
MEDIAÇÃO DO CAPA ENTRE COMUNIDADES QUILOMBOLAS

COVER OF MEDIATION BETWEEN COMMUNITIES QUILOMBOLAS

Tarcísio Vanderlinde¹

RESUMO: O texto emerge de resultados da pesquisa sobre a inserção socioeconômica do Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor (Capa) em territórios de remanescentes de quilombos no extremo sul do Estado do Rio Grande do Sul. O Capa se caracteriza como uma entidade mediadora, que nasce de motivações eclesiais da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) ao final dos anos de 1970. Seu objetivo é disseminar sistemas agroecológicos entre populações de pequenos agricultores a fim de criar possibilidades alternativas de sobrevivência sustentável no meio rural. A partir do núcleo estabelecido na cidade de Pelotas-RS, e com escritório de apoio no município de São Lourenço do Sul, o Capa passa a desenvolver atividades entre os grupos de remanescentes de quilombos neste início de século.

Palavras-chave: identidade; território; mediação; agroecologia

ABSTRACT: The text emerges from results of the research on the socioeconomic integration of the Support Center for Small Farmers (Capa) in the territories of quilombo remainders in the southernmost state of Rio Grande do Sul. The Capa is characterized as a mediating entity that has arisen from motivations of the Evangelical Church of Lutheran Confession in Brazil (IECLB) at the end of 1970. Its goal is to disseminate agroecosystems between populations of small farmers in order to create alternative opportunities for sustainable livelihoods in rural areas. Starting from the center established in the city of Pelotas, and the support office in São Lourenço do Sul, the Capa has started developing activities among groups of former quilombos at the beginning of this century.

Key words: identity; territory; mediation; agroecology

INTRODUÇÃO

O Capa enquanto entidade mediadora motivada por interesses eclesiais da IECLB se territorializa na Região Sul do Brasil, através de um território-rede com centros de coordenação e irradiação de atividades a partir de cinco núcleos, sendo dois no Estado do Paraná e três no Estado do Rio Grande do Sul. Neste início de século a entidade passa a desenvolver atividades mediadoras entre comunidades quilombolas circunscritas à região polarizada pelo município de Pelotas no Estado do Rio Grande do Sul. Entre outras conclusões, a pesquisa demonstrou que no encontro com os sujeitos da ação, emergem territorialidades específicas e constroem-se novas identidades.

¹ Docente do Programa de Geografia da Unioeste câmpus de Marechal Cândido Rondon, PR. E-mail: tarcisiovanderlinde@gmail.com

Artigo recebido em outubro de 2014 e aceito para publicação em dezembro de 2014.

Além de disseminar conhecimentos pautados na agroecologia emerge num contraponto da mediação, a força da fala nas comunidades assistidas. A oralidade constitui-se num instrumental estratégico utilizado pelo Capa a possibilitar o desenvolvimento de atividades agroecológicas. Contudo, contribui também para que os grupos assistidos adquiram uma maior visibilidade social. Na dialética decorrente da ação mediadora do Capa recuperam-se saberes autóctones e constroem-se novos saberes considerados essenciais para articular as comunidades diante dos desafios contemporâneos.

No recorte decorrente da pesquisa, a ênfase recai sobre a problematização da prática mediadora realizada pelo Capa entre as comunidades negras. Observou-se que a oralidade que surge dos grupos assistidos pela entidade, contribui para a eficiência das atividades desenvolvidas. Para além da agroecologia, o Capa se caracteriza como uma entidade que procura desenvolver uma mediação emancipatória entre grupos de agricultores aos quais assiste.

O CAPA NOS CAMINHOS DA MEDIAÇÃO

Em estudos anteriores já havíamos observado que a mediação desenvolvida por entidades como o Capa, pode não ter um caráter necessariamente pacífico: apenas uma transmissão de conhecimento. A mediação pode revelar um caráter contraditório e funciona num processo dialético em que mediados e mediadores se afetam reciprocamente. No caso do trabalho do Capa, o técnico mediador que vai “ensinar” uma técnica agroecológica pode acabar também sendo “ensinado”, numa via de mão dupla a respeito de um outro saber. No processo de mediação, os mediadores podem ser surpreendidos com observações críticas que permitem uma avaliação do seu trabalho (VANDERLINDE, 2006b). Sobre o serviço do Capa na região do Quilombo Coxilha Negra, município de São Lourenço do Sul, o quilombola senhor José Oraci Santana assim se posiciona: “Eu acho até bom o serviço, mas, no fundo, que não termina, não chega ao fim, por exemplo: as hortas, as casas, ficou nisso ali, não vai para frente. Estamos muito só na conversa. Não sai do papel” (SANTANA, 2009).

De uma forma problematizadora e participante, a mediação institucional foi pesquisada pela socióloga Delma Pessanha Neves, que levanta aspectos metodológicos para o estudo do assunto. A autora chama atenção sobre a subjetividade que envolve os processos de mediação. As relações tensas inerentes ao exercício da mediação devem suas causas a vários fatores, específicos a cada situação concreta. O tipo de relação entre mediado e mediador é estruturalmente contraditório, num processo que deve ser constantemente gerido, uma vez que a situação não pode ser superada. Essa perspectiva permite a compreensão da subjetividade do processo e impõe ao pesquisador a busca de novas crenças e dos novos conteúdos que acompanham o silêncio dos mediados e dos meios como os mediadores lidam com os enigmas. A autora alerta que o pesquisador não pode se iludir com a verbalização das intencionalidades, devendo orientar a coleta de dados para os significados das tensões e das querelas, das acusações e das idealizações, o que elas dizem e para que fins são dramatizados como questões fundamentais à expressão das relações que se constroem. A autora ressalta que nem sempre as condições de realização da pesquisa acabam sendo as desejadas para o seu melhor desdobramento, levando o pesquisador, por motivos diversos, a adequar-se aos ritmos da dinâmica da relação que estuda. É por isso que importa a consciência desses constrangimentos e os efeitos em termos de compreensão alcançada. Da percepção, o pesquisador pode fazer aparecer dimensões importantes da relação ou modos singulares do exercício da dominação (NEVES, 1997, p. 335-337).

