida como o produto da ação do próprio indivíduo e da sociedade, de tal maneira que se forme na confluência de forças sociais que operam sobre o indivíduo e na qual ele próprio atua e constrói a si mesmo (Baró, 1989, citado por González Rey, 2003). A subjetividade, por outro lado, apresenta-se como um sistema complexo, produzido de forma simultânea no nível individual e social, independentemente de que em ambos os momentos de sua produção reconheçamos sua gênese histórica-social. Nesse sentido, deve ser associada não somente às experiências atuais de sujeito ou instância social, mas à



forma em que uma experiência atual adquire sentido e significação dentro da constituição subjetiva da história do agente de significação, que pode ser tanto social como individual (González Rey, 2003).

A subjetividade é um conceito que busca explicar como o indivíduo produz e organiza sentidos e significados subjetivos, que operam no nível social. Desse modo, busca-se compreender os processos a partir de uma perspectiva sistêmica e articulada com a realidade em seus diversos níveis, tanto individual como social, em um diálogo permanente. Os indivíduos, ao fazerem parte de um grupo e reconhecerem-se nele, mesmo diferentes entre si e carregando um sentimento de singularidade que os constitui subjetivamente, compartilham uma identidade com outros indivíduos, o que revela uma teia de intrincada complexidade (Deschamps & Moliner, 2009).

O sujeito se constitui diante de uma rede de informações complexas e zonas de sentido que operam simultaneamente e transitam entre identificações e metamorfoses. A instância social é uma configuração geradora de sentidos que são produzidos a partir da experiência do sujeito, e atua como produtora de sentido a partir da história do sujeito e de seu sistema de relações. A dialética do sujeito se expressa na maneira simultânea de representar-se singularmente e enquanto ser social. Assim, é imbuído de um caráter complexo em que os sujeitos estão implicados em uma relação recursiva plurideterminada e simultaneamente manifesta pela ação do outro (González Rey, 2003).

A identidade entrelaça o sujeito ao contexto no qual está inserido, em que alinha sentimentos subjetivos a lugares objetivos que ocupa nas relações sociais e culturais. Dessa forma, nos projetamos em nossas identidades culturais, ao mesmo tempo em que absorvemos seus significados e valores, tornando-os parte de nós mesmos (Hall, 2000). A identidade seria, portanto, algo que se move em direção às diferentes representações a que somos interpelados pelos sistemas culturais. A dimensão social da identidade pode ser compreendida como um posicionamento coletivo, em que estão compreendidas as dimensões pessoais de cada sujeito no grupo. O posicionamento coletivo refere-se, então, à noção do "nós-mesmos" de acordo com o contexto social, histórico e cultural, contendo as afirmações e negações, como o que somos e o que não somos, de forma dinâmica ao longo do tempo. Por sua vez, a dimensão pessoal da identidade pode ser compreendida como uma noção psíquica do "si-mesmo", de tal forma que se encontrem nela as afirmações e negações sobre a identidade do sujeito, o que se é e o que não se é. Podemos supor, também, que essas observações de si cambiam e interagem com o contexto histórico-social onde o sujeito se insere ao longo do tempo.

Nesse sentido, podemos compreender os conceitos de identidade, subjetividade e cultura atrelados aos de alteridade, em que características de indivíduos ou grupos específicos se definem em oposição aos que não possuem tais características (Cassab, 2004). A constituição da identidade se dá por um grupo de indivíduos ao compartilharem significados e objetos simbólicos como língua, história, religião, interesses, gostos e cultura, em oposição aos que não partilham e se colocam, portanto, no lugar de alteridade.

A subjetividade é, ao mesmo tempo, associada dinamicamente à apreensão singular pelos sujeitos dos objetos compartilhados e se constitui enquanto identidade, sendo produzida de forma discursiva e dialógica. Portanto, é notório o enfraquecimento da linha divisória entre social e psíquico ou entre exterior e interior, ao levarmos em consideração a cultura. Contudo, devemos pensar que as identificações são construídas pelas relações sociais através da representação, como resultado de identificações e posicionamentos entre os discursos culturais (exteriores) e nossos posicionamentos em relação a tais.

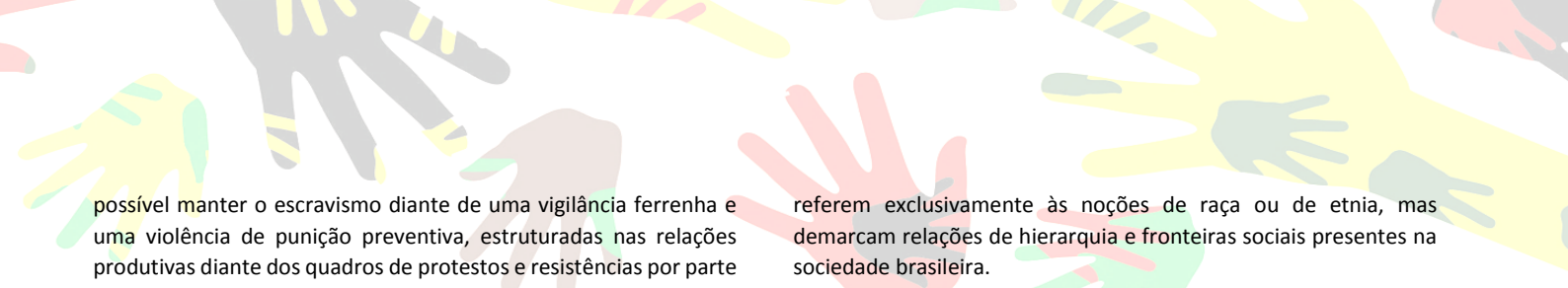
Assim, o conceito de identidade quilombola se dá a partir das representações e interpelações nas quais os sujeitos em questão estão inseridos, e a partir de suas identificações com valores e significados construídos socialmente. O posicionamento coletivo diante desse contexto histórico-cultural ocorre pelo reconhecimento dos sujeitos enquanto grupo, por partilharem histórias, valores e costumes que os remetem a um passado comum e, portanto, a uma identidade compartilhada. A subjetividade quilombola, por sua vez, compreendida por meio de sentido e significação atribuídos, nos remete a discursos e narrativas sobre a história do grupo, sendo construída por representações e relações sociais.

A análise histórico-cultural proposta baseia-se na interpretação da cultura quilombola, com suas particularidades e singularidades inerentes ao contexto em questão. A cultura, compreendida como uma construção de significados criados pelos sujeitos imprime autenticidade ao universo simbólico analisado, e nos permite perceber a lógica social envolvida. Assim, em busca de um caminho possível para compreender a cultura quilombola, deve-se partir do imaginário social construído por seus sujeitos, que nos remete a um passado comum de escravidão, lutas, fugas e constituição de quilombos.

Quilombos, constituição e relações com a terra

O Brasil traz em sua história o tráfico e comércio de africanos e africanas vindos de várias partes da África. Foi o país que por último aboliu legalmente a escravidão, e o que mais importou escravos. Cerca de 40% dos africanos escravizados tiveram como destino o Brasil e atualmente 65% da população negra nas Américas é constituída por brasileiros. Os primeiros africanos chegaram ao Brasil em 1554. Foram, portanto, 316 anos de escravidão, o que marca os últimos séculos da história brasileira e representa 63% do tempo desde que os portugueses aqui chegaram até os dias de hoje. Os escravos brasileiros constituíam-se, em sua maioria, por negros africanos e, ainda que existissem índios, estes eram escassos nos trabalhos mais pesados. Os anos de escravidão refletiram, e continuam a refletir, de forma veemente na realidade sócio-econômica-cultural da sociedade brasileira. Os mais de trezentos anos de práticas exploratórias colonialistas imbuíram na memória social brasileira traços e costumes próprios de nossa identidade (Souza, 2008).

Durante o período da escravidão, foram muitos os protestos e insurreições contra essa dominação, em busca pela sobrevivência em um país com costumes diferentes dos oriundos da África. Só foi



possível manter o escravismo diante de uma vigilância ferrenha e uma violência de punição preventiva, estruturadas nas relações produtivas diante dos quadros de protestos e resistências por parte dos escravos (Ribeiro, 2006).

Essa lógica de castigos e repressões era necessária para o funcionamento da ordem escravocrata, pois, caso contrário, o escravo poderia recusar-se a trabalhar e se rebelaria ao cativeiro. Havia legislação, tanto no período colonial como no imperial, que reprimia a tentativa de fuga e rebelião e penalizava os que assim se comportassem. O colonialismo escravista encontrava respaldo em práticas europeias de tempos anteriores, em que era permitido que pessoas fossem consideradas propriedades dos seus senhores (Souza, 2008).

A manifestação típica da insubordinação negra foi o que se convencionou chamar de Quilombo, sendo esta uma forma de sobrevivência e luta contra a escravidão diante das repressões evidenciadas. Inúmeros negros foragidos organizaram-se em localidades distantes o suficiente para resistirem ao sistema escravista imposto, constituindo-se, assim, os quilombos, lugar de refúgio desses negros. Essa era a alternativa possível diante do quadro de escravidão: refugiar-se em local de difícil acesso e manter-se em posição defensiva, lutando para sobreviver (Freitas, 1984).

