

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE BIBLIOTECONOMIA E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E INFORMAÇÃO

COMUNICAÇÃO E CULTURA: práticas cotidianas e construção da cidadania na comunidade quilombola Campina de Pedra, município de Poconé-MT

Tese de Doutorado

CRISTÓVÃO DOMINGOS DE ALMEIDA

Prof. Dr. Valdir Jose Morigi

Orientador

Porto Alegre, RS, 2012.

CRISTÓVÃO DOMINGOS DE ALMEIDA

COMUNICAÇÃO E CULTURA: práticas cotidianas e construção da cidadania na comunidade quilombola Campina de Pedra, município de Poconé-MT

Tese apresentado para Defesa à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM-UFRGS) como requisito parcial para obtenção do título de doutor.

Orientador: Profº Dr. Valdir Jose Morigi

Porto Alegre, RS, 2012.

Ficha catalográfica

A447c Almeida, Cristóvão Domingos de

Comunicação e cultura : práticas cotidianas e construção da cidadania na comunidade quilombola Campina de Pedra, município de Poconé-MT / por Cristóvão Domingos de Almeida. – 2012.

213 f. ; il., : 30cm.

Tese (doutorado) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação, 2012.

“Orientação: Prof. Dr. Valdir Jose Morigi”.

Catálogo na Fonte:

Bibliotecária Vanessa Borges Nunes - CRB 10/1556



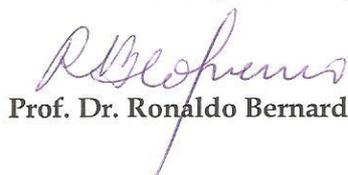
ATA N° 07/2012

DEFESA DE TESE DE DOUTORADO

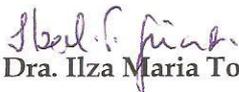
Aos dezesseis dias do mês de outubro do ano de dois mil e doze, às quatorze horas e trinta minutos, na sala 213 da FABICO, ocorreu em sessão pública a defesa da Tese de **CRISTÓVÃO DOMINGOS DE ALMEIDA**, intitulada "*COMUNICAÇÃO E CULTURA: práticas cotidianas e construção da cidadania na comunidade quilombola de Campina de Pedra, município de Poconé-MT*", como um dos requisitos ao grau de Doutor em Comunicação e Informação. A sessão foi presidida pelo orientador, Prof. Dr. **Valdir Jose Morigi**. A Banca Examinadora foi integrada pelos professores Dra. Denise Cogo (PPGCOM/UNISINOS), Dr. Ronaldo Bernardino Colvero (UNIPAMPA), Dra. Lizete Dias de Oliveira (PPGCOM/UFRGS) e Dra. Ilza Maria Tourinho Girardi (PPGCOM/UFRGS). Após a argüição, os examinadores se reuniram para avaliar a Tese, considerando-a **APROVADA** com conceito final A, resultado dos conceitos atribuídos pelos examinadores, especificamente: Dra. Denise Cogo (conceito A), Dr. Ronaldo Bernardino Colvero (conceito A), Dra. Lizete Dias de Oliveira (conceito A) e Dra. Ilza Maria Tourinho Girardi (conceito A). A concessão do título de doutor só estará em plena validade após terem sido preenchidos todos os demais requisitos para a concessão do título, no prazo de noventa dias, conforme previsto no regimento do curso e na legislação superior pertinente e a homologação da presente tese pela Comissão de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar, a sessão foi encerrada às dezoito horas, sendo lavrada a presente ata, que, após lida e aprovada, foi assinada pela orientadora e pelos integrantes da Banca Examinadora.


Prof. Dr. Valdir Jose Morigi


Prof. Dra. Denise Cogo


Prof. Dr. Ronaldo Bernardino Colvero


Prof. Dra. Lizete Dias de Oliveira


Prof. Dra. Ilza Maria Tourinho Girardi

A palavra viva é diálogo existencial.

Expressa e elabora o mundo, em comunicação e colaboração.

O diálogo autêntico – reconhecimento do outro e reconhecimento de si, no outro – é
decisão e compromisso de colaborar na construção do mundo comum.

Não há consciências vazias; por isso os homens não se humanizam,
senão humanizando o mundo.

Paulo Freire

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao nosso Pai e protetor.

Ao estado do Rio Grande do Sul, que me acolheu e possibilitou as melhores oportunidades de convivência, estudo e trabalho.

A minha amada **família**, que me acompanha com orações e palavras de incentivos. Meus pais: Manoel Concizão e Ana Gregória; irmãos: Horlando, Genésio e Bartildes; cunhadas: Rita e Natividade; minha querida irmã, Cleusa Albília; aos meus tesouros: Adiel, Gabriel, Lucas e Nataly e aos demais membros da família querida.

Aos Amigos e as Amigas que construí nesses anos, com eles a caminhada se tornou mais leve. Desses encontros surgiram diversas parcerias pessoais e acadêmicas com: Gisele Neuls, Jackson Ronie, Joel Felipe Guindani, Denise Cogo, Valdir Jose Morigi e Ilza Girardi.

Aos qualificados **professores do PPGCOM/UFRGS**, que sempre estiveram presentes na nossa formação intelectual e humana. Agradeço igualmente aos colegas de estudo e também às pessoas que trabalham na secretaria do curso.

Agradecimento especial ao professor Luis Augusto Passos que me acolheu no universo da pesquisa e aos colegas de trabalho da **Unipampa**, campus São Borja, pelo apoio e gentileza nos momentos de produção intensa.

Agradeço aos quilombolas da comunidade **Campina de Pedra** que abriram “as portas e o coração”, nos quatro anos de parceria.

À **CAPES**, que custeou parte deste estudo, pelo apoio à pesquisa e à segurança financeira a este pesquisador.

RESUMO

Esta pesquisa parte do princípio de que a articulação entre comunicação e cultura é fundamental para a conquista da cidadania. Identifica essa articulação a partir da mediação dos meios de comunicação nas práticas cotidianas dos remanescentes de quilombos e analisa como esses meios auxiliam na construção da cidadania junto às manifestações da cultura local dos quilombolas. O trabalho focaliza a experiência da comunidade quilombola Campina de Pedra, localizada no município de Poconé, estado do Mato Grosso. Essa comunidade foi a primeira a obter eletrificação rural na região, o que possibilitou o ingresso dos meios de comunicação nas residências dos quilombolas. Analisamos as práticas cotidianas: falar, habitar, trabalhar, caminhar, cozinhar, rezar, consumir, relacionando-as com o processo de implantação dos meios de comunicação na comunidade. Apoiados no método etnográfico identificamos dois movimentos: o primeiro deles é que os meios de comunicação na comunidade promovem mudanças nas práticas cotidianas dos quilombolas; o segundo movimento é que eles também servem de espaços de fortalecimento das tradições, do reconhecimento social, da identidade étnica e da conquista da cidadania. Através das discussões teóricas e dos procedimentos metodológicos, verificamos que as práticas cotidianas dos quilombolas se articulam de modo coerente como espaço de resistência e mecanismos de manutenção da cultura, de pertencimento ao local e de comunicação com o outro. Mas, a partir da interação com a mídia - como o hábito diário de ver televisão e de ouvir rádio - os quilombolas se apropriam das informações para garantir o dizer a palavra e a participação coletiva no espaço comunitário. Evidencia-se que as práticas cotidianas dos quilombolas têm a ver com as suas lutas, que mantêm as tradições, bem como o esforço para garantir a democratização da comunicação na comunidade, uma vez que ela pode resultar na conquista da cidadania e nas transformações sociais.

Palavras-chave: Comunicação. Cultura. Cidadania. Práticas Cotidianas. Quilombolas.

ABSTRACT

This research assumes that the articulation between communication and culture is paramount to the achievement of citizenship. It identifies this articulation on the mediation of media during the daily practices of quilombo's remaining people and analyses how these media help in the construction of citizenship alongside manifestations of quilombolas' local culture. The work focuses on the experience of quilombola community Caminho da Pedra, set in the town of Poconé, Mato Grosso state. This community was the first one to obtain rural electrification in that region, which allowed the entrance of media inside quilombolas' residences. We analyzed daily practices: talking, inhabiting, working, walking, cooking, praying and consuming, relating these to the process of media implantation in the community. Supported by the ethnographic method, we have identified two movements: the first of them is that media in the community promotes change of the quilombolas' daily practices; the second movement is that media also serves as an instrument of strengthening of traditions, of social recognition, of ethnic identity and of achievement of citizenship. Through theoretical debates and methodological procedures, we have verified that quilombolas' daily practices are articulated coherently as a space of resistance and culture maintenance mechanisms, of local pertaining and of communication with the other. But, with media interaction – such as the daily habit of watching television and listening to the radio – quilombolas take ownership of information to ensure the position of talking and the collective participation in the community space. It is highlighted that quilombolas' daily practices are related to their causes, which maintain traditions, as well as to the effort to ensure democratization of communication in the community, since it can result in the achievement of citizenship and of social transformations.

Keywords: Communication. Culture. Citizenship. Daily Practices. Quilombolas.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

MAPA 1 - Localização do Estado de Mato Grosso.....	74
MAPA 2 – Localização do município de Poconé.....	77
MAPA 3 – Localização da Comunidade Campina de Pedra.....	80

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Figura 1 – Rodovia MT 451 – Adalto Leite.....	85
Figura 2 – Reunião para apresentar os motivos da pesquisa.....	102
Figura 3 – Salão de dança reformado.....	109
Figura 4 – Fogão de tacuru.....	109
Figura 5 – Altar de São Sebastião.....	110
Figura 6 - Presença da mídia altera a paisagem dos quintais das residências.....	112
Figura 7 – Poço artesiano construído para levar água tratada às residências dos quilombolas.....	113
Figura 8 – Engenho de tração animal.....	117
Figura 9 – Lideranças quilombolas discursando no Dia da Consciência Negra.....	121
Figura 10 – Matriarca da comunidade Campina de Pedra.....	128
Figura 11 – Reunião de planejamento na comunidade.....	130
Figura 12 – Após o corte, a cana é amarrada em feixes para facilitar o transporte.....	136
Figura 13 – Altar de São Sebastião.....	167
Figura 14 - Apresentação do Grupo de Siriri.....	174
Figura 15 – Dançarinos e tocadores do Siriri.....	176

LISTA DE SIGLAS

ALCOÓLICOS ANÔNIMOS (AA)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA)

COMPANHIA NACIONAL DE ABASTECIMENTO (Conab)

COMUNIDADE ECLESIAL DE BASE (CEB)

CONSTITUIÇÃO FEDERAL (CF)

CONSELHO ESTADUAL DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL DE MATO GROSSO (CEPIR-MT)

COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR (CAPES)

EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS (EJA)

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES (FCP)

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE (FUNASA)

INSTITUTO BRASILEIRO DE COMUNICAÇÃO EM CIÊNCIA E TECNOLOGIA (IBCT)

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA)

INSTITUTO NACIONAL DE SEGURIDADE SOCIAL (INSS)

PESQUISA NACIONAL POR AMOSTRA DE DOMICÍLIO (PNAD)

PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA (PBQ)

UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO (UNEMAT)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO (UMFT)

USINA – ÁLCOOL DO PANTANAL (ALCOPAN)

LISTAS DE ANEXOS

ANEXO 1 – Carta de aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa da UFRGS.....	203
ANEXO 2 – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....	204
ANEXO 3 – Assinatura dos Entrevistados.....	205
ANEXO 4 – Roteiro das Entrevistas.....	213

Sumário

Ficha catalográfica.....	3
1 INTRODUÇÃO	14
2 COMUNICAÇÃO, CULTURA E CIDADANIA.....	23
2.1 Comunidade: o lugar do partilhamento e da construção da identidade cultural.....	41
2.2 A construção da identidade étnica e o reconhecimento social	53
2.3 Culturas e práticas cotidianas: fomentando a resistência e a construção da cidadania	61
3 O CONTEXTO ESTUDADO E O PERCURSO METODOLÓGICO	73
3.1 Comunidade Campina de Pedra: histórico e aspectos gerais	81
3.2 Etnografia e observação participante	92
3.3 O percurso: ver, sentir e lembrar	96
3.4 Conhecendo os sujeitos: algumas características	122
4 AS PRÁTICAS COTIDIANAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA E A MEDIAÇÃO DA COMUNICAÇÃO E DOS MEIOS NA CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA.....	134
4.1 Reconhecimento fortalece as lutas dos quilombolas na conquista da cidadania.....	151
4.2 As articulações entre cultura local e cidadania: as mediações das práticas comunicativas na comunidade quilombola	163
4.3 Expectativa de futuro dos remanescentes de quilombo sobre a democratização do acesso aos meios de comunicação	182
5 CONCLUSÃO	191
REFERÊNCIAS	195
ANEXOS.....	202

1 INTRODUÇÃO

A reflexão que buscaremos desenvolver nesta pesquisa tem, como fundamento, a temática das práticas cotidianas e dos seus significados na experiência de vida dos remanescentes de quilombo que moram na comunidade Campina de Pedra, localizada no município de Poconé, estado de Mato Grosso. A comunidade, atualmente com cento e oito habitantes, faz parte de um longo processo de luta pela cidadania. Iniciada com os ex-escravos que moraram na região, no final do século XIX, marginalizados pelo processo de dominação e exclusão, centraram esforços para permanecer na terra e defenderam com vigor as tradições, o reconhecimento social e a identidade étnica. Essas motivações originais estão presentes nas narrativas e nas reflexões apresentadas pelos seis quilombolas – lideranças, educadora e agente de saúde – escolhidos para serem os entrevistados desta investigação.

Nessa trajetória relembro as motivações que me levaram a estudar a temática das práticas cotidianas dos quilombolas da comunidade Campina de Pedra. Meu pai é negro, casou-se com uma mestiça e ainda hoje vivem numa comunidade rural tradicional, no município de Poconé, estado de Mato Grosso. A comunidade onde meus pais moram está distante cerca de dez quilômetros de Campina de Pedra. Com essa proximidade geográfica fez com que, desde criança, frequentasse as comunidades rurais negras, especialmente nos encontros religiosos¹, nas partidas de futebol² e nas festas de santo. Entre a reza e o lazer, comecei a prestar atenção na arquitetura das casas, nas condições de vida das pessoas e nas conversas mantidas pelos moradores. Desse olhar apurado via que as dificuldades eram e continuam sendo muitas, contudo, elas não os desanimavam. Pelo contrário, as pessoas se apresentavam, no espaço público, alegres e dispostas a falar sobre as suas condições. Mas mesmo diante das adversidades, as conversas eram descontraídas, dando a impressão de que o encontro entre as pessoas serviam como fonte de revigoração da auto-estima e de energia para lutar contra as dificuldades do dia a dia.

¹Pela localização facilitada, as margens da rodovia MT 451, a comunidade Campina de Pedra acolhe os encontros religiosos, as reuniões de planejamento e os momentos de esporte e lazer.

² Futebol é o lazer que reúne diversas pessoas. Tanto é que eles mantêm, anualmente, o campeonato rural de futebol e permanece a divisão: enquanto os homens jogam, as mulheres organizam a torcida.

Percebi que os quilombolas comunicavam as situações vivenciadas no cotidiano, sem se vitimizarem. Eles, de modo algum, se manifestavam da mesma forma no espaço público. Alguns são mais expansivos, outros são mais sutis nas práticas comunicativas. Verificava também que alguns remanescentes de quilombo se silenciavam, mas o silêncio é uma maneira de se comunicar. Com isso, passei a compreender que a comunicação entre os quilombolas não é homogênea e nem linear, mas entre eles, a comunicação interpessoal é movida pela simultaneidade das práticas comunicacionais. Ações que justificam que somos sujeitos comunicantes. Por isso, enquanto sujeitos de comunicação, como sugere Martín-Barbero (2006), devemos pensá-la pelo viés da cultura para compreender as suas práticas cotidianas.

As práticas cotidianas – falar, habitar, rezar, trabalhar, cozinhar, consumir – têm significados históricos aos quilombolas por conta do contexto de valorização das tradições e da identidade étnica. A partir dessa dimensão, as práticas cotidianas se articulam de modo coerente, como um saber “resistente” das tradições, pois, mesmo não sendo uma linguagem universal de manifestação, elas existem no espaço comunitário enquanto mecanismos de manutenção da cultura local, de pertencimento e de comunicação com o outro.

Uma das características da comunicação com o outro está no cultivo da oralidade e das linguagens comuns que os sujeitos estabelecem no espaço comunitário. Os quilombolas mantêm a oralidade como base de resistência, marca da sua existência na comunidade, da construção da memória do grupo e da socialização das atividades que desenvolvem no cotidiano, demonstrando que a comunicação oral permeia a sua realidade histórica e incorpora a palavra e as linguagens no lugar onde vivem. Os quilombolas não dispensam a conversa e estão abertos aos encontros dialógicos. Os encontros dialógicos são estabelecidos nas visitas às residências, nas reuniões comunitárias e em diversos momentos de interação com o outro nos quais se respeita a diferença e reconhece as pessoas como sujeitos autônomos.

Concebe-se o diálogo como forma de dizer a palavra, de promover a consciência crítica e a ação libertadora dos sujeitos, pois o diálogo entre os quilombolas não significa um ato contemplativo, nem a mera junção de pessoas num mesmo espaço físico, muito menos um modelo de comunicação vertical, em que um fala e os demais os

escutam. No diálogo, as diferentes opiniões são apresentadas com o intuito de se chegar a um entendimento e de legitimar os saberes do outro. É através do diálogo que os quilombolas mantêm os vínculos sociais e o sentimento de pertencimento ao espaço comunitário.

Outra relação que envolve as práticas cotidianas na comunidade Campina de Pedra, diz respeito ao processo de instalação de energia elétrica na comunidade. Ela foi uma das primeiras da região a receber a eletrificação rural. A instalação da energia elétrica, iniciada nos anos 1980 e finalizada em 2009, com o Programa Luz para Todos, do Governo do Presidente Luis Inácio Lula da Silva, foi importante para melhorar as condições de trabalho e de vida dos moradores. A partir da instalação da energia elétrica, os quilombolas passaram a ter contato com os meios de comunicação na comunidade. Com isso, as informações veiculadas pela mídia passaram a contribuir para pautar as conversas e o diálogo dos moradores, além de dinamizar as formas de participação no espaço comunitário. O benefício colaborou, também, com algumas mudanças no cotidiano dos quilombolas, principalmente, com o acesso a bens de consumo, como a geladeira, a máquina de lavar, a água encanada e os meios de comunicação.

Os principais veículos de comunicação de massa, a televisão e o rádio, encontram ambientes propícios para a sua expansão nas residências dos quilombolas. Ao adquirir esses eletrodomésticos, inclui-se, na realidade cotidiana dos quilombolas, a prática de assistir à televisão e ouvir rádio. As práticas diárias de ouvir informações pelo rádio diversificam os conteúdos das conversas e os processos de interação social na comunidade. Ao entrar em contato com diversas manifestações artísticas e com outros padrões culturais, os quilombolas atribuem significados aos seus processos comunicacionais, fortalecendo-os e incorporando novas formas de expressão e de linguagens. Alguns desses elementos interferem nas práticas cotidianas e nas manifestações tradicionais dos quilombolas. Essa hibridação reconfigura as práticas cotidianas, incorporando diversas formas de linguagens e trocas sociais entre os moradores no espaço comunitário.

Reconhecer a centralidade dos meios de comunicação nas práticas cotidianas dos quilombolas é considerar que eles ajudam a intensificar as mudanças nas estruturas

sociais, causando impactos significativos nas práticas cotidianas, na cultura local e nos processos comunicacionais. Uma das mudanças a ser considerada é a cultura do consumo sustentada pela publicidade e demais conteúdos midiáticos. Ela impacta diretamente as ações dos quilombolas, influencia percebida nas embalagens, produtos e utensílios disponibilizados nas suas residências.

A outra mudança é a forte tendência de dedicar mais tempo para interagir com os meios de comunicação. Aqueles que têm facilidade de manusear a técnica sustentam essa conectividade, acessando as ferramentas tecnológicas. Outras pessoas estabelecem vínculos com determinados programas a ponto de pautarem suas atividades a partir dessas transmissões. Em alguns momentos, as programações televisivas e radiofônicas desempenham o papel de orientação, afetando, na maioria das vezes, os comportamentos vigentes na comunidade. Por exemplo, alguns quilombolas iniciam suas atividades laborais após o telejornal do meio-dia; outros optam pelas reuniões de planejamento, da reza do terço ou do grupo de reflexões, antes ou após a novela das dezenove horas. Isso, porque, nos leva a perceber que os meios de comunicação são indicadores culturais. Pois, cada vez mais, a mídia se apresenta como parte de um todo integrado no cotidiano dessas pessoas.

O contato dos quilombolas com os meios de comunicação tem provocado essas mudanças, mas deve-se considerar também que há elementos, em termos de circulação de informações que ajudam a elevar o nível de conscientização das pessoas, as quais, passam a compreender sua dimensão social e histórica no ambiente onde vivem. Com isso, a mídia auxilia no processo de reconhecimento social, na valorização das práticas da cultura local, enfatizando os modos de falar, de agir, bem como a cooperação, a partilha, o respeito às diferenças, à tradição e à crença como fonte de aproximação e distanciamento em relação aos bens simbólicos. Desse modo, o contato dos quilombolas com os meios de comunicação torna-se essencial para enfatizar a dimensão da linguagem, uma vez que o acesso às fontes de informação os capacita a dialogar e refletir sobre os acontecimentos do mundo externo e, também, com essas informações, conseguem melhorar as formas de participação coletiva no espaço comunitário.