Uma das questões que a autora observou nas mediações em seus estudos entre assentados foi o significado dos silêncios e de supostos desentendimentos. É interessante observar que, nos processos de mediação, o silêncio pode falar. O suposto desentendimento dos mediados impõe aos mediadores atitudes e compreensões a partir da óptica derivada de sua posição. Se, aparentemente, os mediados teatralizam a aceitação, a concordância e o acatamento, fazendo crer a adesão, suas ações são orientadas por outros referenciais por vezes diametralmente opostos aos dos mediadores. O silêncio dos mediados também pode revelar sentimentos de inferioridade e de vergonha, como numa antecipação às discriminações de que possam ser vítimas. Pelos temores que envolvem a relação, o silêncio se torna instrumento de expressão de saber sobre os modos de gestão dos comportamentos sociais. Transforma-se em expressão da prudência que orienta as formas de sociabilidade e da integração social (NEVES, 1997, p. 340).

O exercício da mediação se estrutura em relações amistosas e hostis, em reciprocidades e em concorrências, em confianças e em desconfianças; pode igualmente ser referenciado em sonhos, projeções, decepções e efeitos perversos. Tanto o mediador como o mediado no processo, ambos obtêm existência social, não se equivalem ao reciprocamente desejado. Sendo que um e outro se constituem pela idealização e pelo abandono mútuos. Nesse sentido, os mediadores não atuam como elo de união de mundos diferenciados e deles distanciados como tais. Eles próprios constroem as representações dos mundos sociais que pretendem interligar e o campo de relações que viabiliza esse modo específico de interligação. Sendo assim, múltiplos significados vão-se ordenando para viabilizar a mediação. Na defesa dos interesses de suas instituições, mediadores podem desconhecer que uma prática política orientada por objetivos emancipatórios remonta a projetos de reordenação do mundo social construídos em outros contextos e mediante outros objetivos (NEVES, 1997, 230-231).

A mediação pode ser compreendida a partir do conjunto de ideias, de valores e de modos de comportamento transmitido como forma de incorporação de saberes que levam à construção de novas posições e identidades do ator social. No processo de mediação, é senso comum entre pesquisadores e técnicos, a aceitação da inadaptabilidade do comportamento cultural daqueles qualificados pela marginalidade, o que leva a crer que qualquer mudança de posição social só pode vir através de um trabalho educativo. A postura é reforçada pela crença, entre os mediadores, de se considerarem portadores de uma missão pedagógica destinada a mudar comportamentos e visões de mundo de outrem. Ocorre, no entanto, que o processo de “mudanças” implica conflito de interesses, resistência e contradições entre mediadores e mediados. Como resultado de análises dos processos de mediação, conclui-se que os mediadores não atuam como elo de união de mundos diferenciados e deles distanciados como tais. Eles próprios acabam constituindo as representações dos mundos sociais que pretendem interligar e o campo de relações que viabiliza esse modo específico de interligação. Nesse caso, múltiplos e inesperados significados vão se ordenando para viabilizar a mediação (NEVES, 1997, p. 153-155).

No caso da atividade mediadora exercida pelo Capa, as contradições podem também se materializar para além da mediação entre as comunidades assistidas. A ação realizada pelo Capa pode encontrar inesperadas resistências no âmbito da própria Igreja da qual emerge. Essa resistência pode se apresentar em forma de apatia, de indiferença. O Relatório de Avaliação externa sobre as atividades do Capa entre os anos 2000-2005 apontou algumas motivações relacionadas a uma postura apática entre as comunidades luteranas a respeito da atividade mediadora do Capa. O relatório ressalta, contudo, que a apatia também não é só com relação ao trabalho do Capa, mas também com relação às

demais atividades eclesiais desenvolvidas pela Igreja. Uma das motivações mencionadas é que nem sempre as comunidades religiosas são formadas essencialmente de pequenos agricultores empobrecidos. Com alguma frequência é constatado, entre os fatores que motivam a apatia, o fator cultural e étnico. Constataram-se observações de que algumas comunidades eclesiais são mais fechadas, desconfiadas, conservadoras. O povo de origem alemã, que ainda é predominante na Igreja, teria mais dificuldades de se integrar no processo de ações coletivas e trabalhar juntos. Observaram-se, se bem que não de forma generalizada, situações de conflito entre lideranças comunitárias e as equipes do Capa deflagradas em decorrência das propostas inovadoras defendidas pela entidade, porém outros descompassos ainda foram observados. Parece que o fator “gueto” discutido internamente na Igreja nos anos de 1970 ainda se identifica no seio da Igreja Luterana. Aspectos de ordem teológica podem, contudo, estar entre os que mais pesam entre as comunidades luteranas, caracterizando-se em oposição às atividades desenvolvidas pelo Capa. Como se trata de uma mediação espiritualizada, a espiritualidade pode ser entendida de forma diferente. Não sem certa parcialidade por parte dos consultores e em defesa de uma concepção teológica mais progressista, o relato conclui:

Fatores de ordem teológica, de uma visão de espiritualidade cristã e pertença à Igreja, também têm limitado a ação do Capa nas comunidades. Por demais se compreende a espiritualidade como algo individual e contemplativo e não da vida. A força da verdade luterana, da justificação por graça e fé tem acomodado, por vezes, os membros das comunidades, em vez de torná-los livres e comprometidos com o projeto de vida integral que anima a Igreja. A centralidade da ‘Palavra’, mensagem de Deus, tem escondido, muitas vezes, a dinâmica vital e contextual de transformação que a ‘Palavra’ gera. Constata-se ainda mais que um espírito de competição, de individualismo e de críticas tem tolhido a visão para as ricas possibilidades de projetos da Igreja, como o Capa. Não se tem, valorizado suficiente, estes projetos e propostas, bem como tem faltado o bom orgulho de pertença à Igreja (RELATÓRIO, 2006, p. 51-52).