Em decorrência das punições do sistema repressor, os escravos criaram estratégias de defesa clandestinas e fugas em busca de liberdade. Os quilombos representaram formas de resistência e luta contra a opressão vivenciada por africanos e seus descendentes ao longo da história brasileira, tendo emergido diante de uma situação de confronto e conflito. Tido como elemento que caracterizava a libertação, o quilombo assinalava uma reação à existência desse sistema forçado de trabalho.

A Lei Áurea de 13 de maio de 1888 instituiu formalmente a proibição da escravidão, porém não significou o acesso de negros e negras a direitos ou o fim da segregação desses sujeitos pela sociedade. Ao contrário disso, os ex-escravos foram expulsos das terras em que viviam (Leite, 2000). Com a Abolição da Escravidão, em 1888, restaram aos escravizados duas possibilidades: fixarem-se nas periferias urbanas, opção escolhida por muitos ex-escravos urbanos, ou refugiarem-se nas comunidades quilombolas, embrenhando-se na mata atrás de refúgio. Esta última opção foi eleita pela maioria daqueles pertencentes à área rural. Houve também casos de escravos abandonados por seus senhores e que se organizaram em comunidades para buscar sobrevivência. Consequentemente, os que buscaram refúgio nas áreas rurais, acabaram por se isolar em comunidades quilombolas distantes das cidades, tendo como justificativa o medo de que a Lei Áurea viesse a ser revogada e que o sistema escravocrata retornasse ao país (Barreto, 2006).

A existência dos quilombos evidencia a ideia de que a escravidão ocorreu a partir de relações violentas e hostis. Além disso, a distribuição dos escravizados e o tráfico se deram em grandes proporções em nosso território, o que ressalta a relevância da escravidão para a constituição e formação histórico-cultural da identidade brasileira. Esses aspectos, nem sempre visíveis, são relativos à história e à trajetória de inúmeros indivíduos, e não se

referem exclusivamente às noções de raça ou de etnia, mas demarcam relações de hierarquia e fronteiras sociais presentes na sociedade brasileira.

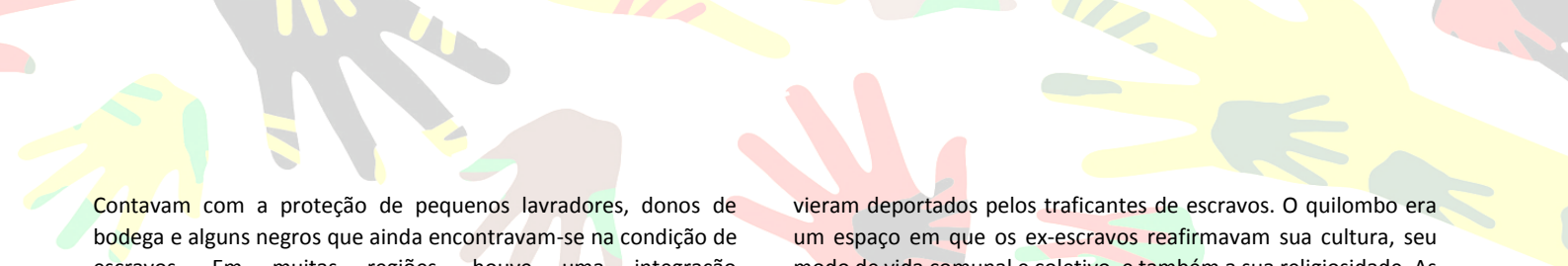
Há registros de que a palavra quilombo foi trazida para o Brasil e a toda a América por negros africanos escravizados, assumindo sentidos diversos em épocas e regiões diferentes. Esse vocábulo, juntamente com seu conteúdo militar e sociopolítico, remete-se a povos africanos de línguas *bantu*, como os *Imbangala*, os *Mbundu*, os *Kongo*, os *Ovimbundue* e os *Lunda*, apesar de ser originariamente da língua *umbundu*. A palavra quilombo possui uma conotação que envolve migrações, alianças e guerras em que homens, membros que não se distinguem por filiação ou linhagem, eram submetidos aos rituais de iniciação. Esses rituais os retiravam da proteção de suas linhagens e os integravam em uma organização como co-guerreiros e super-homens imunes às armas de seus inimigos (Calheiros & Stadtler, 2010).

No Brasil, os quilombos, tidos como núcleos paralelos de poder, organização social e produção de subsistência, eram considerados a expressão mais radical de ruptura com o sistema latifundiário e escravista, e tinham como emblema principal o Quilombo de Palmares. Foram descritos pela legislação da época, com elementos como: fuga, autoconsumo, moradia precária, número mínimo de pessoas, isolamento geográfico e proximidade de uma natureza selvagem que não era considerada como civilização. A resistência e luta contra o sistema colonialista escravocrata que os oprimia colocava os negros em uma posição ativa diante do contexto em que estavam inseridos (Miranda, 2012).

Apesar da repressão e do empenho do Estado para conter a oposição ao sistema escravista, a resistência se manteve e pôde ser observada em diversos locais onde havia escravidão. Nos morros, chapadas e serras, próximos a engenhos e fábricas de alimentos, os quilombolas abriam suas estradas avançando fronteiras em áreas de plantações e pastagens. Nas inúmeras e diferentes regiões brasileiras, esses ex-escravos criavam estratégias para adaptarem-se e formarem suas comunidades, predominantemente constituídas por negros. No entanto, também foi constituída uma mescla de etnias com brancos e indígenas. Viviam preponderantemente de atividades agrícolas, extrativismo e garimpagem, mas possuíam também relações comerciais com a sociedade que os rodeava (Souza, 2008).

A historiografia aponta a diversidade na formação das referidas comunidades, e a ligação com um universo simbólico permeado por fugas e lutas. O difícil acesso a seus territórios é uma característica fundamental, pois, ao embrenharem-se nas matas e nas serras, dificultavam a entrada das incursões de caçadores de escravos, milícias ou quaisquer outros que viessem os privar da custosa liberdade. Acidentes geográficos naturais das localidades, formações rochosas íngremes, rios intransponíveis ou abismos foram usados como barreiras ou obstáculos que dificultavam a aproximação e visualização do perseguidor, além de propiciar tempo para possíveis fugas.

Muitas comunidades quilombolas buscavam estabelecer relações econômicas com outras comunidades vizinhas e, para isso, procuravam constituir-se em regiões próximas a locais onde pudessem realizar trocas mercantis, mesmo que clandestinas.



Contavam com a proteção de pequenos lavradores, donos de bodega e alguns negros que ainda encontravam-se na condição de escravos. Em muitas regiões, houve uma integração socioeconômica envolvendo as práticas camponesas dos ex-escravos e dos que ainda permaneciam nessa condição, diante da parcela de terra e tempo destinados pelos senhores. O cultivo de pequenas roças e o acesso a um comércio informal foram a base da construção da economia quilombola, tipicamente camponesa e compartilhada por comerciantes, lavradores, escravizados e libertos (Souza, 2008).

Os quilombos reafirmavam uma ruptura com a lógica vigente na escravidão, quando os negros ex-escravos se apossavam de pequenos pedaços de terra. A legislação da época excluía qualquer possibilidade de aquisição de terra que não fosse pela compra. Mesmo diante desses impedimentos legais, os negros quilombolas tomavam posse de pedaços de terras e estabeleciam moradia e trabalho. Dessa forma, revogavam, por meio da luta, a legislação imposta pela classe dominante e colonizadora, que os excluía da condição de possuidores de terra (Rocha, 1998).

A Lei das Terras de 1850 buscou instituir a noção de propriedade privada da terra e excluiu outras formas de usufruto, ditas coletivas, comum entre os indígenas e os quilombolas. O simples ato de gozar de um espaço para viver foi transformado em ato de luta e guerra. Os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que haviam escolhido para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou herdada dos antigos senhores através de testamento lavrado em cartório, pois a referida lei excluía a possibilidade de aquisição de terra que não se desse por compra (Leite, 2000).

Atualmente, há registros de comunidades que, mesmo tendo documentos comprobatórios da posse da terra, sofrem expropriações de seus territórios, devido a pressões de fazendeiros residentes em regiões vizinhas ou grileiros interessados no valor desses territórios. O registro de posse, não sendo um registro formal de propriedade de terra, não garante a propriedade às famílias habitantes das regiões por inúmeras gerações. Essa realidade nos remete a esse passado de exclusão e à antiga Lei das Terras, que alijava esses sujeitos dos direitos de possuir a terra. Mesmo quando herdada e com testamentos lavrados em cartório, os negros eram expulsos e removidos de seus territórios, fato similar ao contexto atual das comunidades quilombolas nas diversas regiões do território brasileiro.

A questão territorial, ao remeter os quilombolas a um passado de luta, os faz reviver memórias e sentimentos relatados por seus antepassados e reafirma uma situação de instabilidade e injustiça, comum desde o passado desses sujeitos. Em momentos anteriores, ligados às narrativas do período da escravidão e à constituição dos quilombos, em que era comum a exclusão dos ex-escravos do direito de posse da terra, esses indivíduos buscaram isolamento como estratégia para reafirmar seus valores e cultura de origem africana.