A interação com os meios de comunicação na comunidade Campina de Pedra tem contribuído para que os quilombolas ampliem as lutas em prol da cidadania. Eles se

apoiam nos espaços comunicacionais com intuito de preservar a memória coletiva, as manifestações culturais, enfatizando, nesse processo, a valorização das práticas cotidianas e a conquista da cidadania. A base da conquista da cidadania se situa nas lutas pelo direito à terra, à moradia digna, à educação pública de qualidade, ao transporte e às condições de trabalho. Essas buscas vão além das posses materiais, e se alicerçam na noção de cidadania enquanto possibilidade de agir e transformar a realidade social em que vivem. Consideram-se essas ações – materiais e simbólicas – como “táticas” políticas que buscam, a cada dia, eliminar as desigualdades sociais existentes no interior da comunidade.

Com a proposta de compreender as práticas cotidianas e as mudanças ocorridas na comunidade após o ingresso dos meios de comunicação, surge a questão norteadora desta pesquisa: Como as práticas cotidianas, a partir da relação entre comunicação e cultura, medeiam e auxiliam na conquista da cidadania?

O objetivo do trabalho é compreender as relações entre comunicação e cultura a partir das práticas cotidianas e verificar como elas auxiliam na conquista da cidadania. Esse objetivo articula-se de modo complementar, com os específicos:

- a) Identificar de que modo a comunicação e a cultura constituem-se como espaço de mediação na comunidade Campina de Pedra;
- b) Identificar quais práticas cotidianas atuam nas tradições dos quilombolas;
- c) Verificar, de que forma, as práticas cotidianas afetam as tradições, as mobilizações e as resistências dos quilombolas;
- d) Perceber, de que maneira as práticas cotidianas favorecem a luta por direitos e o processo de democratização da comunicação na comunidade.

Para atender tais objetivos, esta investigação se apoia no fazer etnográfico e na observação participante, os quais ajudam a revelar as práticas cotidianas, a partir do contexto histórico e do fenômeno social de lutas e conquistas empreendidas pelos quilombolas. Para entender essas dimensões, é fundamental a permanência no campo empírico, para capturar as expressões, as narrativas sobre as trajetórias de vida, perceber as singularidades da dinâmica cultural, bem como as “táticas” que acionam as mobilizações e reforçam os argumentos em favor da luta pela cidadania.

Os sujeitos relatam sobre a formação da comunidade, as formas de resistências dos remanescentes de quilombo para permanecer na terra, as manifestações culturais, a participação para obter o reconhecimento social e as mobilizações em busca da cidadania. As informações coletadas – através dos procedimentos etnográficos e da observação participante – permitiram-nos algumas constatações, dentre elas, a de que há um indicativo de que os quilombolas preservam as práticas cotidianas como modo de resistência e de manutenção dos vínculos sociais. E o cotidiano dos quilombolas, cada vez mais, relaciona-se com a comunicação. Tanto a comunicação face a face, quanto a mediada. A comunicação mediada – televisão, rádio, celular – não se separa do contexto social e das atuações políticas dos sujeitos no espaço comunitário. A comunicação assume lugar de destaque no cotidiano dos sujeitos, influenciando as manifestações culturais, através das programações veiculadas pelos meios de comunicação, que expandem as estruturas sociais tradicionais, introduzindo elementos gestuais, linguagens e incorporando informações que contribuem para redimensionar as lutas socioeconômicas e políticas dos sujeitos.

A comunicação fortalece as buscas da cidadania, especialmente, quando ela introduz informações que reforçam o pertencimento, a identidade, o respeito à diferença, à liberdade de expressão e as reivindicações sociais. Reconhece-se a importância da comunicação no cotidiano dos quilombolas enquanto processo que valoriza a transformação social e o acesso democrático às fontes de informação instituídas na comunidade. A democratização da comunicação na comunidade produz, ao menos, três expectativas em relação ao futuro na comunidade: a de que os quilombolas têm acesso às fontes de informação e, a partir delas, obtêm conhecimentos que ampliam as interações sociais, a partilha e as buscas dos benefícios coletivos. A outra situação se refere à abundância de informação na comunidade, ela remete ao fortalecimento da relação com o outro e das identidades. E, também, mesmo com os canais de informação na comunidade, os quilombolas desejam ter acesso a outros meios, por exemplo, querem que o sinal de internet esteja disponível para ajudar no avanço da cultura democrática, dar visibilidade às suas ações e contribuir para a permanência das pessoas no ambiente comunitário.

A presente pesquisa enfrenta essa problemática e almeja esclarecê-la com a seguinte estrutura textual. Após a Introdução, o texto segue com o capítulo intitulado:

Comunicação, cultura e cidadania. Nele, identificam-se os principais argumentos desses conceitos como sendo elementos intrínsecos aos seres humanos; por isso, são complementares e indissociáveis, mas não perdemos o foco de que são conceitos amplos, dinâmicos e heterogêneos. Essa aproximação e sintonia entre os conceitos ajudam a estruturar as práticas cotidianas e auxiliam os sujeitos no processo de conquista da cidadania. Ao vincular a cidadania com a comunicação e a cultura, ela pode ser percebida como “táticas” dos quilombolas para preservarem as singularidades, a memória, os costumes, as tradições, as crenças, os valores e, à medida que o grupo entra em contato com os meios de comunicação, por um lado, tem acesso a outros padrões culturais que podem de alguma maneira, contribuir para as mudanças no cotidiano dos sujeitos, mas, por outro lado, o acesso às fontes de informações possibilita a tomada de consciência, reforçando e fortalecendo o dizer a sua palavra. Assim, a articulação entre a comunicação e a cultura contribui para que os sujeitos sejam os protagonistas das práticas sociais e das “táticas” políticas que fomentam as lutas em prol da conquista da cidadania, uma vez que as práticas cidadãs se alicerçam na própria história de vida e de luta dos sujeitos comunicantes.

No capítulo: **Da formação de quilombos aos quilombolas da comunidade Campina de Pedra**, apresenta-se um panorama histórico e sociocultural da comunidade, bem como o aporte metodológico que sustenta esta pesquisa. O ambiente comunitário onde moram os descendentes de escravos revela a realidade de pessoas que fugiram das fazendas no período do Brasil Colônia. Esse resgate histórico se justifica porque ela ajuda a entender as lutas dos quilombolas, além de enfatizar a necessidade do reconhecimento da identidade étnica dos moradores da Campina de Pedra. Esse reconhecimento social é decisivo para a obtenção das demais conquistas coletivas. Para auxiliá-los no reconhecimento, pesquisadores da UNEMAT e membros do Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial de Mato Grosso (CEPIRMT) promoveram diversos encontros de observação e formativos para colher relatos, fazer registros fotográficos e prestar esclarecimento sobre o que é ser um quilombola nos dias atuais.

Dessa formação, os moradores da Campina de Pedra optaram pelo reconhecimento junto à Fundação Cultural Palmares. E essa certificação deu autonomia para pleitear os benefícios sociais: abastecimento de água, construção de banheiros e de casas de alvenaria e eletrificação nas residências.

Discutir sobre essas conquistas é perceber o processo histórico, socioeconômico e cultural de uma população que luta contra os processos de opressão e de dominação na sociedade capitalista. Incorporar a comunicação no cotidiano dos quilombolas não é apenas um meio para transmitir informações, acontecimentos, fatos, circulação de notícias e de pensamentos. Tal atitude pode auxiliar e fortalecer a história dos quilombolas, especialmente, com a valorização das suas tradições, memória, costumes, crenças e valores, resultando no fortalecimento da identidade étnica.

No capítulo: **As práticas cotidianas da comunidade quilombola e a mediação da comunicação e dos meios de comunicação na construção da cidadania**, expõem-se as narrativas dos quilombolas com intuito de aproximar as discussões teóricas do entendimento prático desta pesquisa. A aplicabilidade dos conceitos teóricos nas práticas cotidianas dos remanescentes de quilombo da comunidade Campina de Pedra tem, como propósito, verificar em que medida a mediação dos meios de comunicação são espaços fomentadores de cidadania. Os meios de comunicação, de modo especial a televisão e o rádio, ocupam posição central no cotidiano das pessoas e constituem a “nova personagem” que mantém contato diário com os quilombolas. Eles exercem papel de mediação entre os moradores da comunidade e a sociedade em geral, além de estimular mudanças socioculturais na comunidade Campina de Pedra. Por isso, o processo de mediação facilita o fortalecimento da identidade étnica e da afirmação da luta pelos direitos sociais, políticos e civis dos remanescentes de quilombo.

Os discursos dos quilombolas demonstram também que a mediação dos meios de comunicação provoca mudanças culturais. Entretanto, ainda prevalece, na comunidade Campina de Pedra, as modalidades de comunicação face a face e dialógica. As bases desses modelos comunicacionais estão assentadas na capacidade de os sujeitos interagirem com o outro através dos encontros dialógicos, valorizando a oralidade como meio de socializar as informações e garantir a união no espaço comunitário. Apoiados nessa prática cotidiana, especialmente, no ato de conversar, os meios de comunicação passaram a ter papel importante, porque o acesso às fontes de informação consolida as trocas de experiências entre os sujeitos, fortalecendo a identidade étnica do grupo e a construção de práticas cidadãs na comunidade.

A partir das observações e dos discursos dos quilombolas, destaca-se que o acesso às informações os ajuda a agir e conquistar direitos sociais no grupo. Essas

conquistas os incentivam a continuar lutando para melhorar as condições de vida dos quilombolas. Nas narrativas, eles desejam dar continuidade ao projeto social, superar a privação da palavra, a negação da cidadania e obter reconhecimento das próprias vontades e das suas necessidades (TELLES, 2006). De maneira geral, a expectativa de futuro dos quilombolas pode ser compreendida como um processo de democratização da comunicação.

Na Conclusão, retomam-se os pontos fundamentais do trabalho, argumentando que a manutenção das práticas cotidianas age como propagadora da participação e do dizer a palavra. Elementos que auxiliam no fortalecimento das tradições e na conquista dos direitos sociais aos quilombolas.

2 COMUNICAÇÃO, CULTURA E CIDADANIA

Neste capítulo, busca-se compreender a comunicação como espaço privilegiado de trocas e de compartilhamento de informações entre os sujeitos. A comunicação, nesta pesquisa, é aplicada no contexto local, e ela auxilia no processo dialógico e na preservação da diversidade cultural dos sujeitos. A comunicação é entendida também como espaço que valoriza a memória, as práticas cotidianas, acentuando o ato de assistir como propagadora das informações ao grupo. Em torno dela, fortalecem-se as narrativas, os sonhos, as lutas e os acontecimentos cotidianos. Nessa articulação, buscaremos estabelecer as relações de complementaridade entre comunicação e cultura, apresentando-as como espaços dinâmicos e intrínsecos às ações dos sujeitos para, depois, aproximar o debate com a noção de cidadania, compreendendo-a como possibilidade de o sujeito agir concretamente no espaço onde vive.