A problematização em torno da mediação, seja *intra* ou *extra corpore*, é pertinente e, pela atualidade, está presente em muitos trabalhos. A formulação da exclusão de trabalhadores rurais, de sua não cidadania ou de uma cidadania de segunda classe, traz consigo a necessidade da categoria mediação. A concepção hoje ultrapassa barreiras epistemológicas. Regina Reyes Novais, contudo, alerta que é preciso atentar para o perigo de, ultrapassando a polissemia, chegar à banalização do uso da noção sem estabelecer um arcabouço teórico. O estudo dos assentamentos rurais, pela sua diversidade de atores e instituições sociais envolvidas, pode ser um lócus privilegiado para fazer avançar a reflexão envolvendo a categoria (NOVAES, 1994, p. 177-183).

Para além das questões internas da Igreja da qual emerge, o trabalho realizado pelo Capa a partir da oralidade entre as comunidades de remanescentes de quilombos fez aflorar, em momentos diversos, a relação dialética que se constrói entre mediadores e mediados. As concepções que perpassam a forma de trabalhar entre os quilombolas conhecidas como “serviço de negro” e o cuidado que se deve ter em observar o calendário lunar para diversos tipos de cultivos podem ser considerados exemplos dessa relação dialética entre mediador e mediado.

Na visão de Daniela Silveira Lessa, integrante da equipe do Capa, que atua a partir do escritório da entidade no município de São Lourenço do Sul, nesse processo

dialético “a gente pode quebrar a cara”. A mediadora explica a mediação a partir de sua experiência no Capa em atuação específica voltada às comunidades quilombolas. No caso do trabalho mediador do Capa, os resultados da mediação ultrapassaram inclusive a relação dialética básica entre mediador e mediado. No projeto desenvolvido pelo Capa, a mediação previu a aproximação das próprias comunidades mediadas, o que resultou em novos desdobramentos e em “surpresas” do trabalho:

A gente vai com uma ideia, lá dentro da comunidade, agora eu vou ensinar coisas. Normalmente se chega com a ideia de se levar o conhecimento. Enganam-se. Ledo engano. Está aí a educação popular, está aí Paulo Freire que diz que não é assim. Ao mesmo tempo você aprende e consegue devolver. Sabendo como é a realidade você tem condições de construir. Quando eu cheguei numa comunidade, não estava claro para mim a ideia da troca e da construção, dentro de um quilombo, dentro dessa realidade. O que se percebeu, que o patrimônio cultural deles, que é a identidade deles, que é a forma como eles processam as coisas da natureza, estava se perdendo, não tendo valor. Os mais antigos estavam morrendo e não estava se tendo este conhecimento. Tendo a visão das quatro comunidades mais antigas que era onde a gente trabalhava (Torrão, Monjolo, Cerro das Velhas e Maçambique)”, – permitiu-se a socialização deste patrimônio ameaçado entre as próprias comunidades atendidas. A mediação cria um novo intercâmbio entre comunidades isoladas, inclusive relações de parentesco, artesanato, lendas. Levar uma comunidade inteira para conhecer outra comunidade fortalece a comunidade, se institui associações para reivindicar direitos, como foi o caso do “luz para todos” (política pública). O intercâmbio possibilita que as comunidades conheçam as políticas públicas de inclusão que elas antes não tinham conhecimento (LESSA, 2009).

Observe-se que, no processo dialético de mediação, o esclarecimento sobre o acesso a políticas públicas só vai se tornar mais claro a partir do momento em que as próprias comunidades-alvo do projeto são aproximadas fisicamente pela política do Capa. Para além dos aspectos contraditórios que envolvem os processos de mediação, pode-se concluir que a mediação preconizada pelo Capa segue uma motivação eclesiológica e, na ética aceita e preconizada pela IECLB, identifica-se como uma entidade que procura recuperar e disseminar saberes entre as comunidades de remanescentes de quilombos num ambiente de respeito e de solidariedade.

No diálogo com integrantes da equipe coordenadora do Capa foi possível perceber que, às vezes, pode não haver uma boa receptividade por parte de autoridades gestoras dos municípios onde atua a entidade. Isso se deve principalmente à orientação política divergente. Ocorre que o Capa estimula a participação coletiva, estimula novas lideranças, e isso pode não ser bem aceito em alguns segmentos da comunidade organizada. Com a emancipação desses grupos, eles mesmos passaram a “descobrir” a existência de políticas públicas que lhes pudessem beneficiar as comunidades. Para grupos que se beneficiam de controles políticos, para eles a mediação libertadora não é bem-vinda. Com as comunidades quilombolas, o Capa passa a exercitar uma mediação que aponta para a emancipação de pessoas, algo que inclusive transcende o objetivo inicial da entidade, que era o de promover prioritariamente a agroecologia.

ORALIDADE, RECONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA E SUSTENTABILIDADE

A memória coletiva pode ser considerada um expediente essencial no processo de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos. Apesar dos aspectos subjetivos envolvidos no processo e possibilidades questionáveis que podem advir de “memórias construídas” ou “forjadas”, é a oralidade que materializa a memória e dá consistência à identidade requerida. A oralidade pode ser considerada um procedimento metodológico legítimo quando se trata de descobrir e evidenciar situações na ausência de outras fontes.

No intuito de assegurar e consagrar o direito constitucional de posse da terra construiu-se, aos poucos, uma definição de remanescentes de quilombos que pudesse abarcar parte da diversidade de ocupação de comunidades pobres, onde os elementos unificadores seriam o autorreconhecimento e uma dada identidade étnica, cultural e territorial. Assim sendo, o termo foi sendo utilizado para designar as comunidades preferencialmente rurais cujos habitantes descendem diretamente de quilombolas, de grupos de escravos fugidos e mesmo de libertos e negros livres a eles articulados. Tal comunidade caracterizar-se-ia pela ancianidade da ocupação e manutenção da memória coletiva circunscrita no espaço que deu origem à história da comunidade; pela ritualização das práticas culturais permanentemente reelaboradas que lhes dão caráter identitário e pela ligação com a terra, utilizando-a na agricultura e na preservação do meio ambiente (EXALTAÇÃO; GOMES, 2005, p. 398-399).