A existência de quilombos como espaço de convivência livre para os escravizados possibilitava o encontro com outros sujeitos na mesma condição e com raízes culturais próximas, mesmo não que não fossem originariamente da mesma região da África, de onde

vieram deportados pelos traficantes de escravos. O quilombo era um espaço em que os ex-escravos reafirmavam sua cultura, seu modo de vida comunal e coletivo, e também a sua religiosidade. As relações próximas, propiciadas pela vida no quilombo, reafirmavam suas identidades pelo compartilhamento de símbolos, valores e costumes comuns. A possibilidade de assumir sua identidade permitia ao indivíduo colocar-se de forma diferente perante a sociedade, em uma posição ativa de resistência, luta e discordância com o tratamento de submissão e exclusão imposto aos escravos.

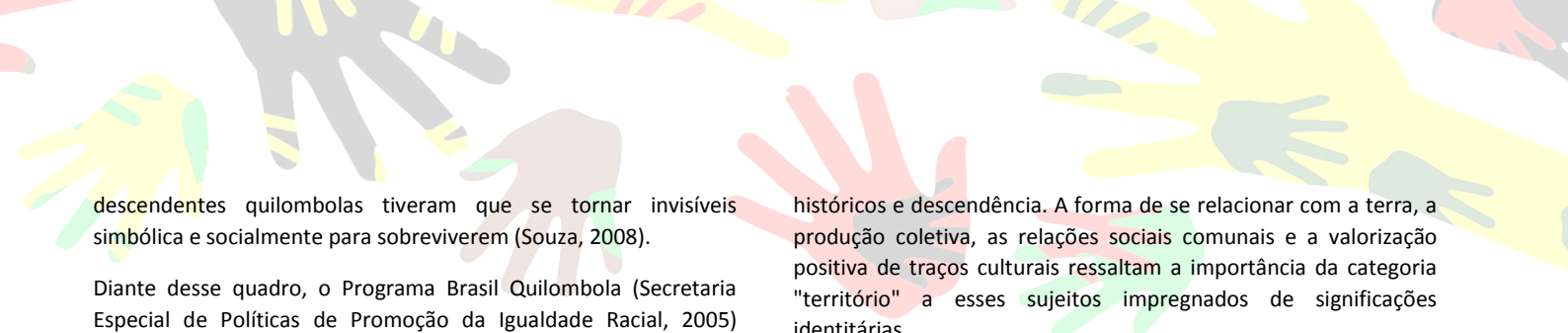
Quilombolas na atualidade e o imaginário social

As comunidades quilombolas no Brasil, atualmente, são múltiplas e variadas e se encontram distribuídas em todo o território nacional. Há comunidades que se localizam no campo e outras na cidade, e se constituem por meio de fortes laços de parentesco e herança familiar. Os quilombos, desde Palmares, no passado, até as comunidades quilombolas na atualidade, afirmam a luta pela liberdade. Podem ser entendidos também como uma forma de instituição, que demonstra a rebeldia e a tenacidade do povo africano e afrodescendente na luta contra a opressão. Apesar da predominância de negros, os quilombos se constituem como espaços interétnicos habitados por indígenas e até por brancos em situações de extrema pobreza e exclusão (Freitas, 1984).

A fuga e a memória da escravidão estão presentes em muitas narrativas dessas comunidades (Moura, 1997). Além do imaginário dos quilombolas em relação a essas lutas e fugas, encontramos outras narrativas de comunidades constituídas por terras doadas e pela ocupação de terras desabitadas, sem ligações diretas com esses elementos. Existem registros de comunidades que se formaram a partir de aglomerados de pequenas propriedades de negros libertos e produziam o modelo de agricultura de subsistência. Segundo Moura (1997), a maioria dos quilombos apresentava esse tipo de agricultura e era uma comunidade que valorizava tradições culturais de antepassados, o que permanece até os dias atuais, em que essas tradições são recriadas.

Elementos como a territorialidade, as relações sociais comunitárias e a formação econômica e social imprimem nessas comunidades características específicas e uma identificação étnica própria. Para os quilombolas, pensar em território é considerar um pedaço de terra para usufruto coletivo, como uma necessidade cultural e política de se distinguirem, de se diferenciarem de outras comunidades e decidirem seu destino próprio. Os territórios que habitam são tidos como tradicionais, ou seja, são espaços indispensáveis para a reprodução econômica, social e cultural da comunidade, sendo utilizados de forma permanente ou temporária (Decreto n. 6.040, 2007).

A invisibilidade é outra dimensão fundamental para a compreensão do contexto das comunidades quilombolas no período pós-abolição, pois, no imaginário nacional, o conceito de quilombo teria desaparecido com a abolição da escravidão. A justificativa para isso é que só haveria quilombos e resistência ao escravismo durante a sua vigência, não se justificando quando a lógica produtiva passou a ser outra. Em decorrência disso, as comunidades negras



descendentes quilombolas tiveram que se tornar invisíveis simbólica e socialmente para sobreviverem (Souza, 2008).

Diante desse quadro, o Programa Brasil Quilombola (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2005) objetivou reverter tal lugar de invisibilidade ao instituir o conceito de comunidades remanescentes de quilombo. Segundo a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), no Programa Brasil Quilombola (2005), esse conceito refere-se

aos indivíduos, agrupados em maior ou menor número, que pertençam ou pertenciam a comunidades, que, portanto, viveram, vivam ou pretendam ter vivido na condição de integrantes delas como repositório das suas tradições, cultura, língua e valores, historicamente relacionados ou culturalmente ligados ao fenômeno sociocultural quilombola. (p. 11)

O Programa Brasil Quilombola, lançado pelo governo federal com o objetivo de consolidar políticas públicas para os quilombolas e constituir uma Agenda Social Quilombola, caracteriza essas comunidades pelo "uso comum de suas terras concebidas como um espaço coletivo e indivisível, ocupado e explorado por meio de regras consensuais aos grupos familiares e cujas relações são permeadas por solidariedade e ajuda mútua" (p.11). A identidade desse grupo se define pelo imaginário social construído a partir de vivências e valores compartilhados. Trata-se de uma referência histórico-cultural comum e compartilhada por meio de versões e experiências de uma trajetória, e de sua continuidade enquanto grupo (SEPPIR, 2005).

O termo quilombola induz a estereótipos que indicam quilombos e comunidades do passado que, supostamente, tenham desaparecido depois da abolição da escravidão em 1888, ou ainda a comunidades que possuam uma africanidade intocada. Porém, esse termo foi reformulado para "remanescentes de quilombos" como uma negociação decorrente das inúmeras maneiras de acesso à terra pela população negra escravizada, incluindo: heranças, doações, fugas e ocupação de terras livres, permanência em terras cultivadas no interior das grandes propriedades e recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado (Miranda, 2012). Discutiremos no próximo tópico as implicações de uma identidade entendida como "remanescente".

Na atualidade, existem definições normativas que definem essas comunidades, como podemos observar no decreto nº 4.887 de 2003:

consideram-se remanescentes das comunidades de quilombos, para fins deste decreto, os grupos étnico-raciais, segundo os critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (Decreto n. 4.887, 2003)

As comunidades remanescentes de quilombos são grupos que passaram a contar com um reconhecimento oficial de sua cultura e identidade, porém continuam em conflitos fundiários e nos remetem a um passado associado às lutas por suas terras. Território negro, mocambos, terras de preto, entre outras denominações, são acepções que buscam uma definição coerente com a realidade dessas comunidades e que ultrapassam a definição de quilombos

históricos e descendência. A forma de se relacionar com a terra, a produção coletiva, as relações sociais comunitárias e a valorização positiva de traços culturais ressaltam a importância da categoria "território" a esses sujeitos impregnados de significações identitárias.

Além disso, o estigma da invisibilidade, atribuído a um passado histórico em que era necessário esconder-se para continuar existindo diante de um sistema colonialista opressor, é questionado na atualidade, pois essas comunidades tiveram que se tornar visíveis para reivindicar seus direitos perante o Estado. Direito como a posse da terra, o que faz da luta pela garantia dos territórios a principal bandeira do movimento quilombola da atualidade. Assim, os remanescentes de quilombos têm enfrentado inúmeras questões perante a sociedade, e pressionado o Estado por espaços nas políticas públicas (Miranda, 2012).

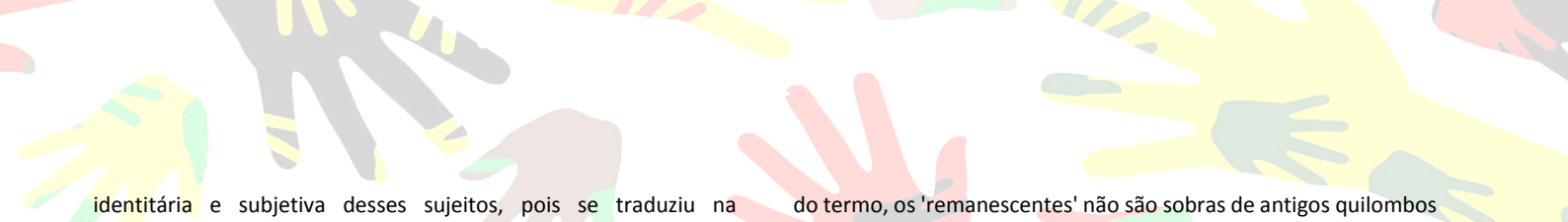
Atualmente, essas comunidades sofrem com a falta de infraestrutura como: escola, saneamento básico, estradas asfaltadas, transporte público, etc. Pelo fato de a maioria ser constituída por agricultores, sofrem com invasões de grileiros e com incipientes financiamentos, pois muitos não possuem títulos de suas terras. Tem-se registro da existência de comunidades quilombolas em áreas devolutas, de preservação permanente, da Marinha, terras de particulares, entre outras. No Brasil, no ano de 2005, havia o registro de 2.228 comunidades remanescentes de quilombo, sendo a Bahia, Maranhão, Pará e Minas Gerais os estados com o maior número de registros (Barreto, 2006).