A comunicação³ é conceituada por diversos autores, entre eles Thompson (1998), Bordenave (2006), Martín-Barbero (2006), Freire (1997) e Duarte (2003), como sendo uma das necessidades básicas nas relações humanas. Para Thompson (1998, p. 36), a comunicação “[...] serve para que as pessoas se relacionem entre si, transformando-se mutuamente.” Estabelecer interações sociais a partir da comunicação é estar ciente da importância dessa prática comunicacional para o desenvolvimento do indivíduo na história da humanidade. Nessa perspectiva, a comunicação pode ser compreendida, também, como um processo em potencial para expandir as trocas de experiências e das ações culturais com os outros indivíduos. Thompson (1998, p. 36) aponta que:

[...] sem a comunicação cada pessoa seria um mundo fechado a si mesmo. Pela comunicação as pessoas compartilham experiências, ideias e sentimentos. Ao se relacionarem como seres interdependentes, influenciam-se mutuamente e, juntas, modificam a realidade onde estão inseridas.

Verifica-se que, na comunicação humana, não pode haver espaço para a passividade, uma vez que a comunicação não é apenas transferência de informações, de dados, de experiências e de práticas comunicacionais entre os sujeitos, ou seja, a comunicação que se estabelece entre as pessoas não deve ser mecânica, nem

³Hohlfeldt (2008, p.12-13) especifica a palavra comunicação a partir da sua etimologia. O termo “[...] vem do latim *communicatio*, distinguimos três elementos: *munis*, que significa ‘estar encarregado de’, o prefixo *co*, o qual expressa simultaneidade, reunião [...] temos a idéia de uma ‘atividade realizada conjuntamente’. Portanto, comunicação é por em comum, comunhão, partilha.

instrumental, mas ela está envolvida na própria dinâmica das relações humanas e nos contextos da realidade em que as pessoas vivem, sem imposições, nem constrangimentos aos sujeitos comunicantes.

Segundo Bordenave (2006, p. 19), a comunicação confunde-se com a nossa própria existência, pois “[...] temos tanta consciência de que comunicamos quanto de que respiramos ou andamos.” É incontestável a centralidade da comunicação para os seres humanos, por isso Martín-Barbero (2006, p. 13) sugere que se faça essa reflexão pelo viés da “razão comunicacional”, por conta das diversas mudanças que estão ocorrendo na sociedade. A comunicação, em grande parte, teve e continua tendo papel decisivo nessas mudanças, por isso, o autor afirma que ela gera uma espécie de hegemonia comunicacional no mundo contemporâneo (MARTÍN-BARBERO, 2006). Frente a essa hegemonia, ele pondera que a comunicação continua tendo espaço estratégico na configuração social. Wolton (2006, p. 25) reforça essa ideia, ao descrever que:

[...] a comunicação é o resultado de um formidável movimento de emancipação ao mesmo tempo social, cultural e político, nascido no Ocidente há mais de dois séculos. [...] A comunicação, hoje onipresente, só é compreensível se forem levadas em conta as mutações que afetaram a estrutura de nossas sociedades e o campo político em dois séculos.

Desse modo, a comunicação cumpre seu papel de essencialidade na história da humanidade. Por esse motivo, concordamos que os sujeitos produzem, trocam, negociam, criam expectativas, sempre permeadas pelo ato comunicativo. Nessa perspectiva, a comunicação gera processos de convivência entre os sujeitos comunicantes. Por sua vez, o conviver implica a co-participação, tornando comuns as experiências concretas e, ao mesmo tempo, pertencendo ao mundo do outro, pois, como destaca Freire (1997, p. 66), o universo humano “[...] é um mundo de comunicação”. Ou seja, esse mundo de comunicação em que o sujeito está inserido implica a reciprocidade, que não pode ser rompida (FREIRE, 1997). O que dá sustentação a essa reciprocidade entre as pessoas é o diálogo. Sem o diálogo, não há comunicação, pois, de acordo com Freire (1997, p. 67), o que “[...] caracteriza a comunicação enquanto este comunicar comunicando-se, é que ela é diálogo, assim como o diálogo é comunicativo.”

Vincular o diálogo à prática comunicativa é ligá-la à cultura, compreendendo a cultura como algo imanente ao ser humano. Sendo assim, cada sujeito carrega consigo uma imensa carga cultural. Isto é, somos sujeitos com potencial dialógico e, também, produtores de cultura. É no processo dialógico que as pessoas têm a possibilidade de compartilhar a memória individual e coletiva; socializar as práticas culturais. Assim como a cultura, a dialogicidade é um processo colaborativo entre os sujeitos e, da mesma forma, remete à ideia de trocas e de sentimento de pertencimento. Para Duarte (2003), o pertencimento dos sujeitos aos lugares sociais abarca todas as dimensões da comunicação humana, pois

[...] para que algo seja comum a um grupo, para que haja comunhão, para tornar um pensamento comum, os envolvidos inevitavelmente têm de estar em relação. Estar em relação implica a emergência de uma superfície comum de troca, ou uma zona de encontro de percepções dos emissores e receptores. (DUARTE, 2003, p. 46)

Percebe-se que os emissores e receptores não podem ser considerados seres isolados, mas são seres de relações. E eles pertencem aos espaços socioculturais construídos na sociedade, ou seja, o pertencimento está intimamente ligado à memória do grupo. Isso demonstra, de acordo com Duarte (2003, p. 46), que é “[...] na cultura que uma consciência individual percebe que está inserida num mundo de objetos culturais que foram produzidos por outras consciências.” Ou seja, as pessoas não estão sozinhas no mundo, e elas não podem existir solitariamente. Precisamos do outro para dar sentido à existência humana.

Os seres humanos são seres de relações e de cultura, e essa dinâmica comunicacional é manifestada e construída nas trocas de sentido e nos sentidos produzidos através das conversas informais, da comunicação face a face e mediada, demonstrando que, quando há comunicação autêntica (FREIRE, 2005), pode haver entendimento sobre determinado assunto. Isso não quer dizer necessariamente, como afirma Duarte (2003, p. 47), “[...] concordância total com os enunciados envolvidos na troca. O entendimento pode ser desenhado mediante o diálogo.”

Torna-se evidente o grau de complementaridade existente entre comunicação e cultura. Não se quer dizer, com isso, que um conceito prevalece sobre o outro, ou que a

técnica sucumbe à cultura e vice-versa. García-Canclini (2007), por exemplo, elenca três correntes sobre a noção de cultura. A primeira diz respeito à dimensão evolucionista do conceito. Nela, há demonstração de que existem etapas evolutivas que vão desde a sociedade primitiva até a sociedade civilizada. Para o autor, as sociedades faziam parte dessa escala evolutiva. E, nessa escala, a diversidade de sociedades existentes também representava estágios diferentes da evolução humana. Ou seja, uma comunidade rural, negra, com baixo índice de escolaridade e renda, que ainda preserva as tradições e os costumes transmitidos de geração a geração, de acordo com essa perspectiva evolutiva da cultura, estaria ainda no estágio “primitivo”, sendo que outras, com melhores condições, facilidade de acesso a bens simbólicos e econômicos, essas são consideradas “civilizadas”. Assim, dá-se a entender que, nessa corrente de pensamento, podem existir sujeitos de cultura superior e inferior.

Martín-Barbero (2006) esclarece que algumas áreas do conhecimento também ajudaram a reforçar essa ideia. Ele cita, como exemplo, os estudos da antropologia que visavam a compreender as culturas primitivas e a sociologia, os quais se ocupavam em entender as culturas modernas. Esses focos opostos de estudos geraram conceitos diversos. Os antropólogos definiam cultura como modo de vida de um povo. Nessa perspectiva, Martín-Barbero (2006, p. 13) avalia que “[...] cultura é tanto o machado quanto o mito, a oca e as relações de parentesco, o repertório das plantas medicinais ou das danças rituais”. Já os sociólogos, na visão de Martín-Barbero (2006, p. 13), compreendiam a cultura como “[...] somente um tipo especializado de atividades e de objetos, de práticas e produtos pertencentes ao cânone das artes e das letras”. Houve mudanças no foco das análises, justificadas, em grande medida, pelas intensas transformações no seio da sociedade, a ponto de Kellner (2001, p. 40) afirmar que “[...] muitas das teorias atuais são pertinentes em vários contextos, mas nenhuma conta toda a história”.

A segunda corrente diz respeito ao relativismo cultural. Ela parte do princípio de que toda a sociedade tem cultura (GARCÍA-CANCLINI, 2007), e os sujeitos adotam pontos de vista diferentes, padrões culturais distintos, mas eles estão integrados e abertos à comunicação. Nessa corrente, a cultura é comunicação. Para Martín-Barbero (2006, p. 289), ao pensá-la por essa característica, é “[...] fundamental para compreender a sua natureza comunicativa. Isto é, seu caráter de processo produtor de significação e não de mera circulação de informações”.

Desse modo, a cultura de uma comunidade rural, por exemplo, não se manifesta da mesma forma que num bairro dos centros urbanos, mas elas co-existem. Ou seja, as culturas particulares se inserem nos processos sociais mais gerais, por isso não há justificativa para que ocorram os processos discriminatórios e de desqualificação dos demais estilos de vida, porque, de acordo com García-Canclini (2008), não há superioridade ou inferioridade de culturas. As culturas, como afirma o autor (p. 304), “[...] já não se agrupam em grupos fixos e estáveis”. Eram esses agrupamentos culturais que fazia aparecer a imagem da pessoa culta ou popular, superior ou inferior. Eles recebiam a denominação conforme o domínio dos repertórios e informações produzidas pelos grupos sociais. Evidentemente, essa concepção tem uma elaboração teórica que admite as diversas formas de organização social, e é importante que haja essa preocupação, visto que, ao analisar as especificidades de cada grupo social, pode-se compreender a dimensão cultural existente, por exemplo, num país tão grande como é o Brasil. Mas a aplicabilidade do relativismo cultural perde força quando se confronta com a realidade social, ainda vista de forma desigual.

A terceira linha de pensamento discorre sobre a relação entre cultura e sociedade. García-Canclini (2007) reconhece teoricamente a inter-relação desses conceitos, bem como os seus valores que orientam as práticas sociais. Para o autor (p. 39), “[...] a sociedade é concebida como o conjunto de estruturas mais ou menos objetivas que organizam a distribuição dos meios de produção e do poder entre os indivíduos e os grupos sociais, e que determinam as práticas sociais, econômicas e políticas”.

A partir dessa relação, surgiram debates teóricos pautados na realidade dos sujeitos. Inclusive a definição conceitual de Tylor (1871, p. 1), mesmo considerada evolucionista, serviu de base para estabelecer outras definições. Segundo ele, “[...] cultura é o todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”. Percebe-se a objetividade na definição, pois rompe com conceituações individualistas de cultura e valoriza a sua dimensão coletiva, uma vez que os sujeitos são seres de cultura. Sendo seres detentores de cultura, um pode aprender com o outro. Nesse sentido, cultura se aprende, sendo aprendizagem, gera trocas, negociações e possibilidade de progresso nas relações sociais.

Cuche (1999), ao pensar sobre a noção de cultura, considera a sua trajetória histórica, demonstrando que o panorama histórico nos ajuda a compreender a complexidade que constitui o conceito na sociedade. Nisso, o autor traz a reflexão sobre o embate teórico entre o entendimento de cultura e o de civilização, que, até o início do século XX, na Europa, relacionava-se a noção de cultura em patamar diferente da civilização. Sendo assim, a civilização designava a levandade, a superficialidade e o estético, enquanto a cultura era considerada verdadeira, autêntica e única, pois contribuía para o desenvolvimento intelectual e espiritual dos sujeitos. Nessa perspectiva, de acordo com Cuche (1999, p. 25), “[...] a cultura opõe-se à civilização como a profundidade opõe-se à superficialidade.”