Num ponto de vista antropológico, a condição de remanescente de quilombo pode ser definida de forma dilatada e enfatiza os elementos “identidade” e “território”. O termo em questão pode ser entendido como a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos e é utilizado para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e de pertencer a um lugar específico. Esse sentimento de pertença a um grupo e a uma terra é uma forma de expressão da identidade étnica e da territorialidade, construídas em relação aos grupos com os quais os quilombolas se confrontam e se relacionam. A identidade de grupos rurais negros se constrói sempre numa correlação profunda com o seu território. Nesse sentido, a identidade quilombola é construída a partir da necessidade de lutar pela terra, o que vem acontecendo principalmente após a promulgação da Constituição de 1988. Um processo histórico de resistência, deflagrado no passado, é evocado para constituir resistência no tempo atual. A maior parte dos grupos que hoje reivindicam seu direito constitucional o faz como último recurso na longa batalha para se manterem em suas terras, as quais são alvo de interesse de membros da sociedade envolvente, em geral grandes proprietários e grileiros, cuja característica essencial é perceber a terra apenas como uma mercadoria (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002). Ainda de acordo com a antropóloga Lilia Moritz Schwarcz (2002), a identidade pode servir como base de resistência de grupos, sendo assim um conceito unificador de partes, contendo o particular do indivíduo como também as particularidades de sua cultura comunitária. As fontes orais podem contribuir para uma melhor elucidação dessas análises.

No diálogo com Alessandro Portelli, Rosimeire Aparecida de Almeida avalia que a reflexão acerca de investigação com fontes orais se faz importante pela relevância da discussão que se tem feito sobre seu uso nas ciências humanas. Soma-se a isso, de forma complexa, a falta de consenso sobre essa matéria entre teóricos da história oral, em grande parte devido ao fato de se estar acostumado a dar às fontes escritas o privilégio da explicação da sociedade, em vista do ranço positivista presente nas ciências humanas. Com isso acaba

havendo uma depreciação em relação à entrevista, ao atribuir-se a ela um distanciamento do fato acontecido e, portanto, uma dependência em relação à memória que é, como se sabe, fundamentalmente seletiva e subjetiva. Recorrer a fontes orais não deve, porém, ser encarado como obtenção objetiva da “verdade” do entrevistado, como se a memória fosse um depósito de acontecimentos, mas saber que o narrador tem papel ativo no processo de rememoração e, portanto, na criação de significados (ALMEIDA, 2006, p. 157).

Se considerarmos as comunidades remanescentes de quilombos no que tange à relevância dos testemunhos que são transmitidos oralmente de geração em geração, há que se concluir que fontes orais podem se constituir no caminho por excelência da história das classes oprimidas, logo que as entrevistas permitem às “pessoas comuns” contarem sobre seus fatos, que, na maioria das vezes, são inéditos no tocante à história das classes não hegemônicas, verdadeiras áreas inexploradas. No caso dos pequenos agricultores das comunidades remanescentes de quilombos assistidas pelo Capa, a oralidade, como instrumental que permeia os processos de mediação, parece denunciar uma mudança paradigmática do modo de vida e revela especialmente o curso de uma nova construção identitária principalmente movidos pela opção agroecológica. Trabalhar com a força do significado da fala entre os pequenos agricultores das comunidades de remanescentes de quilombos assessorados pelo Capa é construir uma história que aponta para um projeto de (re)construção de vida.

Com a pesquisa empírica fundamentada em fontes orais pode-se constatar que a vida é lançada para dentro da história. As palavras coletadas, muitas vezes impregnadas de emoção e esperança, vêm carregadas com poder para construir novas estratégias de vida. A oralidade pode mostrar que Capa e os agricultores quilombolas no sul do Rio Grande do Sul constroem vida e cidadania e isso lhes permite o fortalecimento da confiança no futuro.

Um aspecto que pode ser considerado relevante no intuito de se construir uma mútua confiança entre o Capa e as comunidades quilombolas é a presença de afrodescendentes na equipe coordenadora da entidade. Antônio Leonel Rodrigues Soares, técnico em agropecuária, atua desde 2001 no Capa e tem suas atividades voltadas predominantemente para as comunidades negras. Na sua percepção com as comunidades quilombolas, o Capa passa a exercitar uma mediação que aponta para a emancipação de pessoas, algo que transcende o objetivo inicial da entidade, que era o de promover prioritariamente a agroecologia. Ele lembra que a sua presença no Capa revela às demais pessoas que se identificam com a sua etnia que a possibilidade de emancipação é real (SOARES, 2009).

Soares parece ter consciência de sua atividade enquanto técnico na equipe coordenadora do Capa-Pelotas. Seu trabalho, contudo, parece ir além da atividade profissional. Em sua visão, seu trabalho é uma missão de vida e foi o local em que pode reconstruir sua identidade:

“Hoje eu entendo que tenho uma missão de vida, não estou aqui por acaso, tenho um compromisso com as pessoas e comigo mesmo. Conhecendo a história dos meus antepassados, eu pude cada vez mais me aprofundar nisso (no trabalho mediador), então eu vejo que tenho uma missão. Minha identidade está dentro dessa missão” (SOARES, 2009).

Por se tratar de um trabalho de mediação motivado por interesses eclesiais de uma Igreja, há sempre o interesse em saber o peso da religiosidade nas atividades desenvolvidas. A investigação e os estudos *in loco* revelaram que a religião afro já não ocupa um lugar de influência nas comunidades quilombolas. Isso parece resultar de um

imaginário, muitas vezes disseminado pela mídia, que externa depoimentos desfavoráveis às práticas religiosas de origem afro. Antônio observa que as práticas, contudo, existem de maneira muito discreta no seio das famílias e das comunidades. Ele mesmo, enquanto técnico do Capa, mas também representante de etnia, teria procurado chamar atenção para o “resgate” da religiosidade afro. No que tange ao aspecto identitário, observa que a religiosidade é um elemento importante na sua formulação (SOARES, 2009).