A importância do território, a forma comunal de se relacionar com a terra, a produção coletiva, a religiosidade, entre outras características, são elementos que participam da construção da identidade quilombola, ao mesmo tempo em que ressaltam o imaginário social dos sujeitos sobre sua cultura e possibilitam significações identitárias entre os membros do grupo. As dificuldades a que estão sujeitos, diante de insuficientes políticas públicas, os remetem ao passado de exclusão e omissão dos direitos que possuem, e que perdura até os dias atuais. Além disso, os quilombolas são tratados, em muitos casos, de maneira depreciativa e desqualificados do direito de posse do território que habitam devido a interesses de posseiros, grileiros ou fazendeiros sobre suas terras.

Identidade e cultura quilombola hoje

Como resposta ao tratamento hostil e violento empregado aos escravos, os quilombos, ressaltam a escravidão na constituição e formação da identidade dos quilombolas, da representação de suas culturas e da introjeção de aspectos pertinentes à subjetividade desses indivíduos. Da mesma forma, aspectos relativos ao contexto histórico-cultural dessa época foram relevantes para a formação social, demarcando relações de hierarquia e fronteiras sociais presentes na sociedade brasileira.

Pode-se dizer que, no Brasil, assim como em outros países que sofreram com a colonização, ocorreu um epistemicídio dos saberes de povos não-brancos, pois estes foram tidos como primitivos, ignorantes, supersticiosos e relegados ao esquecimento. Esse ataque aos saberes se refletiu, igualmente, na constituição



identitária e subjetiva desses sujeitos, pois se traduziu na internalização, pelo não-branco, da superioridade da civilização branca. Tal condição o fez, em grande medida, aceitar e até mesmo desejar possuir e internalizar tais valores— tidos como inquestionavelmente corretos— concomitante a uma negação de si como não-branco, como possuidor de outra cultura.

No entanto, práticas de resistência podem ser observadas. Os quilombos existentes ainda hoje no Brasil configuram-se como tentativas de não absorção da identidade hegemônica. Assim como no passado colonial, a identidade quilombola se constrói, ainda atualmente, como uma identidade de luta e resistência: antes, contra a captura e a escravização; hoje, contra a invisibilidade e a negação da existência desses sujeitos enquanto quilombolas.

A identidade, compreendida como resultado da confluência de forças sociais que operam sobre o indivíduo e na qual ele próprio se constrói, pode ser entendida como produto de sua ação ou, ainda, da sociedade. A assunção de uma identidade permite ao indivíduo colocar-se de forma diferente perante a sociedade, individualmente ou como grupo. Nessa esfera, é essencial a possibilidade de ser diferente de outros setores da sociedade. Denominar-se ou reconhecer-se como quilombola resulta de uma identidade construída socialmente, em um contexto que demarca relações de poder e em que resistem a uma posição estigmatizada, desde a escravidão até a atualidade (Calheiros & Stadtler, 2010).

Tida como social, a subjetividade é produzida de forma simultânea no nível individual e social, com o reconhecimento da gênese histórico-social no momento de sua produção. Assim, ao considerarmos a subjetividade dos quilombolas, devemos compreendê-la não somente associada às experiências atuais do sujeito, mas como adquirindo sentido e significação dentro da constituição subjetiva da história do agente de significação. Ou seja, adquire sentido ao longo da história e por meio da transmissão de conteúdos, de forma simbólica e ao longo de gerações, por relatos de feitos heróicos, lutas, músicas, dentre outros. Os sujeitos, no caso, os quilombolas, ao denominarem-se como um grupo, e ao se reconhecerem como tal, compartilham valores, crenças e, acima de tudo, uma identidade com outros indivíduos, constituindo-se e reconhecendo-se como tal, simultaneamente.

Nesse sentido, a expressão "remanescentes de quilombos", cunhada nos documentos jurídicos brasileiros, traz a dubiedade que permeia a identidade desses povos nos dias de hoje. Ligados ao passado, em um presente que frequentemente os invisibiliza, os quilombolas agonizam entre uma identidade histórica, que os constitui socialmente e os permeia de sentidos e símbolos, e uma ameaça à própria existência enquanto quilombolas. Ao serem constituídos no universo hegemônico como "remanescentes", correm o risco de serem destituídos de uma identidade social. Tal imposição já foi igualmente colocada sobre indígenas quando, nas décadas de 1930 e 1940, eram nomeados como "remanescentes indígenas". Os "primeiros acadêmicos ao se dedicarem à temática indígena procuravam naquelas comunidades apenas os traços de suas supostas culturas ancestrais" (Arruti, 1997, p. 12).

Assim, corre-se o risco tanto de engessar a identidade social do grupo, quanto de determinar sua trajetória. Nesse sentido, Arruti (1997) chama a atenção para o fato de que: "Apesar das exigências

do termo, os 'remanescentes' não são sobras de antigos quilombos prontos para serem identificados como tais, presos aos fatos do passado por uma continuidade evidente e prontamente resgatada na 'memória coletiva' do grupo" (p.23). Tal pensamento nos remete à complexidade inerente à constituição identitária.

Os quilombos, constituídos a partir das mais diversas formas de reação à dominação instituída pelo processo colonial escravista, e abrangendo práticas e experiências amplas, carregam sentidos e desdobram-se com eles (Leite, 2008). Podem ser compreendidos como instâncias sociais e, portanto, como geradores de sentidos produzidos a partir da experiência de sujeitos, de sua história e de seu sistema de relações, e como posicionamentos coletivos. Esse posicionamento se refere à noção do grupo relativo ao contexto social, histórico e cultural a que pertencem, interagindo e mudando ao longo do tempo conforme a complexidade de cada momento.

Por outro lado, a identidade coletiva não deve ser entendida como uma anulação do sujeito que, destituído da possibilidade de uma identidade individual, é absorvido pelo grupo. A identidade é um fenômeno marcado pela fluidez e pela flexibilidade. É importante, portanto, que quilombolas tenham espaço simbólico e subjetivo para transitarem entre uma identidade que remonta ao passado, mas que também se projeta sobre um futuro.

Em outras palavras, as dimensões social e pessoal da identidade convivem de maneira dinâmica, devido ao fato de a constituição do sujeito ocorrer em determinado contexto social, cultural e político, sendo modificada e modificando-o simultaneamente. O ato de identificar-se e de compartilhar com um grupo determinado conjunto simbólico envolve a percepção dos indivíduos enquanto sujeitos no mundo e na relação afetiva com ele. Sendo assim, o sujeito atua sobre esse mundo e o altera com sua marca singular (Ciampa, 1983).

A compreensão da identidade parte do entrelaçamento da estrutura ao sujeito, em que são relacionados sentimentos subjetivos e lugares objetivos ocupados nas relações sociais e culturais. Compreendida como o posicionamento subjetivo eleito em relação a uma realidade histórica e social, a identidade se dá pelo sentimento de pertença do sujeito, ao compartilhar conteúdos simbólico-afetivos com outros, definindo-se, portanto, como um grupo. Esse posicionamento assinala o caráter ativo do sujeito e de uma subjetividade dinâmica que é, ao mesmo tempo, dependente de fatores situacionais, históricos e sociais para se constituir enquanto identidade.

Portanto, também na cultura quilombola, os conteúdos simbólico-afetivos emergem dentro de maneira distinta para cada indivíduo, a partir de experiências sociais e pessoais, sendo carregados de valor e afeto. Os significados são construídos socialmente, e por serem simbólicos se constituem enquanto elementos culturais. Dessa forma, podemos nos referir a representações, crenças, valores, memórias e, ainda, à língua, à religião, história, festas públicas, datas comemorativas, etc. Diante disso, devemos ressaltar que pertencer a um grupo depende do compartilhamento desses conteúdos, de forma idiossincrática e individual, uma vez que a percepção depende do entendimento subjetivo, das afinidades e semelhanças de cada sujeito. Ainda assim, vale dizer

que é por meio da interação dialética com o contexto cultural e histórico que se constroem tais conteúdos.

Assim, junto com a proteção jurídica e política, surgem também uma série de implicações identitárias para o grupo. A ação de autointitular-se como "remanescente de quilombos" não deixa de entrar na dialética complexa da nomeação que, por um lado, simbolicamente delimita e restringe uma realidade e, por outro, abre novas possibilidades.