Cuche (1999) também analisa a cultura pelo viés da comunicação e entende que ela é um sistema de trocas simbólicas e de linguagens pelas quais os indivíduos se comunicam entre si. De acordo com Sodré (2007), a cultura acontece nas trocas de um ato simbólico em que aparecem as singularidades de cada uma das partes que exerce a comunica o. Por sua vez, Cuche (1999) concebe a cultura como resultante do compartilhamento de informa es e de intera es sociais, pois a comunica o ocorre no encontro entre os sujeitos que, juntos, partilham as suas experiências culturais. Assim, para Cuche (1999, p. 106) “[...] a cultura só existe através da a o interativa dos indivíduos [...] a comunica o consiste em analisar os processos de intera o que produzem sistemas culturais de trocas.”

Sodré (1983), em seu resgate histórico da conceitua o de cultura, desde suas origens até a sua defini o atual, especialmente a respeito da cultura negra⁴, compreende-a a partir da afirma o das diferenças e das suas aproxima es identitárias. Sobre isso Sodré (1983) tece uma importante reflexão: para ele, o romantismo europeu da década de 30 apresentava a cultura como um lugar de enuncia o espiritual, algo considerado sagrado, no qual se manifestava a verdade, mas essa expressão da verdade não era para qualquer classe social, apenas a elite podia ter acesso a ela, já que se

⁴Sodr  (1983, p. 180-181) aborda a cultura negra como um “lugar forte de diferença e sedu o na forma o social brasileira”. O autor diz que a cultura negra, mesmo que reduzida socialmente, devido   condi o exclusiva dos negros no País, trata-se de uma cultura *de diáspora*, que se manifesta nas expressões, na fala, nos jogos discursivos, nos espaços ritualísticos e de linguagem, opondo-se   hegemonia ideológica Ocidental, que via a cultura como o imperialismo da verdade, propriedade de poucos letrados, governo e cientistas. Esses considerados “cultos” impunham socialmente as decisões do que julgavam certo ou errado. A cultura negra se fortaleceu em meio   resistência, preservando, nos grupos, as trocas, falas, rituais e intera es.

tratava de seres superiores. Frente a essa situação, Sodré (1983, p. 26) destaca que “[...] para ser plenamente humano, o indivíduo teria de estar na cultura e não no cuidado com a terra, isto é, adequar-se aos princípios dessa estratégia semiótica construída pela burguesia européia.” Por isso, o poder da cultura sobre os sujeitos considerados inferiores era uma espécie de transmissão de saberes, de conhecimentos e de práticas, nas palavras do educador Paulo Freire (2006), uma invasão cultural, condição que perdura ainda nos dias atuais.

Sobre a noção de cultura, Sodré (1983) afirma que ela é heterogênea, pois “[...] é hoje precisamente o ato de uma heterogeneidade que não se limita a assinalar sua diferença (não é um direito à diferença), mas que chama também ao contato, que desafia, que seduz.” O autor entende que cultura implica,

[...] num esvaziamento da unidade individual, no que faz circular os termos polares da troca, no que reintroduz o acaso e o Destino, no ato simbólico [...] no que faz aparecerem as singularidades, num ato de delimitação e de atração – em resumo, no movimento do jogo (SODRÉ, 1983, p. 180).

O autor considera a cultura como sendo um processo dinâmico, pois desafia as pessoas a pensá-la como uma ação socialmente construída, preservada e transformada na coletividade. Por isso, ao compreender a comunicação e a cultura como relação social, pressupõe-se a sua complementaridade, em que se encontram os espaços de manifestação social, do conhecimento individual e das pluralidades culturais.

Malagodi&Cesnik (1999) conceituam a cultura como modo de vida de um grupo ou comunidade, estilo de vida formado com características próprias que se renovam e se inovam na construção da estrutura social e da realidade local, entendendo que cada pessoa e cada grupo têm seus próprios recursos simbólicos de comunicação, sua forma singular de agir individual e coletivamente no espaço público. Desse modo, a cultura constitui-se e difunde-se na vida cotidiana das pessoas, ou seja, a cultura é um fenômeno ou processo constitutivo da condição humana. Essa constituição do sujeito, a partir das ações culturais, pode ser compreendida como o “ser mais”, proposto por Freire (2005), uma vez que não existe ser mais no isolamento, somos seres de cultura, de diálogo, de relações com o outro e, conseqüentemente, sujeitos de comunicação.

Relacionar a cultura com o modo de vida e com a cotidianidade é valorizar as práticas cotidianas dos sujeitos. Conforme Certeau (1994) as práticas cotidianas, surgiram a partir dos estudos sobre cultura popular. Essa inserção com o popular, com as ações desenvolvidas pelos oprimidos (FREIRE, 2005), justifica que, no início, foram concebidas negativamente, porque, segundo Certeau (1994, p. 38) “[...] não localizava a diferença cultural nos grupos que portavam a bandeira da contracultura”. Certeau (1994) explica, ainda, que os estudos dedicados à representação e ao comportamento dos sujeitos e dos grupos sociais ajudaram a conhecer melhor as práticas cotidianas das pessoas que vivem na marginalidade.

Para o autor, deve-se estar atento às práticas que compõem o cotidiano dos sujeitos: falar, cozinhar, habitar, trabalhar, caminhar, consumir, dentre outras. Descrever tais práticas é compreendê-las a partir de onde, no concreto, emergem o simbólico, os valores, as ideologias e as crenças. Ele explica que o seu objetivo, com isso, é pensar sobre as formas que tornam as práticas cotidianas do consumo mais táticas do que estratégicas. De acordo com Certeau (1994) há enorme diferença entre estratégia e tática. A primeira condiz com as ações de estruturas dominantes, através das instituições. A tática, nessa configuração, seria uma ação não de confronto, nem de submissão, e sim de artimanha capaz de introduzir, de modo silencioso e ativo, significativas alterações, as quais alimentam o fazer cotidiano, ao torná-lo mais prazeroso e digno. Segundo o autor (1994, p. 100), a tática “[...] opera golpe por golpe, lance por lance. [...] a tática é a arte do fraco. É determinada pela ausência de poder, assim como a estratégia é organizada pelo postulado de um poder”.

Com isso, as práticas cotidianas podem ser comparadas a um saber diferente do controlado ou orientado por uma teoria, como é o fazer técnico. Nesse sentido, Certeau (1994) indica que, por detrás das ações menores existe um saber “não sabido”, que não possui linguagem universal de expressão. No entanto, os sujeitos têm consciência desse saber, das comunicações exercidas no cotidiano ou de linguagens comuns para se expressar com o outro.

Por sua vez, Correia (2004) conceitua a cultura a partir da ideia de estabilidade. Ou seja, a cultura articula, integra os fragmentos do processo histórico e social e,

mesmo diante das mudanças que ocorrem, ela continua sendo uma espécie de alma do povo. Com isso, a cultura afirma-se como processo mediador, e ela constitui

[...] as condições de previsibilidade e de estabilidade que tornam possível a ordem e a continuidade social e histórica, permitindo que, perante a contingência, surja a reciprocidade de expectativas que assegura a estabilidade das interações sociais e que perante a dinâmica das transformações do mundo, este se nos afigure como dotado de uma certa estabilidade (CORREIA, 2004, p.14).

Conforme essa perspectiva, o conceito de cultura relaciona-se com a comunicação, a partir do entendimento de que as experiências culturais já estão consolidadas nas práticas cotidianas dos sujeitos, e elas não podem ser eliminadas, mas valorizadas. Por isso, Correia (2004, p. 19), sustenta que “[...] cada cultura individualizada incorpora vários tipos de jogos de linguagem, pelo que se familiariza, integrar-se numa cultura é ser capaz de entender as mediações que nela se operam.” Para o autor, a criação de novas experiências culturais exige que haja outras maneiras de dizer, de comunicar-se, e os indivíduos que incorporam certos tipos de culturas conseguem compreender as várias interferências que ocorrem nesse processo de integração social.

Nesse âmbito, a comunicação integra-se ao complexo fenômeno cultural, compreendendo a cultura como sendo modos de vida e um conjunto de práticas individuais e coletivas que as pessoas desenvolvem onde vivem. Isso ocorre, porque os sinais visíveis das práticas comunicacionais são manifestados através da palavra e das linguagens. Para Gomes (1997, p. 17) “[...] o homem não é só o ser que dispõe da palavra como de um instrumento, mas é a linguagem que possibilita ao homem criar uma existência humana com os outros no mundo.” Por essa razão, é importante entender o sujeito como alguém sempre aberto a possibilidades, mas não alguém que se fecha em si mesmo, incomunicável, que não coabita com o outro (WOLTON, 2006), ou alguém cristalizado em suas próprias certezas, mas pessoas dispostas a exercer as práticas comunicacionais como sendo elementos fomentadores de novas formas de sociabilidade. Por esse motivo, a comunicação passa a ser valorizada também como “táticas” dos indivíduos para se relacionar com a sociedade em geral, conforme destaca Rodrigues (1997, p. 23-24):

[...] Por toda parte se fala hoje de comunicação [...]. Cada sociedade tem uma explicação para as suas formas de organização, em função de

uma teoria implícita da comunicação que dá conta das relações dos indivíduos com a sociedade global, com as diversas instituições que a constituem, das instituições entre si e da sociedade global com a natureza.

Nesse sentido, a comunicação, historicamente, tem a intenção de romper com o isolamento social. Para isso, é fundamental manter as trocas de informação, as partilhas e as comunicações existentes no cotidiano dos sujeitos. Pode-se articular a comunicação com a prática cotidiana, a partir dos três tipos de interação social propostos por Thompson (1998), são eles: face a face; mediada e quase mediada. Para o autor, a interação face a face se estabelece na presença e sintonia com o outro. Essa sintonia entre produtores e receptores ocorre por meio do processo dialógico. A manutenção do diálogo nas práticas comunicacionais contribui para fortalecer as lembranças, as lutas, os sonhos e ajuda a desenvolver o pensar crítico. Além disso, na interação face a face, modalidade comunicacional que valoriza o diálogo enquanto processo que humaniza e liberta os sujeitos, deve-se ter o compromisso e a responsabilidade entre o que a pessoa diz e o que ela pratica no seio da comunidade. Ou seja, deve haver coerência entre o discurso e a ação concreta do sujeito. Isso, porque a comunicação face a face, respaldada pelo diálogo, ajuda os sujeitos a se posicionar e agir de modo a contribuir com a transformação do contexto social que os cerca.