O depoimento da coordenadora da entidade parece convergir com a entrevista concedida por Antônio. Na sua visão, a crença afro teria sido muito abafada e não seria atribuição do Capa impor uma religiosidade. Há uma interferência de igrejas evangélicas que também é tolerada: “A gente está lá porque tem uma identidade. Isso é importante. E eles prezam este jeito de ser do Capa como ONG que é da Igreja que respeita eles. Que tem este jeito de ser igreja. A gente se expressa como uma entidade da Igreja”. Na sua visão, a coordenadora explicita qual é a finalidade do Capa entre os quilombolas:

É prestar um serviço para a sociedade e entendendo como ela é, respeitando a característica, o jeito. Mas além de respeitar, também construir esta questão da cidadania, o respeito à diferença, que tem a ver com a identidade luterana, que respeita a diversidade e a democracia. De um jeito todo de ser cristão na sociedade. Este jeito de trabalhar nos quilombos tem a ver com a identidade luterana. Não interferir, mas contribuir (SURITA, 2009).

Como agente de uma formulação identitária entre as comunidades quilombolas, o Capa, enquanto um serviço da IECLB, se caracteriza por transgredir algumas fronteiras. A transgressão de fronteiras é discutida pelo teólogo luterano Oneide Bobsin e é entendida não como um ato de violação, mas como um ato de construção. O teólogo observa “[...] que fronteiras rígidas ou a diluição total delas não fazem parte da mensagem de Jesus nos evangelhos. [...] Portanto, é preciso transgredir fronteiras para recriar novos espaços para a vida ameaçada, desde que culturas e economias permaneçam vinculadas a fim de impedir a desistorização daquelas” (BOBSIN, 2002, p. 34).

Nos territórios assistidos pelo Capa ocorrem trocas de valores materiais e espirituais. O encontro do Capa com os quilombolas cria novos universos materiais e simbólicos. A religiosidade pode, contudo, ser considerada um elemento importante no que se refere à manutenção ou à reconstrução da identidade. Considerando-se a circularidade e as novas fronteiras das religiosidades no tempo presente, seria plausível concordar que a perspectiva religiosa que embasa a atividade do Capa enquanto agente mobilizador de uma nova identidade, se identifica com o que alguns autores têm denominado como um “esmaecimento de fronteiras” (SCHIAVO, 2008). A transgressão de fronteiras pode se tornar uma prática mais corriqueira, prática em que as fronteiras esmaecem e em que há respeitabilidade aos pluralismos.

Outra discussão relacionada às trocas que ocorre no “campo religioso” vem da percepção de que o campo religioso brasileiro apresenta identidades religiosas que têm por característica a “porosidade de fronteiras” e composição de veio *bricoleuse*. A porosidade, porém, não exclui os conflitos. Mesmo assim, contudo, a identidade religiosa do brasileiro costuma ser plural, não unívoca. A própria multiplicidade de identidades católicas no interior do catolicismo brasileiro não é necessariamente compartimentalizada, mas cheia de cruzamentos, de trânsitos e de trocas, numa dinâmica de muitas composições. Isso leva a uma simultaneidade de identidades. No diálogo com Pierre Sanchis, Rodrigo Portella conclui que, na formulação da pluralidade religiosa brasileira, não houve simplesmente

justaposições ou supressões de diferenças, mas composições que deram novos rostos a todas as manifestações religiosas aqui chegadas ou autóctones. Num fenómeno que pode ser chamado de sociogênese, o Brasil foi e é marcado pela predisposição à porosidade e a cruzamentos em seus encontros culturais/religiosos. Nesse ambiente teriam sido envolvidos inclusive grupos religiosos de protestantes, que, historicamente, se definiam com uma proposta menos mística ou encantada. O que vigoraria com força constituinte de uma identidade religiosa mínima do povo brasileiro seria a ressemantização, a mistura, a bricolagem, a composição, as trocas, os amolduramentos e as novas construções (MAGALHÃES & PORTELLA, 2008, p. 132-141). É aceitável concluir que a relação não conflituosa entre a IECLB/Capa e as populações quilombolas sob o ponto de vista da religiosidade pode ser compreendida a partir dessa análise. Não seria fantasioso concluir que novas formulações identitárias poderão se formar a partir desses encontros.

Motivado religiosamente, o *modus operandi* do Capa ainda pode ser visto com reserva em muitas comunidade luteranas que têm conhecimento da existência da entidade. Com a atividade entre os quilombolas, o Capa parece transcender o exclusivismo enquanto entidade motivada religiosamente e passando a se envolver numa mediação social sem o objetivo prioritário de catequização: o objetivo seria que as pessoas assistidas pelo Capa possam ter uma vida mais digna respeitando sua religiosidade. Na visão de Islair Radke, que atua como enfermeira na equipe coordenadora do Capa, a religiosidade deveria ser respeitada e reafirma que o trabalho do Capa não é fazer proselitismo. Um aspecto da religiosidade ressaltado pela entrevistada, no que tange a práticas religiosas, é a presença de outras denominações evangélicas entre as comunidades, mais notadamente pentecostais e neopentecostais: “Os evangélicos já estavam lá quando o Capa chegou”. O objetivo seria então desenvolver um trabalho em que as comunidades possam melhorar sua vida enquanto cidadãos (RADKE, 2009). A questão religiosa, enfim, não é colocada como uma atividade principal. Ela procura ser vista de forma separada, levando em conta a pluralidade religiosa das pessoas que são atendidas e atuam no próprio Capa (MEDEIROS, 2009). Na visão dos moradores da comunidade de remanescentes de quilombos do Cerro das Velhas, a religiosidade é vista como algo importante e que deve andar juntamente com o respeito à pluralidade religiosa: “Não chegamos a nenhum lugar importante sem a bênção de Deus. A religião dentro da comunidade não importa muito. O que importa é a união e o respeito entre todos” (REUNIÃO, 2009).