Considerações finais

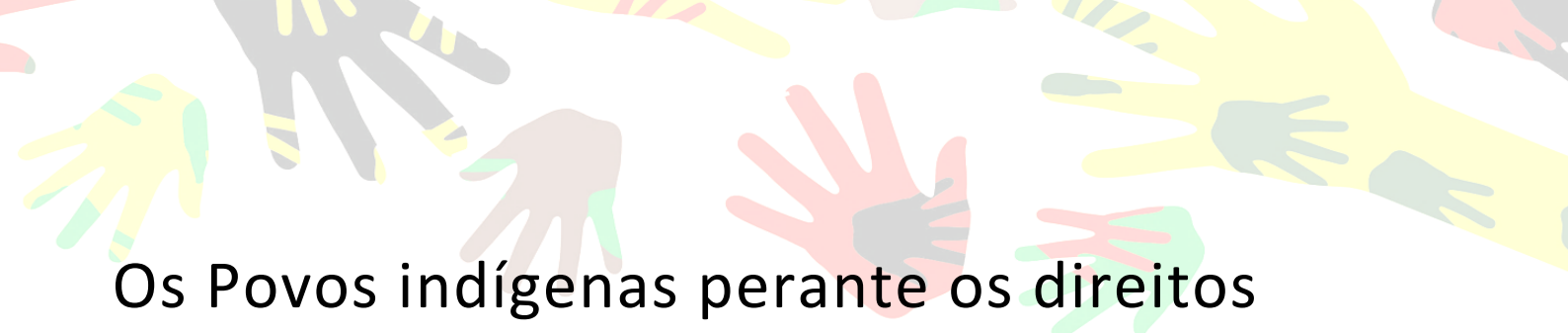
A cultura quilombola, por ser um espaço de trocas e compartilhamento de conteúdos simbólico-afetivos, e por se dar em relação a um contexto social, cultural e político específico, enfatiza as particularidades dos sujeitos que a constituem. É uma instância que preserva elementos culturais carregados de um passado histórico e social e que propicia um posicionamento subjetivo do sujeito ao reconhecer-se nesse passado.

A identificação de pertencimento do indivíduo diante dos valores e conteúdos inerentes à realidade histórico-cultural própria desse contexto incide em sua identidade e possibilita que ele se reconheça enquanto sujeito quilombola, pertencente a um todo maior, à cultura quilombola. Por outro lado, as instâncias políticas devem ser cuidadosas para não engessar as possibilidades identitárias quilombolas, seja por as fixarem a um passado ou por lhes traçar um futuro.

É essencial que a psicologia, tão interessada em questões relativas à identidade e à subjetividade, volte-se também para o estudo de processos de subjetivação não-hegemônicos, como é o caso dos quilombolas. A relação com o passado, o vínculo com o território, as negociações com a sociedade circundante são questões que envolvem a dinâmica de constituição identitária quilombola e que podem lançar luz aos estudos sobre os processos identitários e de subjetivação tão frequentemente restritos aos espaços urbanos e hegemônicos.

Referências

- Arruti, J. M. A. (1997). A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *MANA*, 3(2), 7-38. [Links]
- Barreto, J. N. (2006). Implantação de infra-estrutura habitacional em comunidades tradicionais: o caso da comunidade quilombola Kalunga. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade de Brasília, Brasília, DF. [Links]
- Calheiros, F. P. & Stadtler, H. H. C. (2010). Identidade étnica e poder: os quilombos nas políticas públicas brasileiras. *Revista Katálysis*, 13(1), 133-139. Acesso em 10 de março, 2013, em <http://www.scielo.br/pdf/rk/v13n1/16.pdf> [Links]
- Cassab, L. A. (2004). Subjetividade e pesquisa: expressão de uma identidade. *Katálysis*, 7(2), 181-191. Acesso em 10 de janeiro, 2013, em <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2926111> [Links]
- Ciampa, A. C. (1983). *A estória do Severino e a história da Severina*. São Paulo: Brasiliense. [Links]
- Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003. (2003). Acesso em 10 de setembro, 2012, em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm [Links]
- Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. (2007). Acesso em 08 de janeiro, 2013, em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm [Links]
- Deschamps, J.-C. & Moliner, P. (2009). *A identidade em Psicologia Social*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Freitas, D. (1984). *Palmares—A guerra dos escravos*. Porto Alegre: Mercado Aberto. [Links]
- González-Rey, F. (2003). *Sujeito e subjetividade: uma aproximação histórico-cultural*. São Paulo: Thomson.
- Hall, S. (2000). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A. [Links]
- Leite, I. B. (2000). *O quilombo no Brasil: questões conceituais e normativas*. Florianópolis: NUER/UFSC. [Links]
- Leite, I. B. (2008). O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Revista Estudos Feministas*, 16(3), 965-977. Acesso em 10 de março, 2013, em <http://www.scielo.br/pdf/ref/v16n3/15.pdf> [Links]
- Mathews, G. (2002). *Cultura global e identidade individual: à procura de um lar no supermercado*. Bauru, SP: EDUSC.
- Miranda, S. A. (2012). Educação escolar quilombola em Minas Gerais: entre ausências e emergências. *Revista Brasileira de Educação*, 17(50), 369-383. Acesso em 10 de março, 2013, em <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v17n50/v17n50a07.pdf> [Links]
- Moura, M. G. V. (1997). *Ritmo e ancestralidade na força dos tambores negros: o currículo invisível da festa*. Tese de Doutorado em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo. [Links]
- Ribeiro, D. (2006). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. [Links]
- Rocha, L. M. (1998). *O estado e os índios: Goiás, 1850-1889*. Goiânia, GO: Editora da UFG.
- Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR. (2005). *Programa Brasil Quilombola*. Brasília, DF: Autor. Acesso em 12 de janeiro, 2013, em <http://www.seppir.gov.br/arquivos/pbq.pdf>
- Souza, B. O. (2008). *Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, DF. [Links]



Os Povos indígenas perante os direitos humanos

Vilmar Martins Moura Guarany

Fonte: GUARANY, Vilmar Martins Moura, Os Povos Indígenas Perante os Direitos Humanos – Artigo publicado na Revista do Ministério das Relações Exteriores “DIREITOS HUMANOS: ATUALIZAÇÃO DO DEBATE”. Disponível em: <http://dc.itamaraty.gov.br/imagens-e-textos/DH-Portugues07.pdf>

Inicialmente, convém informar alguns aspectos importantes da realidade dos povos indígenas do Brasil, que sequer eram considerados seres humanos à época do contato com os europeus, em 1500, o que perdurou por vários séculos da história do Brasil.

Realidade esta que só veio a ser alterada com a CF/88, pois a própria legislação indigenista oficial (Lei. 6001/73), ora vigente naquilo que não conflita com a Constituição, considera-os como seres relativamente incapazes para certos atos da vida civil, ao recepcionar o art. 6º, III do Código Civil brasileiro de 1916. Senão, vejamos:

POPULAÇÃO INDÍGENA DO BRASIL

Segundo fontes históricas, quando da chegada dos europeus a população indígena do Brasil chegava a uma quantidade estimada entre 5 a 8 milhões de pessoas. Já por volta de 1970, desta população restavam tão somente cerca de 220 mil indivíduos, o que levou renomados antropólogos a afirmarem que em no máximo 20 anos não existiriam mais índios no Brasil.

Ledo engano, uma vez que o que verificamos é exatamente o contrário, pois a população indígena no Brasil está a crescer a números jamais vistos, conforme dados do IBGE/2002, ao afirmar que a população de índios no Brasil cresceu na última década 138%. É um fato novo, na verdade novíssimo, pois até o mês de março/2002, a Fundação Nacional do Índio oficialmente reconhece os números abaixo indicados:

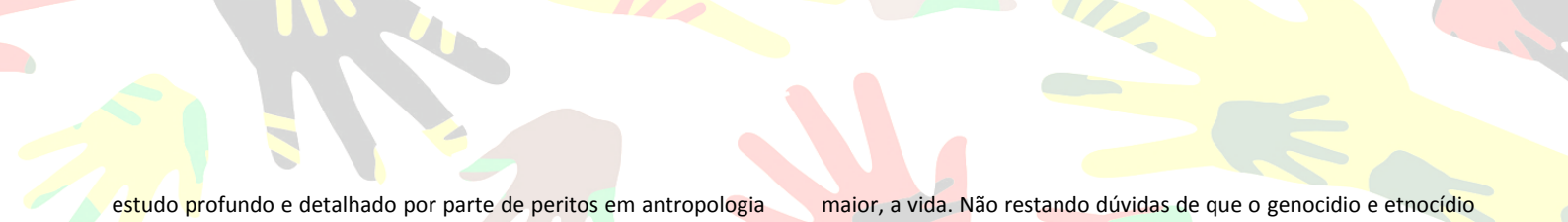
- Que os indígenas do Brasil somam uma população de 360.000 (trezentos e sessenta mil) habitantes;
- Que coexistem cerca de 220 etnias diferentes;
- Que existem cerca de 50 grupos indígenas “isolados”, isto é, sem contato com os não-índios;
- Que são faladas mais de 180 línguas e dialetos indígenas.

Já em relação ao número populacional que habita as cidades, o Conselho Indígena Missionário informa existirem cerca de 180.000 (cento e oitenta mil) indivíduos indígenas. A população indígena, de 360 mil ou 700 mil habitantes, vive em 12% do território nacional. Diante destas informações, podemos perceber que o Brasil é um país pluricultural, plurilingüístico, enfim, nele coexiste a maior sociodiversidade do planeta.