Historicamente, a interação face a face foi, é e continua sendo, em diversos grupos sociais, a modalidade comunicacional mais utilizada pelos sujeitos. A oralidade e o ato de relatar os acontecimentos possibilitam manter viva a memória do grupo. Mesmo existindo algumas restrições em termos de poder de alcance, a comunicação face a face é um importante espaço de encontro. Em outro registro, Jovchelovitch (2008), ao caracterizar o encontro comunicativo, a partir da psicologia social com uma vertente sociológica, confere destaque aos aspectos dialógicos ou não-dialógicos. Para a autora, a característica fundamental do encontro dialógico é o reconhecimento das diferentes ideias, mas, quando dialogada, pode-se chegar a um entendimento em que “[...] todos os participantes do processo podem adquirir e desenvolver conhecimento” (p. 240). De acordo com Jovchelovitch (2008, p. 240), “[...] as transformações operadas pela comunicação dialógica produzem coexistência e inclusão social de diferentes saberes, que levam à eventual hibridização de sistema de saber.” Não se trata de mera junção de ideias e saberes, mas sim, de conhecimentos que são apresentados para serem lembrados, debatidos, questionados e valorizados pelos sujeitos.

Esses conhecimentos estão à disposição do outro e, quando visam à construção do espaço comum, eles podem perfeitamente ser apropriados e socializados pelo grupo social. No encontro não-dialógico, o processo é diferente. Nesses encontros, não se aceita e nem se dá legitimidade ao pensamento das pessoas menos instruídas, porque há um entendimento de que existe um conhecimento superior e esse conhecimento, pensado por alguém, tem a capacidade de substituir as demais ideias. Para Jovchelovitch (2008, p. 242), esses encontros possuem “[...] enorme potencial destrutivo, pois eles tendem a menosprezar e, às vezes, destruir os saberes acumulados pelas tradições culturais de grupos e comunidades específicas.”

Outra proposta defendida por Thompson (1998), é a interação mediada. Nela, as pessoas, mesmo não partilhando do mesmo ambiente, nem espaço e tempo, podem utilizar os meios técnicos para transmitir as informações aos outros indivíduos. Nesse caso, o não compartilhamento do mesmo tempo e espaço, como ocorre na comunicação face a face, diminui as marcas simbólicas, acentuadas nas gestualidades, nas expressões faciais, na entonação da voz. Com isso, aumentam-se as oportunidades de acontecerem ambiguidades na informação e na comunicação, pois os sujeitos podem não compreender a totalidade das mensagens recebidas. Por essa razão, na interação mediada, podem ocorrer alguns ruídos no processo comunicativo. Mesmo assim, como salienta Thompson (1998, p. 79), “[...] as interações mediadas têm um caráter mais aberto.”

Essa abertura se refere à possibilidade de compreender melhor a mensagem veiculada. O próprio Thompson (1998) cita alguns exemplos de mídias que realizam interação mediada, tais como: a carta, o telefonema, entre outras. Para estabelecer comunicação através desses meios deve-se contar com a ajuda dos cabos coaxiais como suporte da mensagem. Assim, introduz-se a simultaneidade na veiculação da informação e da comunicação, que está presente também, evidentemente de maneira distinta, nas interações face a face, visto que a simultaneidade é o envio da mensagem, em tempo real, aos sujeitos comunicantes, demonstrando que a interação mediada presume, conforme relata Martino (2009, p. 179), a existência dos termos:

[...] mensagem e receptor – intermediados por uma série de códigos, signos e práticas responsáveis por estabelecer pontos de flutuação de sentido entre o efeito planejado pelo produtor da mensagem e a reconstrução feita pelo sujeito (MARTINO, 2009, p. 179).

A terceira fase pensada por Thompson (1998) é a interação quase mediada. Ela se refere à relação do sujeito com os meios de comunicação de massa. Essa interação pode acontecer de forma simultânea ou não, ao mesmo tempo ou em tempos diferentes, dependendo sempre da relação do sujeito com o meio. A principal característica e diferença em relação a interação face a face e à mediada é que, na interação quase mediada, as mensagens são produzidas para grande quantidade de sujeitos, sendo assim, o fluxo comunicacional é “[...] predominantemente de sentido único” (p. 79). Na interação quase mediada, não se exige resposta imediata do receptor, uma vez que as pessoas acolhem e não interagem diretamente com as mensagens veiculadas. Por exemplo, a televisão, que está presente na maioria dos lares dos brasileiros, exerce esse papel.

Pode se compreender essa fase como sendo um processo comunicativo extensionista, como alerta Freire (1997), ou seja, na interação quase mediada, alguém ou um grupo social produz as informações, os conhecimentos e as técnicas e as transfere a outros grupos sociais. Desse modo, Thompson (1998, p. 80) enfatiza que:

[...] alguns indivíduos se ocupam principalmente da produção de formas simbólicas para outros que não estão fisicamente presentes, enquanto estes se ocupam em receber formas simbólicas produzidas por outros a quem eles não podem responder, mas com quem podem criar laços de amizade, afeto e lealdade.

O que caracteriza a interação quase mediada é que os sujeitos, mesmo não participando ativamente do processo de produção, nem interferindo nos acontecimentos que estão sendo veiculados, recebem um número elevado de marcas simbólicas, e as transmissões articuladas dos sons, das imagens, da voz, dos gestos, das expressões, todas elas contribuem com a redução das dificuldades na compreensão da mensagem.

Na sociedade contemporânea, cada vez mais, essas interações sociais se conectam, não dá para valorizar uma dessas fases e desvalorizar as outras, porque a utilização dessas modalidades de comunicação, como observam Braga e Calazans (2001, p. 35), “[...] está ao mesmo tempo ‘dentro’, como parte constitutiva necessária em qualquer atividade social; e ‘fora’, como espaço geral das interações sociais.” Com

esse entendimento, faz sentido o que Bordenave (2006) aborda na comunicação enquanto fenômeno social. De acordo com ele:

[...] É necessário compreender que a comunicação não inclui apenas as mensagens que as pessoas trocam *deliberadamente* entre si [...] muitas outras são trocadas sem querer, numa espécie de para comunicação [...] tudo tem algum significado, tudo comunica [...] às vezes, até mesmo o silêncio comunica, por isso é impossível não comunicar (BORDENAVE, 2006, p. 50). (grifo do autor)

Ao enfatizar a comunicação como sendo um dos pilares de sustentação das relações sociais e do compartilhamento com o outro, é preciso ter presente a sua conexão com as experiências culturais dos sujeitos. De acordo com Wolton (2006, p. 22) “[...] os povos e a cultura querem ser respeitados. Não há informação nem comunicação sem o respeito do outro.” Ou seja, interagimos através das práticas comunicacionais e da cultura, pois, a comunicação pressupõe trocas entre os indivíduos. Isto é, a palavra nos pertence quando a utilizamos, mas ela só tem sentido no momento em que a compartilhamos, transformando-a em ato comunicativo com o outro. No entanto, para que ocorram as práticas comunicacionais, torna-se necessário reconhecer o outro como seu igual e, sobretudo, compreender a realidade de vida do sujeito. Para Wolton (2006, p. 14), a comunicação é

[...] um direito de cada um, uma espécie de *serviço público da vida*, com duas dimensões complementares. Comunicar é antes de tudo *expressar-se* [...]. Todo mundo tem algo a dizer e o direito de se expressar. Mas expressar-se não basta para garantir a comunicação, pois deixa de lado a segunda condição da comunicação: saber se o outro está ouvindo e se está interessado no que digo.(grifo do autor)

Nota-se que o fundamento da comunicação está em considerar o sujeito enquanto detentor de cultura, e não apenas ações lineares de transmissão de mensagens. Segundo, Wolton (2006) a comunicação é resultado de duas dimensões: a normativa e a funcional.

A dimensão normativa remete ao ideal da comunicação: informar, dialogar, compartilhar, compreender-se. A dimensão funcional, como seu nome já indica, ilustra o fato de que, nas sociedades modernas, muitas informações são simplesmente necessárias para o

funcionamento das relações humanas e sociais (WOLTON, 2006, p. 15).

Então, se a funcionalidade da comunicação se associa ao compartilhamento de informações, ela vai além, contribui para transmitir e socializar as vivências, o conhecimento, as ideias, os sonhos, as expectativas, bem como estabelecer as relações socioculturais. O fluxo desse processo ganha importância a partir da composição sociocultural do sujeito. Por isso, para falar da força da comunicação, é preciso ter presente a vivência histórica e cotidiana das pessoas. Martino (2005, p. 28) considera que “[...] em um cotidiano marcado pelos meios de comunicação, o estudo da cultura passa a ser uma compreensão integral desses meios [...]”. Ou seja, ao mesmo tempo em que a comunicação integra as práticas cotidianas, ela também é parte do complexo cultural das sociedades.

Essas duas dimensões se integram e se complementam, não há como dissociá-las. Kellner (2001, p. 53) afirma que “[...] não há comunicação sem cultura e não há cultura sem comunicação”, isto é, uma depende da outra. A comunicação é um espaço plural; sendo assim, devemos compreender a cultura como privilégio de um povo. Ela é propulsora da vida, caso o grupo social perca sua cultura, perde as suas singularidades e a sua identidade cultural. Com isso, a preservação da cultura de um grupo é a garantia de liberdade e autonomia. Por essa razão, ressaltamos o exercício da liberdade e do respeito como condição fundamental no convívio social. De acordo com Wolton (2006, p. 19), “[...] se o mundo está mais visível, não está mais compreensível [...] em consequência da emergência do par cultura-comunicação nas problemáticas [...] da globalização.”

Desse modo, a dimensão da comunicação e as suas conexões com a cultura se dão em todos os níveis, porque ela se insere como espaço de mediação (MARTÍN-BARBERO, 2006). Sobre isso Kellner (2001, p. 53) fala que “[...] toda cultura, para se tornar um produto social, serve de mediadora da comunicação e é por esta mediada, sendo, portanto comunicacional por natureza.” Consequentemente, abrange os elementos distintos em que cada sujeito refere sua identidade ao conjunto de práticas cotidianas, como destaca Certeau (1994, p. 47) “[...] da televisão ao jornal, da publicidade a todas as epifanias mercadológicas, a nossa sociedade canceriza a vista,

mede toda a realidade por sua capacidade de mostrar ou de se mostrar e transforma as comunicações em viagens do olhar.”

Inclui-se, nessa característica a tentativa de delimitação a partir das terminologias: cultura empresarial, política, democrática, religiosa, organizacional, popular, entre tantas outras denominações, a ponto de García-Canclini (2007, p. 36) se escandalizar com inúmeras definições conceituais, por isso corre-se o “[...] risco de não saber do que falamos por causa da dispersão de referências”. Entretanto, é indispensável ter claro que a conexão entre comunicação e cultura ajuda também a organizar o espaço simbólico e as relações coletivas. Já que, segundo Wolton (2006), nos últimos 50 anos, uma das grandes problemáticas são as trocas simbólicas, em que se encontram a informação, o conhecimento, a construção da cidadania e as relações sociais. Sobre isso, Wolton (2006, p. 42) sustenta que é importante “[...] refletir sobre as condições simbólicas, portanto culturais, que permitem simultaneamente trocas e um mínimo de distância.”