As comunidades quilombolas têm consciência da orientação religiosa que move o Capa. A motivação religiosa do Capa é vista, contudo, de forma positiva, o que pode ser constatado em depoimentos coletados junto às comunidades quilombolas de Maçambique e Torrão, as duas, respectivamente, nos municípios de Canguçu e de São Lourenço do Sul. Para Maria Conceição Duarte da Rosa, da Comunidade Maçambique, “aquela pessoa que pensa nos princípios (religiosos), pensa muito em Deus, e quem tem Deus no coração não tem maldade com ninguém” (ROSA, 2010). Para Márcia de Quevedo Ferreira, da Comunidade Torrão, “a pessoa que é de Deus tenta ajudar o próximo” (FERREIRA, 2010).

No campo da relevância da oralidade como instrumental que proporciona visibilidade e caracteriza novas territorialidades no âmbito das comunidades de remanescentes de quilombos assistidas pelo Capa, buscou-se problematizar atividade levada a efeito pela entidade entre as referidas comunidades. O alvo daquele trabalho desenvolvido pelo Capa e que se denominou de “Projeto Pequenos Agricultores Quilombolas”, foram as comunidades quilombolas Torrão, Monjolo, Maçambique e Armada, no interior dos municípios de Canguçu e de São Lourenço do Sul. A atividade provocou troca de saberes entre as próprias comunidades e possibilitou mútuas descobertas. Através das histórias,

das celebrações e das cantigas identificou-se uma esperança que sempre se renova num povo que luta e resiste. A “lenda do galo de ouro”, resgatada durante a atividade, pode definir o significado da esperança que nunca abandonou as comunidades. A história foi relatada por Ireno Ribeiro, neto de dona Felicidade, que fugiu da Estância da Figueira, em Canguçu, e criou o núcleo que dá origem à comunidade quilombola Monjolo, na localidade de Canta Galo, no município de São Lourenço do Sul:

Minha avó contava que lá naquele cerro havia quem visse um galo de ouro, cantando, nas primeiras horas da madrugada. Diziam que quem pegasse o galo ficaria dono de enorme tesouro, já que o galo cantava onde havia ouro enterrado. Um dia, uma comadre que morava aqui ouviu o galo cantar, e tão lindo era que ela pediu ao compadre que o pegasse para ela. E eles entraram então no mato, atrás do canto do galo. Mas o galo sempre parecia cantar no galho da próxima árvore... e quando se corria até lá, ele já havia escapado, e estava na árvore mais além. O compadre e a comadre não desistiram até o pegaram. Quando isto aconteceu, já era noite alta e eles estavam no meio do mato. E tão lindo era o galo, com as penas douradas, que a comadre, cansada, deitou no chão e, para que não fugisse, descansou a cabeça em cima do galo. Mas os dois dormiram e o galo fugiu. E quando os compadres acordaram, lá estava o galo a cantar na próxima árvore... (SURITA & BUCHWEITZ, 2007, p. 12-13).

A atividade realizada sob a coordenação do Capa entre as comunidades referidas considerou aspectos nas áreas de segurança alimentar e agroecologia; saúde comunitária e plantas medicinais; geração de renda; resgate histórico, cidadania, cultura e etnia. Ainda esteve atenta à participação e à representação social desse segmento com a finalidade de possibilitar visibilidade pública, para servir como base de reconhecimento e de acesso a políticas públicas. Contando com o apoio do governo federal, através do Programa de Igualdade de Gênero, Raça e Etnia (Ppigre) do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), o Capa avançou com o projeto de Fomento às Ações de Assistência Técnica e Extensão Rural, visando à promoção do etnodesenvolvimento sustentável de sete comunidades quilombolas no território sul do Rio Grande do Sul (SURITA & BUCHWEITZ, 2007, p. 17). O emprego do conceito de etnossustentabilidade é entendido pelo Capa de que cada comunidade tem um perfil específico e deve ser valorizada como a principal protagonista na construção de desenvolvimentos alternativos. A diversidade – não apenas biológica, mas também cultural, étnica e religiosa – é decisiva para a manutenção da vida. Isso significa levar em conta a maneira pela qual as comunidades lidam com a realidade: sua língua, suas histórias, religiosidade, crenças, tecnologia, relações de poder, entre outros (CARTA, 2010).

Um exemplo de etnossustentabilidade presente nas comunidades quilombolas e que, surpreendentemente, adquire atualidade com a emergência da agroecologia, é o “serviço de negro”. Antônio Leonel Rodrigues Soares esclarece a prática histórica entre as comunidades. Conhecido pejorativamente como “serviço de negro”, a prática revela um saber ancestral que se identifica no tempo presente com os conhecimentos agroecológicos: a roça não precisa estar totalmente “limpa” de outras plantas não agricultáveis. A agroecologia ensina que a “limpeza total” pode comprometer a biodiversidade. Roças totalmente limpas, mais do que um “capricho” do agricultor, pode revelar uma prática inadequada de relacionamento com o meio ambiente. A conclusão então é que o “serviço de negro” foi historicamente uma prática agrícola sustentável. Soares chama atenção para a prática de “serviço de negro” na comunidade Torrão. Segundo ele, o trabalho já vinha

sendo executado antes da presença do Capa na região e, se tivesse sido feito de outra forma, talvez a área já estivesse bem degradada (SOARES, 2009).

Alguns objetivos direcionaram a ação do Capa entre as quatro comunidades escolhidas para as atividades: desenvolver, junto à comunidade de remanescentes dos quilombos do território do Rio Grande do Sul, um conjunto de ações com o objetivo de resgatar a autoestima, valorizar a cultura e etnia e proporcionar a busca de melhor qualidade de vida e o etnodesenvolvimento dessas população; propor espaços de organização das comunidades, dando condições de implementação de políticas públicas afirmativas; dar maior visibilidade à existência das comunidades quilombolas no território sul do Rio Grande do Sul (SURITA & BUCHWEITZ, 2007, p. 19).

O Projeto Pequenos Agricultores Quilombolas procurou estabelecer uma “fotografia” do modo de vida das comunidades. Procurou-se constituir a memória histórica a partir de entrevistas domiciliares com os membros mais idosos dos ramos familiares, o que permitiu aprofundar as histórias e os mitos da criação dessas comunidades, costumes e relações interpessoais. A narrativa dos anciãos está assentada em um caráter de respeito e de autoridade entre os membros da comunidade. Constatou-se que as novas gerações reconhecem, na palavra do “velho”, sabedoria e poder que derivam dos ancestrais.