O que dizer a respeito das discrepâncias entre os dados da FUNAI e os agora divulgados pelo IBGE? Em primeiro lugar, podemos

concordar com as afirmações do jurista e expresidente da FUNAI, Carlos Frederico Marés de Sousa Filho¹, quanto ao fato de que os indígenas das Américas eram “invisíveis” perante o Estado, muito embora o jurista fale dessa invisibilidade inserindo-a no contexto de direitos dos ameríndios e não em termos populacionais. Isto porque entendemos que o censo nunca levou em consideração aspectos da sociodiversidade indígena em seu cômputo geral. Até recentemente, os campos a serem preenchidos de identificação para fins do censo continham somente a individualidade branca, negra ou parda, ficando de fora a individualidade indígena. Já agora, nos últimos trabalhos do IBGE, foi incluída a qualificação indígena. Daí a grande perplexidade do último censo ao informar a existência de mais de setecentos indígenas no Brasil. Todavia este número está sendo questionado tanto pela FUNAI quanto por algumas ONGs que militam nas questões indígenas. Questionamentos se dão em razão de ter se levado em conta tão-somente um dos aspectos que caracterizam o fato de um indivíduo ser ou não ser um cidadão indígena, sem se ater ao que textualmente diz o Estatuto do Índio, em seu art. 3º, I – Índio ou Silvícola – É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional. O que equivale a dizer que o indivíduo, ao ser consultado sobre sua identidade cultural, identificou-se como sendo indígena, mas não restou provado se esse indivíduo é identificado por um grupo indígena como sendo parte deste. Também não restou provada a ascendência précolombiana.

Todavia, sem adentrar o mérito da pesquisa do IBGE, pois não somos peritos na área, nota-se o aspecto positivo desse crescimento populacional, como indicado na pesquisa. Positivo porque até pouco tempo muitos indígenas negavam sua origem, temendo sofrer discriminação, preconceitos e outras formas correlatas de discriminação, mesmo apresentando os três aspectos que auferem a indianidade a alguém. E, agora, muitos que talvez não apresentem todas as características se identificam como indígenas. O que nos leva a acreditar que o sentido de ser indígena não é mais o mesmo de outrora, perante os demais nacionais, que os consideravam “cidadãos” de segunda categoria, ou mesmo desalmados. Passando a ser consideradas, sim, pessoas diferentes socioculturalmente, mas também sujeitas à igualdade, ao respeito e à dignidade inerentes aos demais nacionais. Por esta razão, verificamos o aumento no número de pessoas que se auto-identificam bem como identificam toda uma coletividade como sendo indígena, fato que leva a um



estudo profundo e detalhado por parte de peritos em antropologia para atestar a indianidade de alguém ou de uma coletividade. Considerando tratar-se de um texto, e não de um estudo profundo sobre a temática, deixamos de analisar mais detalhadamente tais aspectos, mas, ainda assim, adiante se retornará o tema, quando da exposição acerca da livre determinação.

Após essas considerações, vale enumerar alguns artigos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que consideramos por demais importante aos direitos indígenas. Hei-los, pois:

1. Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos.
2. Todo homem tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.
3. Todo homem tem o direito a uma nacionalidade e a mudá-la segundo a sua vontade.
4. Todo homem tem direito à propriedade, seja individualmente ou em sociedade com outros.
5. Todo homem tem direito de tomar parte no governo do seu país, de ser funcionário público e de votar livremente.

Diz a Declaração que todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. Em

relação a este artigo, já é entendimento comum

que tratar de forma igual os desiguais é cometer injustiça. Entretanto, em relação aos indígenas, é preciso chamar atenção para o fato de que jamais chegaram a serem tratados de forma igual ao restante da população nacional.

O CÓDIGO CIVIL

O Código Civil brasileiro de 1916, até sua revisão, aprovada recentemente, chamava os índios de silvícolas e os considerava relativamente incapazes para certos atos da vida civil, portanto, eram considerados menores, colocados no mesmo nível dos maiores de 16 (dezesesseis) e menores de 21 (vinte e um) anos e dos pródigos. O § único do artigo citado dizia: “Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País”. Do artigo desta lei surgem duas considerações importantes.

Os indígenas, obrigatoriamente, precisavam de alguém que os representasse ou os assistisse em certos atos da vida civil, resultando disto a necessidade da criação, pelo Estado, de um órgão tutor, sendo que em 1910 fora criado o Serviço de Proteção ao Índio – SPI. E, posteriormente, em 1967, fora instituída a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, substituindo o SPI, em decorrência de desgastes e inúmeras acusações acerca de atos praticados contra os interesses indígenas. Podemos acreditar que o legislador, ao impor limites à vida civil, o fez por considerar que os indígenas, por habitarem as selvas, em total ou quase total isolamento da “civilização” do país, desconheciam os valores e códigos convencionais da sociedade envolvente, tornando-se prezas fáceis da esperteza do homem “branco”, que supervaloriza o desenvolvimento econômico, em detrimento das riquezas ético-sociais. E que seriam ludibriados, enganados e espoliados de “seus bens”, principalmente o bem

maior, a vida. Não restando dúvidas de que o genocídio e etnocídio fizeram parte, durante muitos séculos, da realidade de nosso país em sua relação com os negros vindos do continente africano e com as primeiras nações, ditas pré-colombianas. Prova disso é dada por dados históricos os quais revelam que, no Brasil, à época do contato, a população indígena chegava ao patamar de 4 a 8 milhões de habitantes, reduzidos, até os anos setenta, época de grande desenvolvimento no Brasil, a 220.000 (duzentos e vinte mil) indígenas.

Em relação ao etnocídio, trazemos a lume a informação de que, à época do contato com os colonizadores portugueses, eram faladas no Brasil aproximadamente mil línguas indígenas, hoje reduzidas a 180. E, como a língua de um povo é umas das principais características de seu reconhecimento coletivo, quando é imposta outra língua verifica-se o início da desestruturação étnica, levando, na maioria das vezes, à morte de culturas diferenciadas. Desta forma, podemos afirmar que o lado positivo dessa legislação reside em ter sido criada para proteger os povos indígenas, e muitas vezes isso de fato ocorreu, ao se preservar bens e certos atos da vida civil dos indígenas, bem como as vidas de dezenas de grupos indígenas.

CÓDIGO PENAL BRASILEIRO

Já ao considerar a legislação penal que trata dos direitos indígenas, verificamos a presença da “discriminação positiva”, se é que discriminação, sob qualquer aspecto, pode ser considerada positiva, ainda que visando a proteger.

Discriminação esta presente no Código Penal brasileiro, de 1943, o qual, embora não dizendo claramente “silvícola”, inclui o tema no TÍTULO III – Da Imputabilidade Penal, em seu Art. 26, com os termos “É isento de pena o agente que, por doença mental ou desenvolvimento mental incompleto ou retardado, era, ao tempo da ação ou da omissão, inteiramente incapaz de entender o caráter ilícito do fato ou de determina-se de acordo com esse entendimento”. Portanto – procedendo diferentemente do CC, que claramente cita os indígenas, criando um artigo específico para tratar da questão – o Código Penal preferiu seguir outra orientação. Contrariando os preceitos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em que todos nascem livres e iguais em dignidade e direitos, diria que os “silvícolas seriam isentos de pena, por serem advindos de uma diversidade cultural-psicológica diferenciada, e não colocá-los ao lado dos oligofrênicos (idiotas, imbecis e débeis mentais), que apresentam anomalias do desenvolvimento mental incompleto”. Isso porque, como bem disse Pedro Agostinho da Silva², ao analisar os aspectos da imputabilidade indígena, “se tivesse sido acrescentado aos critérios biopsicológicos do Código Penal o critério cultural-psicológico, o indígena seria biopsicologicamente considerado normal, mas potencialmente deficitário quanto às normas nacionais de conduta social, estado verificável caso a caso através de perícia antropológica”.

ESTATUTO DO ÍNDIO– LEI 6001/73

Necessário se faz comentar, ainda que sucintamente, a legislação específica que trata dos direitos indígenas, qual seja, a Lei n.º 6001, de 19 de dezembro de 1973. Em vários aspectos esta Lei ainda pode ser considerada boa ou avançada, por ter sofrido influência de instrumentos internacionais, como a Convenção n.º 107 da OIT, de



1957, no que se refere à Proteção e Integração de Populações Indígenas e Tribais, da própria DUDH, bem como do legislador nacional. Mas, por questão de pertinência da presente exposição, que deve ser sucinta, trataremos apenas do aspecto negativo. Já em seu Art. 1º, verificamos comprovada a similaridade do Estado brasileiro com os demais Estados nacionais, pois que caracterizado como um Estado monista, que não reconhece a diversidade cultural em seu território. De forma que todos têm que serem iguais, sendo os diferentes, portanto, invisíveis, ou pior, devendo se modificar a ponto de se tornarem iguais, devendo falar a língua nacional oficial, ter as mesmas crenças, cultura. No artigo comentado, verificamos que o objetivo, o cerne desta legislação é integrar os índios ou silvícolas, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional. Com este propósito, claramente está a negar a pluriétnicidade do povo brasileiro. Podemos, dessa forma, dizer que o direito pátrio, até esse momento, não reconhece os Direitos Humanos dos Povos Indígenas, por lhes negar a diversidade cultural. Quando chega a tratar das definições de índio ou silvícola e comunidade indígena ou tribal, complementa de forma discriminatória e preconceituosa o artigo 1º suso referido, pois, na conformidade desta lei, é possível haver uma comunidade toda constituída de indivíduos indígenas, sem, portanto, serem consideradas comunidades indígenas, caso estejam integradas a setores da comunhão nacional. Fica claro, portanto, que o objetivo da lei é integrar os indígenas e, quando isto acontecer, estes perderem sua identidade coletiva, deixando portanto de serem indivíduos indígenas e, como consequência, deixando de terem direitos à posse permanente das terras que tradicional e originariamente ocupam. Direito este que, segundo Carlos Frederico Marés de Sousa Filho³, é congênito aos povos indígenas, por lhes pertencer mesmo antes da chegada às estas terras do homem europeu, ou antes da formação do Estado brasileiro.