Verifica-se, então, que nesse contexto globalizado, a comunicação e a cultura são imprescindíveis, por isso elas “[...] se tornam um desafio tão importante quanto o meio ambiente, a saúde, a educação [...]”. (WOLTON, 2006, p. 43). O autor salienta, ainda, que administrar a pluralidade cultural, numa sociedade ampla e complexa, é fundamental no mundo contemporâneo, e isso configura a construção do compartilhamento das vivências culturais, que Wolton (2006) entende como um meio de considerar o fortalecimento da memória, das identidades, da construção de direitos, incluindo o direito à comunicação e à informação.

A partir desse posicionamento, pode-se dizer que as trocas simbólicas permeiam as relações sociais entre as pessoas na sociedade contemporânea. Por essa razão, Wolton (2006, p. 43), sugere-nos também a “[...] ver como as distâncias simbólicas são essenciais para o próprio funcionamento das sociedades [...] e compreender que as separações resultam no lugar crescente da cultura e da comunicação nas sociedades.” Nesse sentido, o autor destaca a importância de se respeitarem as diferenças existentes na sociedade, seja nos discursos de consenso, seja nos posicionamentos divergentes.

Wolton (2006) relaciona-as com a realidade concreta, por isso considera a importância de respeitar as diferenças, os distanciamentos simbólicos e as

temporalidades históricas e sociais, bem como a pluralidade cultural, como sendo as bases para entender a dimensão social da comunicação, ou seja, as distâncias simbólicas referem-se aos posicionamentos individuais ou coletivos com intuito de evitar as incompreensões e dominações tão difundidas na atualidade. Por essa razão, não é utópico pensar a comunicação como um vasto campo simbólico que se reorganiza na sociedade também pela diferenciação cultural. Portanto, as dimensões comunicação e cultura na contemporaneidade, segundo Wolton (2006) são

[...] a problemática fundamental da sociedade de coabitação: não confundir a circulação generalizada das idéias, das modas e das informações com o fato de que, por outro lado, tudo isto não basta para fundar uma sociedade de comunicação. Em um universo onde tudo circula *abertamente* [...] cada um deve encontrar suas referências (WOLTON, 2006, p. 44). (grifo do autor)

Tal situação pressupõe a conexão entre comunicação e cultura, que Tilburg (1989) entende como sendo um processo que considera, além da diversidade cultural, o conhecimento crítico do receptor das mensagens trocadas nas interações sociais. Então, sob esse aspecto, Tilburg (1989, p. 223) afirma que a “[...] comunicação não é convencer alguém, mas sim defender a validade de um determinado ponto de vista. E uma condição *sine qua non* é admitir que o interlocutor tem capacidade de discernimento.” Ou seja, as pessoas, a partir das suas experiências de vida e culturais têm consciência reflexiva sobre as mensagens que lhes são transmitidas. Desse modo, a comunicação pode auxiliar na geração da consciência crítica das pessoas. Da mesma forma, ajuda a valorizar os discursos próprios de cada grupo social, os seus anseios e as suas reivindicações como elementos configuradores das práticas e das relações cotidianas, pois

[...] antes de falar em comunicação, devemos nos referir à cultura ou às culturas. Somente nessa perspectiva, parece-me, torna-se legítimo falar em comunicação sob o ângulo de resistência. [...] pois, devemos convencer-nos que comunicação é uma prática [...] uma atitude social (TILBURG, 1989, p. 223).

Percebe-se, com isso, que a comunicação é um processo de mediação das culturas. Sendo mediadora do processo pode, por exemplo, potencializar as narrativas entre os sujeitos. E, de acordo com Ricoeur (1998, p. 3), o ato comunicativo “[...] ganha sentido no intercâmbio das memórias, das vivências e dos projetos”, visto que, de

acordo com Certeau (1994, p. 146), a memória está ligada ao saber, “[...] é uma memória, cujos conhecimentos não se podem separar dos tempos de sua aquisição e vão desafiando as suas singularidades”. Essas singularidades, no entendimento de Muñoz (2003, p. 299), “[...] integra experiências, o coletivo as comparte e as integra e ela se transforma em patrimônio”. Sendo assim, a comunicação contribui com a manutenção do patrimônio cultural e com os processos dialógicos, com a preservação dos saberes, da memória coletiva e com a valorização das tradições. Isto é, a mediação da comunicação fortalece as práticas culturais, ajudando no desenvolvimento humano e nas interações pessoais.

A comunicação possibilita revelar as tradições, os costumes, os modos de vida, as variedades de práticas culturais, incluindo, nesse debate teórico, os contextos ligados a culturas locais. Vale ressaltar que, especialmente, as culturas locais são vistas, pelos detentores de poder, como “inferiores” e sem valor simbólico. Sabe-se que essa visão não corresponde à realidade, já que a cultura local é rica de sentidos e de valores. Por isso, devemos olhar as práticas culturais no âmbito global, nacional e local enquanto processo ou como menciona Coelho (2008), a partir da ação cultural. Ao analisarmos as práticas culturais enquanto processo, percebemos que elas se unem ao campo da comunicação justamente porque se trata de “[...] circulação de bens e mensagens, mudanças de significado, passagem de uma instância a outra, de um grupo para vários”, como destaca García-Canclini (2007, p. 43). As práticas da cultura local podem ser observadas nos movimentos sociais e nos grupos excluídos: negros, pobres, operários, entre outros. Elas podem estar expressas também nas práticas desenvolvidas por uma associação de bairro, no movimento estudantil, sindical e negro.

Sendo assim, a comunicação é fundamental no fortalecimento das práticas cotidianas, pois o papel da comunicação é ser mediadora de culturas em qualquer contexto. Para Certeau (1994, p. 61), esse enfoque “[...] começa quando o homem ordinário se torna o narrador, quando define o lugar (comum) do discurso e o espaço (anônimo) de seu desenvolvimento”.

Tilburg (1989) destaca que a comunicação não se encerra na veiculação das mensagens.

Por essa mesma razão, o binômio *comunicação-resistência* não é somente uma questão de produzir *mensagens de resistência* veiculadas por jornaizinhos, vídeos e conjuntos de slides com o objetivo de

fortalecer um movimento popular (TILBURG, 1989, p. 230). (grifo do autor)

A comunicação pode auxiliar no protagonismo dos sujeitos, nas produções cotidianas silenciosas (CERTEAU, 1994) e não reforçar o conformismo, o isolamento e a atomização que é inerente às massas (CHAUÍ, 1986). As práticas cotidianas associadas à comunicação podem ser compreendidas como “táticas” na construção dos sentidos no espaço comunitário: saberes, crenças, tradições, conhecimentos, padrões sociais, valores e patrimônio individual e coletivo. Agindo de modo diferente no espaço comunitário, com astúcia ou em silêncio (CERTEAU, 1994), o fato é que esse *compartilhamento* garante a visibilidade do grupo, visto que a visibilidade social faz com que as pessoas passem a ter a oportunidade de intensificar seu poder discursivo e também de qualificar suas ações no espaço público, isto é, almejem romper com as injustiças, com as subserviências históricas e busquem a igualdade, a justiça e os direitos civis, políticos e sociais.

Com base nessas discussões entendemos que a comunicação fortalece as práticas cotidianas dos sujeitos que, por sua vez, fomentam transformações sociais no espaço comunitário em que vivem. A comunicação, em íntima relação com a cultura, também ajuda na interação – face a face, mediada, quase mediada – com o outro; nas convivências, nos encontros dialógicos e na capacidade de pensar juntos. Essa relação pode gerar práticas cotidianas, como menciona Certeau (1994) astuciosas, resistentes, silenciosas e teimosas, já que contribuem para fortalecer o patrimônio cultural, bem como o pensar crítico e podem auxiliar no *compartilhamento* entre as pessoas e na busca da construção e ampliação da cidadania. Por isso, ressaltar a mediação da cultura, pela óptica da complementaridade da comunicação, é evidenciar as práticas cotidianas como sendo “táticas” para um processo de reconhecimento das ações dos sujeitos e da pluralidade da sua cultura enquanto elementos que integram a dinâmica e a estrutura da vida social. Aprofundaremos o debate sobre comunidade no próximo subcapítulo.

2.1 Comunidade: o lugar do partilhamento e da construção da identidade cultural

Neste subcapítulo, analisaremos o conceito que fundamenta o entendimento da noção de comunidade enquanto espaço de interação social e de organização coletiva. Ela também apresenta estreita ligação com a valorização das tradições, da cultura e da linguagem específica do grupo. Dessa maneira, a noção de comunidade constrói-se a partir de diversas características, dentre elas: o lugar propício para desenvolver o partilhamento, as relações interpessoais, o sentimento de pertencimento ao espaço comunitário, a valorização da identidade do grupo, bem como os laços de solidariedade, a cooperação e a participação. Essas características indicam o deslocamento do individual para a formação coletiva do espaço comunitário enquanto desenvolvimento de práticas socioculturais e de afirmação de direitos.

Um dos primeiros autores a introduzir a noção de comunidade foi Tönnies (1947). Influenciado pela psicologia individual, ele parte da ação individual dos sujeitos para compreender as interações sociais coletivas, concebidas como relações entre “vontades”: orgânica, ligada às necessidades vitais das pessoas e reflexiva, caracterizada pelo domínio do pensamento. Essas vontades dizem respeito às ações dos sujeitos nas interações que mantêm entre si e com o outro. Por isso, o autor conecta as relações comunitárias às ações sociais em que predomina a vontade orgânica, e as relações societárias estariam ligadas à vontade reflexiva.

Para Tönnies (1947), os agrupamentos nos quais predominam as relações comunitárias se aproximariam do tipo de organização social denominada de comunidade. Para ele, na comunidade, as pessoas se encontram unidas por laços naturais, por objetivos comuns que, em grande medida, transcendem aos interesses individuais do sujeito. Nessa concepção, na comunidade não haveria oposição, mas identificação entre os interesses de cada um.

Tönnies (1947) discute os conceitos de comunidade e sociedade a partir das suas diferenciações e tensões. Para ele, a principal característica da comunidade é que ela se une pelos laços de sangue, como a família, evidenciando-se pelo desejo; o lugar, corresponde à vizinhança, nela se identificam os hábitos; o espírito, ao se basear na amizade, fundamenta-se na memória. Esses elementos da coletividade fortalecem os

vínculos entre o grupo, pois a aprendizagem dos hábitos e da memória ajuda a constituir os valores individuais e coletivos na comunidade.

Além disso, a comunidade foi pensada por Tönnies (1947) enquanto um organismo vivo e dinâmico que contribui com o fortalecimento da igualdade e dos valores identitários. Já, os valores na sociedade reforçam e aprofundam as diferenças. Estas se materializam na artificialidade das trocas sociais, no individualismo exacerbado, na manutenção das desigualdades, no alto grau de competitividade. Nesse contexto, enquanto, na comunidade, as relações sociais visam as interações coletivas, a sociedade preza pelo seu isolamento, pela desigualdade, pelos valores comerciais, ou seja, ao invés dos encontros e das aproximações, existem fortes tendências aos intercâmbios comerciais, à relação mercantil e aos desencontros dos laços de amizade, característica da comunidade.