O projeto permitiu concluir que a dispersão de famílias não tem inviabilizado a mobilização das mesmas famílias em torno de uma proposta de trabalho que leva em consideração a especificidade étnica do grupo, buscando a melhoria da qualidade de vida através de intervenções que visem ao resgate e à valorização da memória e de aspectos culturais, a organização política e a sustentabilidade no âmbito produtivo. A plantação e a criação de animais para a subsistência se constitui no principal meio de vida e a tradição no exercício dessas atividades é considerado um elemento fundamental a ser potencializado na elaboração de projetos pelo Capa (SURITA & BUCHWEITZ, 2007, p. 37).

A adentrar com o projeto nas comunidades percebeu-se que muitos quilombolas dominavam a prática de uma agricultura tradicional, não utilizando venenos ou adubo químico, até pela falta de recursos financeiros para adquiri-los. Com relação às condições de uso do solo, viu-se que no município de São Lourenço do Sul muitos faziam um manejo adequado, com proteção de plantios em faixas, quebra-ventos, curvas de nível, a partir do conhecimento obtido dos antepassados ou através da observação dos fenômenos da natureza. Já em Canguçu, ali verificou-se a necessidade de realizar um curso de conservação do solo em razão de serem constatados usos inadequados do mesmo (SURITA & BUCHWEITZ, 2007, p. 69-70).

O intercâmbio entre os diversos fazeres e saberes de cada localidade quilombola pode ainda ser considerado um item importante que foi viabilizado pelo Capa e pode ser entendido como uma forma solidária de trabalho desenvolvida por aquela entidade. O diagnóstico feito pelo Capa acabou mostrando potencialidades, sem descuidar das referências culturais locais. Dessa forma, as atividades na área do artesanato enfatizaram necessidades, desejos, valores culturais e a etnicidade, valorizando os saberes tradicionais. O artesanato acabou promovendo visibilidade das comunidades em feiras locais, encontros e seminários regionais e estaduais (SURITA & BUCHWEITZ, 2007, p. 77).

Atuando em convergência e viabilizando o acesso às políticas públicas, o Capa avalia que a falta de visibilidade do trabalho e o descaso com a produção quilombola foi superada com a organização das comunidades e sua inserção em programas como Comercialização Solidária/Fome Zero e Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), gerando aumento de renda nas comunidades, maior consciência de sua cidadania e aumento da autoestima (SURITA & BUCHWEITZ, 2007, p. 72).

Com a visibilidade e a inserção das comunidades em economias solidárias, verifica-se uma nova territorialidade das comunidades assistidas pelo Capa. É, no entanto, mais que isso, pois são “histórias caladas” que parecem ressignificar o seu tempo. No dizer de Enrique Leff, trata-se de falar da sobrevivência do passado no presente, da configuração de novas identidades e da construção de novas utopias que reorientam o mundo para alternativas futuras. As histórias caladas que pareciam ter perdido sua memória e suas tradições se ressignificam dentro de uma política do ser e do tempo. Com isso reconstróem eventos históricos passados através da atualização de significados antes oprimidos (LEFF, 2009, p. 343). A mediação do Capa entre comunidades quilombolas no Estado do Rio Grande do Sul, parece convergir com o que discute Leff.

CONCLUSÃO

A pesquisa da qual este fragmento reflexivo foi retirado, conclui uma fase de estudos sobre a inserção social da IECLB que se operacionaliza pelo Capa entre grupos de sujeitos precarizados, tendo uma maior atenção aos pequenos agricultores que foram impactados principalmente com o advento da modernização agrícola. Não se podem esquecer, porém, outros grupos que, normalmente, não são considerados agricultores ou camponeses num sentido mais “clássico”, mas que também recebem atenção da entidade: indígenas, pescadores artesanais e comunidades de remanescentes de quilombos.

A questão quilombola pode ser considerada uma “paisagem” sociopolítica complexa e que apresenta uma semântica variada e alguns equívocos interpretativos, sejam eles de natureza acadêmica, jurídica ou de grupos contrários às políticas de inserção na sociedade dos remanescentes do período da escravidão. Um dos principais problemas que se pode destacar, diante das expectativas criadas, é o de que as comunidades quilombolas se caracterizariam em “espaços congelados” do passado ou de que existiria a possibilidade de recuperar registros históricos do período escravocrata. Depois de mais de um século de “Lei Áurea”, o quadro social representado pelas populações negras apresenta-se metamorfoseado e complexificado.

A Constituição Brasileira de 1988 assegurou e garantiu respeitabilidade às populações que formam os remanescentes de quilombos, porém só a partir da última década, e com as legislações infraconstitucionais, o assunto parece ter evoluído. Mesmo assim, contudo, o acesso a terra continua, em muitos casos, uma incógnita, e muitos grupos quilombolas têm evitado tocar no assunto no intuito de evitar conflitos. Discutir o acesso a terra é mais problemático do que discutir a etnia. Suspeita-se que o Estado possa não ter a força necessária para assegurar os direitos constitucionais aos quilombolas. Daí a importância dos movimentos sociais e das organizações no processo. O fato de muitas comunidades procurarem evitar conflitos revela o quanto a questão é complexa.

O diálogo com a equipe do Capa e com pessoas das comunidades quilombolas revelou que muitos preferem acesso a crédito subsidiado para reformar a casa ou comprar um “pedacinho” de terra do que se envolver num processo de demarcação ou titulação por considerar perigoso, desgastante e com final imprevisível. A problemática tem, contudo, o mérito de colocar em pauta um assunto que guarda conexões ancestrais com uma sociedade que, durante muito tempo, foi escravagista. É, enfim, um assunto polêmico e ainda não resolvido pela sociedade brasileira. À medida que as comunidades quilombolas passam a ter visibilidade perante a sociedade em geral, nessa medida começam também a se tornar mais visíveis os conflitos.