O mesmo sentido encontramos no Art. 50 da lei em comento, ao tratar da educação indígena. Senão, vejamos: “A educação do índio será orientada para a integração na comunhão nacional mediante processo de gradativa compreensão dos problemas gerais e valores da sociedade nacional, bem como do aproveitamento das suas aptidões individuais”.

DA LIVRE DETERMINAÇÃO

Este aspecto há de ser considerado analisando a DUDH, quando diz que todo homem tem o direito a uma nacionalidade e a mudá-la segundo a sua vontade. Hora, isto vale no Direito Internacional, ao se tratar da soberania dos países, pois quem deve dizer quem é ou não nacional é a própria soberania de cada país, sendo comumente conhecido o sistema *ius sanguinis* e o *ius solis*. No primeiro caso, independentemente do local de nascimento, o que importa é a origem sangüínea, por isso é muito comum ver cidadãos com dupla nacionalidade, como exemplo brasileiros e italianos ao mesmo tempo, sendo que adotam este sistema os países ditos antigos, como Inglaterra, Itália, França, entre outros. No segundo caso, o contrário se verifica, levando-se em consideração o local de nascimento e não a origem sangüínea. Quer dizer, basta nascer, em regra geral, em determinado solo que já se é considerando nacional, como exemplo citamos o Brasil.

É justo que assim seja: cada povo deve determinar quem são os seus. Mas, no caso dos povos indígenas não é assim, uma vez que quem

geralmente determina é a legislação nacional, como no caso do Brasil, no Estatuto do Índio, em seu Art. 3º e incisos. Como razão disso verificamos, em nível internacional, a demanda indígena em se livre determinarem, aspirações que podem se vistas na proposta da Declaração Americana dos Povos Indígenas (grifamos). Essa discussão gerou muita polêmica na última Sessão Especial do GT da OEA, ocorrida entre 11 e 15 de março do corrente em Washington - DC, pois vários países temem que o termo livre determinação possa gerar aspirações no direito internacional. No ano anterior, o termo Povos Indígenas fora razão de maior polêmica, pelo mesmo motivo. Pois, justificam tais países, reunindo os conceitos POVOS, TERRITÓRIO, SOBERANIA, entende-se livre determinação, ficando-se na eminência de se criar um Estado ou vários Estados soberanos.

Todavia não é esse o entendimento nem a aspiração da maioria absoluta dos indígenas das Américas, salvo raríssimas exceções. No entendimento indígena predominante, querem ser reconhecidos como Povos por terem uma origem comum, língua comum, crenças, costumes, tradições, enfim, uma cosmovisão comum. Querem ter suas terras reconhecidas como territórios, considerando habitá-las desde tempos imemoriais. Em relação à livre determinação, refere-se aos direitos e aspirações de viverem e serem reconhecidos como sociedades diferenciadas, como está preceituado em nossa Constituição Federal, art. 231, quando “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam...(omissis)...”, somando-se a isto o direito de desenvolver sua economia, política, exploração sustentável de suas riquezas, inclusive o direito de se reconhecerem e serem reconhecidos como indivíduos indígenas pelos Estados – não cabendo aos Estados dizer se são ou não indígenas. Nesses três aspectos considerados, os Povos Indígenas das Américas têm dito e reafirmado que não querem constituir Estados nacionais soberanos, e sim viver a exercer sua livre determinação dentro de seus estados nacionais, sentindo-se parte da nação e orgulhosos de serem brasileiros, argentinos, norte-americanos, sem contudo desejarem se tornar independentes de seus respectivos países.

Todo homem tem direito à propriedade, seja individualmente ou em sociedade com outros. Trata-se este do tema de maior importância para os povos indígenas das Américas, não sendo diferente o pensar indígena brasileiro sobre o assunto. Terra, para os índios, tem significado diverso do que tem para os não-indígenas, pois para estes significa propriedade, geralmente particular, acúmulo de riqueza, como qualquer outro bem comerciável. Já para os povos indígenas significa “mãe-Terra”, pois entendem depender dela para sua sobrevivência individual e coletiva, pois nela é exercido seu completo *modus vivendus*, nela reconhecem seu habitat, onde é vivida coletivamente sua cultura em sentido pleno, reproduzindo-se dia-a-dia, sua espiritualidade, conserva-se a língua materna, como bem diz nossa Constituição, vivendo sua organização social, praticando seus usos, costumes, crenças e tradições, em perfeita harmonia com a natureza, explorando-a simplesmente para a subsistência do grupo, e não a explorando comercialmente, pois ali estão enterrados seus antepassados, aguardando-os até o momento oportuno, em suas montanhas, cavernas, rios e cachoeiras. As terras foram, e são, por tempo imemorial, usadas para ritos e cerimônias, tão necessários para a manutenção de suas identidades culturais. Por isso não podem estas sagradas terras serem vendidas, trocadas,



ou de qualquer forma alienadas, pois não pertencem ao grupo social indígena, e sim o contrário.

Em face dessas considerações, é oportuno demonstrar outra realidade: que o contato tem obrigado vários povos indígenas a passarem a explorar suas riquezas economicamente, ainda que de forma sustentável, com todo respeito à natureza, por motivos outrora externos, mas que agora fazem parte da realidade de muitas comunidades indígenas. Cita-se com exemplo o fato de que as terras indígenas diariamente têm sido invadidas por terceiros, para explorarem suas riquezas, como o faz a exploração mineral, madeireira, pesqueira e de toda a sua fauna. Resultando disso, em muitos lugares, a fuga de grupos indígenas, que têm perdido seus territórios, passando a viver em verdadeiros confinamentos, como os Guarani de São Paulo, ou os Guarani/Kaiowá de Mato Grosso do Sul, como os da Terra Indígena de Dourados, onde sobrevivem 9.000 (nove mil) indígenas, de três grupos diferentes – Kaiowá, Guarani e Terena – em 3.000 (três mil) hectares de terra. Onde não há mais riquezas florestal, mineral e animal. Há outras áreas que ainda mantêm conservada grande parte de suas riquezas, todavia, aprenderam forçosamente a adquirir hábitos estranhos, como adotar vestimentas, utilizar produtos industrializados, bem como valores estranhos aos seus. Além disso, em muitas terras, por serem próximas a vilas e pequenas ou grandes cidades, os indígenas viram-se forçados a se tornarem força de trabalho, ou, em muitos casos, estão desempregados. E, imperrando sua realidade, encontram a lei indigenista e a ambiental. A primeira não lhes permitindo obter financiamento para trabalharem a agropecuária, pois falta-lhes a titularidade das terras, as quais não podem servir de garantia, pois, como dita o art. 20, inciso XI, da CF/88, a terra tradicional indígena é propriedade da UNIÃO. Por outro lado, não lhes são oferecidas alternativas de subsistência, como por exemplo a criação de fundo específico para a exploração sui generis da terra indígena.

A segunda, ou seja, a legislação ambiental, os proíbe, muitas vezes, até mesmo de pescar, caçar, usar a madeira para queima ou construção de suas ocas. Quando permite, a burocracia é grande, ou existe a má vontade de alguns servidores públicos em orientá-los acerca de atividades que não agredam a natureza, embora os povos indígenas sempre a tenham usado de maneira respeitosa, podendo, na verdade, serem mestres dos não-índios, que em sua maioria poluem, rios e florestas e modificam por completo o curso da natureza em nome do desenvolvimento econômico do país, esquecendo-se de que seus descendentes futuros serão usufrutuários do meio ambiente. Até mesmo rituais e outras práticas culturais são obrigatoriamente modificados, por não poderem usar peles de animais ou penas de aves, que têm toda uma simbologia existencial e, como tal, são necessários para operar sua vivência social e tradicional.

Todo homem tem direito de tomar parte no governo do seu país, de ser funcionário público e de votar livremente.

A Lei 6001, ao tratar das condições de trabalho, no art. 16 § 3º, diz textualmente que “O órgão de assistência ao indígena propiciará acesso aos seus quadros de índios integrados, estimulando a sua especialização indigenista.”

No presente caso, de forma mínima os indígenas têm sido contemplados, ainda que em funções de segunda ou terceira

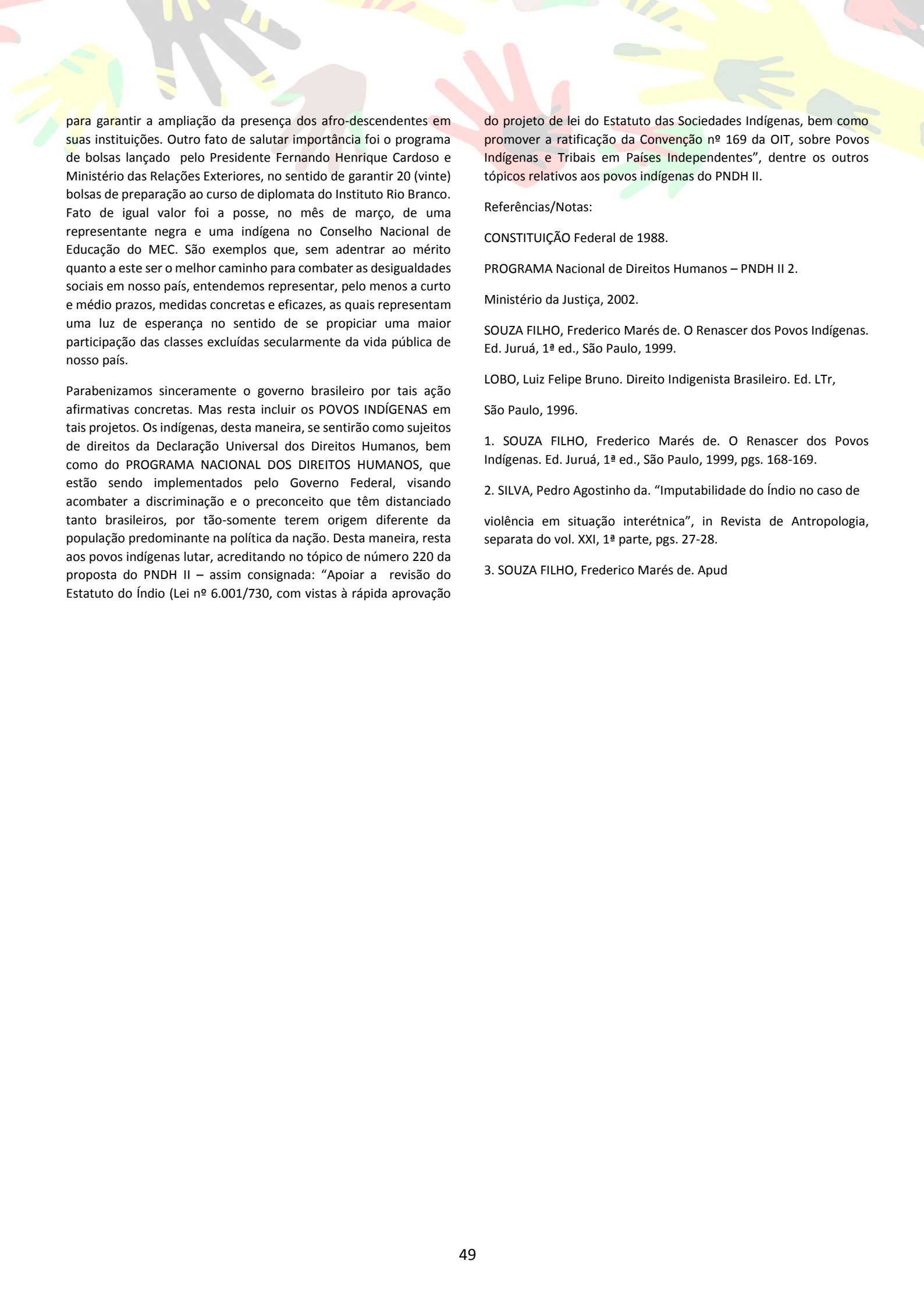
categoria, sendo poucos os que exercem cargos de direção ou assessoria. Ainda podendo se dizer no “terceiro escalão”, o caso de maior ascensão é o do indígena pantaneiro Marcos Terena, que é piloto de aeronave de formação, e que atualmente é Coordenador Geral de Defesa dos Direitos Indígenas da FUNAI em Brasília, sendo sua categoria na instituição DAS - IV, estando acima de sua função somente os três cargos de Diretorias, a Chefia de Gabinete, e a Presidência da FUNAI.

Quando dizemos que de forma mínima os indígenas têm sido contemplados, é que, com raríssimas exceções, nenhuma indígena tem tido acesso aos serviços públicos, quer sejam federais, estaduais ou municipais. Ainda mais se consideramos que, com o advento da CF/88, somente se é inserido nos quadros públicos mediante concurso, o que para qualquer cidadão é muito difícil, considerando o número de vagas por números de candidatos. Em que os mais desprovidos financeiramente são excluídos desde sua formação básica, pois estudam em escolas públicas de qualidade muitas vezes questionável, e os abastados nas melhores escolas particulares, com cursos profissionalizantes de computação e de línguas.

Já no curso superior, o inverso acontece, pois as melhores faculdades são as públicas, mas, pelos motivos já citados, a grande maioria dos aprovados nestas instituições é composta por aqueles privilegiados do Ensino Fundamental e Médio. Fatos estes que se repetem nos concursos públicos, em que a maioria da população não tem recurso para se capacitar e concorrer em condições de igualdade. Assim, a máxima se repete: tratar os desiguais de forma igual é verdadeira injustiça. Em relação a indivíduos indígenas, há no mínimo dois complicadores: 1 – os indígenas que estão nas cidades estudando ou trabalhando vivem longe de seu habitat, sem qualquer tipo de apoio de seus familiares, inclusive financeiro, têm que morar de aluguel ou de favor em casa de amigos. Portanto diminuem significativamente suas chances para ter acesso a um bom curso de graduação ou demais capacitações técnica; 2 – há, ainda, o complicador de o Português ser sua segunda ou terceira língua. Cursos e concursos em sua maioria exigem uma língua diversa da nacional, menos uma das línguas indígenas, que não são reconhecidas em tais casos, portanto, têm que aprender uma terceira ou quarta língua, o Inglês ou Espanhol. E os recursos para tal? Cursos desta natureza passam a ser uma extravagância, longe da realidade dos indígenas que vivem nas cidades, que lutam para manter aluguel de residência ou comida, como afirmado antes, longe do convívio familiar e de suas tradições culturais. Disso resulta o fato de no Brasil existirem algumas dezenas de indígenas com formação superior, inclusive pós-graduação, tendo-se registro da existência de alguns indivíduos com mestrado, que não chegam a cinco, e doutorado nenhum.

CONCLUSÃO

No que concerne à garantia dos Direitos Humanos aos povos indígenas, Algo tem que ser feito de imediato. E, entendemos, a curto prazo, faz-se necessária a adoção de uma política de inclusão social, assunto pertinente e iniciativa atualmente adotada pelo Governo Federal em vários organismos em relação aos afrodescendentes. Exemplificando, o Ministério da Justiça e o Supremo Tribunal Federal só contratam trabalhos de empresas que garantam no mínimo 20% de vagas a trabalhadores desta forma identificados. Universidades públicas já estão criando mecanismos



para garantir a ampliação da presença dos afro-descendentes em suas instituições. Outro fato de salutar importância foi o programa de bolsas lançado pelo Presidente Fernando Henrique Cardoso e Ministério das Relações Exteriores, no sentido de garantir 20 (vinte) bolsas de preparação ao curso de diplomata do Instituto Rio Branco. Fato de igual valor foi a posse, no mês de março, de uma representante negra e uma indígena no Conselho Nacional de Educação do MEC. São exemplos que, sem adentrar ao mérito quanto a este ser o melhor caminho para combater as desigualdades sociais em nosso país, entendemos representar, pelo menos a curto e médio prazos, medidas concretas e eficazes, as quais representam uma luz de esperança no sentido de se propiciar uma maior participação das classes excluídas secularmente da vida pública de nosso país.

Parabenizamos sinceramente o governo brasileiro por tais ação afirmativas concretas. Mas resta incluir os POVOS INDÍGENAS em tais projetos. Os indígenas, desta maneira, se sentirão como sujeitos de direitos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, bem como do PROGRAMA NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS, que estão sendo implementados pelo Governo Federal, visando acombater a discriminação e o preconceito que têm distanciado tanto brasileiros, por tão-somente terem origem diferente da população predominante na política da nação. Desta maneira, resta aos povos indígenas lutar, acreditando no tópico de número 220 da proposta do PNDH II – assim consignada: “Apoiar a revisão do Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/730, com vistas à rápida aprovação

do projeto de lei do Estatuto das Sociedades Indígenas, bem como promover a ratificação da Convenção nº 169 da OIT, sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes”, dentre os outros tópicos relativos aos povos indígenas do PNDH II.

Referências/Notas:

CONSTITUIÇÃO Federal de 1988.

PROGRAMA Nacional de Direitos Humanos – PNDH II 2.

Ministério da Justiça, 2002.

SOUZA FILHO, Frederico Marés de. O Renascer dos Povos Indígenas. Ed. Juruá, 1ª ed., São Paulo, 1999.

LOBO, Luiz Felipe Bruno. Direito Indigenista Brasileiro. Ed. LTr, São Paulo, 1996.

1. SOUZA FILHO, Frederico Marés de. O Renascer dos Povos Indígenas. Ed. Juruá, 1ª ed., São Paulo, 1999, pgs. 168-169.

2. SILVA, Pedro Agostinho da. “Imputabilidade do Índio no caso de violência em situação interétnica”, in Revista de Antropologia, separata do vol. XXI, 1ª parte, pgs. 27-28.

3. SOUZA FILHO, Frederico Marés de. Apud



Apoio / Realização:



FURG



PRAE
Pró-Reitoria
de Assuntos
Estudantis



SESAI - Secretaria Especial
de Saúde Indígena



Coletivo Indígena