A pesquisa foi motivada pela inserção da IECLB entre as comunidades de remanescentes de quilombos na região polarizada pela cidade de Pelotas, RS. Essa

inserção é operacionalizada pelo Capa, que, na pesquisa, é entendido por uma organização, uma entidade do Terceiro Setor, e que realiza um trabalho técnico e social de mediação entre comunidades de pequenos agricultores com o intuito de implantar sistemas agroecológicos de cultivo. O trabalho entre os quilombolas faz parte do universo de ação entre as comunidades assistidas pelo Capa.

Enquanto entidade mediadora, o Capa atua em sinergia com as comunidades como um dos sujeitos das novas formulações identitárias. Uma das formas de construção identitária se revela pela via da percepção de um saber ancestral que num processo de ressignificação pode se transformar num novo saber ambiental. Estes saberes permitem que as comunidades se articulem e resistam a forças que buscam debilitá-las.

A pesquisa revelou que uma das formas utilizadas pelo Capa no processo de formulação identitária foi permitir que as pessoas das comunidades falassem, que elas se encontrassem e compartilhassem suas experiências de vida. A fala foi capaz de revelar forças escondidas e constituiu-se num elemento importante para a construção de territorialidades, de identidades e de novos saberes. A possibilidade de falarem, e não serem apenas “falados”, permitiu que as comunidades deixassem de ter a sensação de morar “escondidinhas”.

Para além dos ensinamentos da agroecologia, o Capa acaba atingindo um “inesperado” resultado, que foi o de possibilitar visibilidades a grupos que existiam, mas que eram praticamente ignorados diante de uma “outra sociedade”. Para a “outra sociedade”, esses grupos não passavam de uma “nuvem negra” – expressão preconceituosa e ofensiva – e sem grande importância. A “segunda abolição” mencionada por um periódico pelotense parece não ser apenas eufemismo, mas revela possibilidades reais de emancipação desses grupos. Na articulação dos diversos sujeitos, as histórias caladas, que pareciam ter perdido sua memória e suas tradições, se ressignificaram dentro de uma política do ser e do tempo.

Foto 1- “A fala revela forças escondidas” Comunidade Quilombola do Cerro das Velhas, Canguçu, RS.



Fonte: Acervo fotográfico do autor

NOTA:

²A pesquisa denominada “Luteranos em território quilombola”, foi desenvolvida de 2010 a 2012, e contou com apoio institucional da Unioeste. Alguns fragmentos da pesquisa, com ênfases diferenciadas foram publicados anteriormente nas revistas Horizonte (2013), Estudos Teológicos (2013) e Ciência Geográfica (2011).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rosemeire A. A herança da terra no trabalho com fontes orais. In: _____. **Cultura, trabalho e memória: faces da pesquisa em Mato Grosso do Sul**. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2006.
- BOBSIN, Oneide. Tendências religiosas e transversalidade: hipóteses sobre a transgressão de fronteiras. In: _____. **Correntes religiosas e globalização**. São Leopoldo, RS: PPL, 2002.
- CARTA de São Lourenço do Sul. Disponível em: <<http://www.ieclb.org.br>>. Acesso em: 6 out. 2010.
- EXALTAÇÃO, Edimere; GOMES, Flávio. Remanescente de quilombo. In: MOTTA, Márcia. **Dicionário da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FERREIRA, Márcia de Quevedo. **Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde**. São Leopoldo, 17 de nov. 2010.
- LEFF, Enrique. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade e poder**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- LESSA, Daniela Silveira. **Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde**. São Lourenço do Sul, 14 jul. 2009.
- MAGALHÃES, Antonio; PORTELLA, Rodrigo. **Expressões do sagrado: reflexões sobre o fenômeno religioso**. Aparecida do Norte, SP: Santuário, 2008.
- MEDEIROS, Eduardo. **Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde**. Pelotas, 13 de julho de 2009.
- NEVES, Delma Pessanha. **Assentamento rural: reforma agrária em migalhas**. Niterói, RJ: EDUFF, 1997.
- NOVAES, Regina Reyes. A mediação no campo: entre a polissemia e a banalização. In: MEDEIROS, Leonilde et al. **Assentamentos rurais: uma visão multidisciplinar**. São Paulo: Editora da UNESP, 1994.
- RADKE, Islair. **Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde**. Pelotas, 13 de julho de 2009.
- RELATÓRIO de avaliação externa do capa: período 2000-2005. Porto Alegre, abr. 2006.
- REUNIÃO do capa na comunidade de remanescente de quilombos do cerro das velhas. 5º Distrito de Ganguçu. 15 de julho de 2009.
- ROSA, Maria Conceição Duarte da. **Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde**. São Leopoldo, 17 de nov. 2010.
- SANTANA, Oraci José. **Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde**. São Lourenço do Sul, 14 de julho de 2009.
- SCHIAVO, Luigi. Síntese e perspectivas. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias. **O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições

teóricas. **Ambiente e Sociedade**, ano V, n. 10, 2002.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **A longa viagem da Biblioteca dos Reis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SOARES, Antônio Leonel Rodrigues. **Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde**. Pelotas, 13 de julho de 2009.

SURITA, Rita. **Entrevista concedida a Tarcísio Vanderlinde**. Pelotas, 13 de julho de 2009.

SURITA, Rita; BUCHWEITZ, Susanne (Coord.). **Descobri que tem raça negra aqui**. Pelotas, RS: Seriarte, 2007.

VANDERLINDE, Tarcísio. Motivação eclesial luterana e inserção entre comunidades quilombolas: a força da oralidade. **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião (Online)**, v. 11, p. 593-606, 2013.

VANDERLINDE, Tarcísio. O capa no universo das ONGs: novas territorialidades num campo de ações contraditórias. **Ciência Geográfica**, v. XV, p. 52-57, 2011.

VANDERLINDE, Tarcísio. O saber agroecológico motivado pela espiritualidade: luteranos em território quilombola. **Estudos Teológicos**, v. 53, p. 297-309, 2013.

VANDERLINDE, Tarcísio. **Entre dois reinos: a inserção luterana entre os pequenos agricultores no Sul do Brasil**. Cascavel, PR: Edunioeste, 2006b.