Por essa razão, Tönnies (1947, p. 65) constata que “[...] se na comunidade os homens permanecem unidos apesar de todas as separações, na sociedade permaneceriam separados não obstante todas as uniões.” Percebe-se que há diferenças e tensões entre comunidade e sociedade. Nesse sentido, a comunidade pode ser compreendida como um sistema dinâmico e aberto às possibilidades nas relações sociais, favorecendo, por exemplo, a organização social comunitária e a participação dos sujeitos. Por sua vez, a sociedade é vista como interferente no espaço comunitário. Isso se justifica, de acordo com o autor, porque o projeto da modernidade interfere, de maneira acentuada nos vínculos sociais, deixando as experiências fragmentadas e com forte apelo ao individualismo, acarretando a competitividade, que gera a desintegração da organização comunitária.

Percebe-se, com isso, a centralidade da comunidade aos seres humanos como sendo um lugar necessário de pertencimento e de partilhamento das relações sociais. Compreende-se que o pertencimento gera a necessidade de partilhar, com os membros da comunidade, as ideias, os valores, os ritos, as lembranças, as práticas cotidianas, os sonhos e os desejos. Weber (1987), diretamente influenciado por Tönnies (1947), apresenta a noção de comunidade como espaço de oposição à sociedade, uma vez que, o autor visualiza, na prática social, o ponto de partida para compreender as relações sociais. Nesse caso, as relações sociais orientam o agir em comunidade. Essas ações são

norteadas pela tradição, memória, laços afetivos, solidariedade, partilha, liberdade, justiça.

Para Weber (1987), comunidade é a relação social que se baseia no sentimento dos sujeitos de pertencerem a um mesmo espaço. Desse modo, o autor opôs comunidade à sociedade, ao afirmar que, na sociedade, a relação social é motivada por interesses ajustados racionalmente.

[...] chamamos de comunidade a uma relação social na medida em que a orientação da ação social [...] baseia-se em um sentido de solidariedade: o resultado de ligações emocionais ou tradicionais dos participantes dessa comunidade (WEBER, 1987, p. 77).

O autor sustenta ainda, que a base da existência de uma comunidade é o pertencimento. Entretanto, deve ser ressaltado que há uma linha tênue entre pertencer a um determinado grupo, ser excluído dele ou, simplesmente, movimentar-se em direção a espaços onde o sujeito é aceito e valorizado. Essa movimentação em busca do pertencimento não isenta o sujeito de observar as regras atuais estabelecidas pelo conjunto da sociedade atuais, ou seja, aceita-se como membro do grupo, desde que os sujeitos observem as normas e regras estabelecidas nas convenções sociais.

Ao situar a comunidade enquanto espaço de organização social pautada nos laços de parentesco e nas forças das relações sociais, deve-se levar em conta que muitos agrupamentos humanos concretos ainda consideram a partilha de crenças, de valores, de lembranças, das memórias individuais e coletivas. Todavia, outros agrupamentos, mesmo utilizando o nome comunidade, estão abandonando esses elementos em detrimento ao isolamento social.

A memória coletiva⁵ é fundamental na comunidade. Aliás, a memória é uma das “vontades” constitutivas da comunidade, conforme define Tönnies (1947). Como afirma Halbwachs (1990), a memória é um fenômeno construído coletivamente, no presente, a partir de trocas sociais que ocorreram no passado. Por isso, de acordo com o autor, a memória coletiva instiga o sentimento de pertencimento a uma cultura ou a um grupo

⁵Halbwachs (1990, p. 52-53) faz a diferenciação entre memória individual, coletiva e histórica. De acordo com ele, a memória coletiva envolve as memórias individuais e têm pontos de contato com a memória histórica. Ou seja, a memória individual existe a partir de uma memória coletiva porque as lembranças são construídas no interior da comunidade.

social de passado comum (HALBWACHS, 1990). Isto é, a partir do contato entre as pessoas, torna-se possível consolidar os encontros, o partilhamento de sentido comum, as interações sociais e o envolvimento dos sujeitos no espaço público comunitário.

Dentro desse contexto teórico, a comunidade, conecta-se com a realidade sociocultural e comunicativa dos sujeitos, valorizando as especificidades do convívio dos grupos, as vontades humanas (TÖNNIES, 1947), a solidariedade, a compreensão, o respeito (MUÑOZ, 2003)⁶, as mobilizações que surgem em busca da igualdade, da construção da cidadania e da justiça social. São dimensões que ajudam a dar sentido às interações sociais que se estabelecem no espaço comum. Sendo assim, a noção de comunidade deve ser compreendida como lugar de múltiplas possibilidades, sem perder de vista, evidentemente, as tensões e os conflitos existentes no seu interior, mas ressalta-se que os grupos sociais têm potencial para lidar com essas diferenças. Esse processo de encontros e desencontros faz parte da dinâmica da vida comunitária, embora os vínculos duradouros favoreçam a superação das tensões, ajudando, assim, a afirmar os valores e as práticas coletivas.

Nesse sentido, autores contemporâneos, como Bauman (2003), dialogam com Tönnies (1947), ponderando que nascemos numa comunidade e não prescindimos dela para estabelecer as múltiplas formas de convivência e de interações. Nessa perspectiva, o espaço comunitário continua tendo importância no mundo contemporâneo. É um ambiente seguro, acolhedor e tranquilo, mas também devemos compreendê-la a partir das pressões, interferências externas e dos conflitos com a noção de liberdade. Para Bauman (2003, p. 10), “[...] não ter comunidade significa não ter proteção; alcançar a comunidade, se isto ocorrer, poderá em breve significar perder a liberdade.”

Essa tensão entre a segurança proporcionada pela comunidade e a liberdade é um aspecto difícil de resolvido, porque, para o autor:

[...] lá fora, na rua, toda sorte de perigo está à espreita; temos que estar alertas quando saímos, prestar atenção com quem falamos e a quem nos fala, estar de prontidão a cada minuto. Aqui, na comunidade, podemos relaxar – estamos seguros [...]. Numa comunidade todos nos entendemos bem, podemos confiar no que ouvimos [...] nunca somos estranhos entre nós (BAUMAN, 2003, p. 7-8).

⁶A autora (2003, p. 291) diz que o respeito é uma experiência do *saber ser* dos povos indígenas e está ligada “no gesto, no corpo; na voz, nos olhos, na inclinação. O silêncio é outro recurso de respeito”, ou seja, esses valores também ordenam a convivência e as relações sociais dos remanescentes de quilombo.

Nessa perspectiva, a segurança possibilitada pela comunidade deve ser motivo para acentuar as trocas, aprofundar o diálogo, respeitar os modos de vida das pessoas, mesmo sabendo das tensões que geram inseguranças nesses espaços. Pensar a comunidade por esse viés é estar ciente das dificuldades e, também, das possibilidades de interlocução com o desenvolvimento histórico e com as mudanças que ocorrem na sociedade contemporânea. Com isso, a comunidade imaginada por Bauman (2003, p. 9), pauta-se também, na ideia de um tempo vivido, de um “[...] paraíso perdido, ao qual esperamos ansiosamente retornar, e assim buscamos febrilmente os caminhos que podem levar-nos até lá”. O autor nos lança à reflexão de que as relações sociais estabelecidas na comunidade devem ser cultivadas cotidianamente e devem ser tecidas de compromissos. Com isso fortalecem o convívio social e as expectativas de vida futura. Sob essa óptica, o autor afirma que há um preço a pagar pela segurança. Para Bauman (2003, p. 10), “[...] o preço é pago em forma de liberdade, também chamada autonomia, direito à auto-afirmação e à identidade”.

O autor classifica a comunidade em duas dimensões: a ética e a estética. A comunidade ética é a guardiã dos valores tradicionais coletivos e das “demandas por reconhecimento” (BAUMAN, 2003, p. 72). O esforço pelo reconhecimento é para garantir o direito à participação dos sujeitos no espaço público, e ela não é, de modo algum, imposição, mas é condição para ampliar direitos e conquistar autonomia. As ações da comunidade ética são verificadas nas práticas comunicacionais, na oralidade, nas expressões corporais, nas gestualidades, na música, nos apertos de mão, nos abraços e em outras manifestações que demonstram afeto, cordialidade, respeito às individualidades.

Ao reconhecer o outro a partir do cuidado e da atenção respeitosa, as interações sociais na comunidade, tornam-se bem tecidas (BAUMAN, 2003), pois essas formas de sociabilidade ocorrem, com mais frequência nesse contexto social. Vale ressaltar que na comunidade ética, valorizam-se as formas de sociabilidade, de comunicação face a face, mesmo a sociedade de massa atuando de maneira incisiva para promover as fragmentações e as separações. Dessa forma, a comunicação interpessoal reforça e consolida as relações sociais no espaço comunitário, fazendo com que cada um dedique tempo e energia às questões do grupo a que pertence.

Bauman (2003), ainda conceitua a comunidade estética, ligada ao desencajamento, desinteresse aos acontecimentos locais. Nela, perdem importância, por exemplo, as narrativas que relembram o passado, as tradições, as práticas comunicacionais e culturais. Nela, as relações são superficiais, transitórias e tendem “[...] a se dissolver antes de se solidificar” (BAUMAN, 2003, p. 79). Na comunidade estética, não existe sujeito autônomo, as pessoas são convocadas a contemplar os feitos das celebridades. A contemplação não instiga a pessoa a participar, porque o sujeito, nessa condição, é o produto, não o protagonista das ações, que podem ser identificadas nos desencontros, conflitos, desuniões, separações ou divisões familiares. O indivíduo assiste a tudo conformadamente, sem que possa posicionar-se, nem reagir às mudanças que surgem continuamente. Sobre essa concepção de comunidade, Bauman (2003, p. 104) afirma que: “[...] significa mesmice e a mesmice significa a ausência do Outro, especialmente um outro que teima em ser diferente, e precisamente por isso capaz de causar surpresas desagradáveis e prejuízos”.

O autor considera que, em meio a essa desintegração da comunidade, as denominadas minorias étnicas vivem a sua exceção. E essas minorias são derivadas de uma forte correlação de forças entre “nós e eles”. Isso, porque, segundo Bauman (2003, p. 82) na comunidade das minorias étnicas, permanece “[...] o caráter atributivo do pertencimento comunal, a condição da reprodução contínua da comunidade”. A exceção de comunidade das minorias étnicas considerada por Bauman (2003) é que pode ocorrer o fortalecimento dos vínculos, o diálogo e os engajamentos para superar as contradições sociais e combater as imposições dos grupos hegemônicos.

Essa correlação de forças é histórica. Desde o início, o conceito de comunidade está ligado à ideia de agrupamento de pessoas, de pertencimento ao espaço comum e de segurança. Quando as pessoas não se sentiam seguras nesses espaços, elas se locomoviam para fugir das repressões, dos processos de dominação e de exclusão social. Peruzzo (2002, p. 280), ao promover o debate a partir de parâmetros contemporâneos, afirma que “[...] a comunidade não pode ser tomada como qualquer coisa, como um aglomerado, um bairro, grupo social, segmento social.” Para ela, a referência continua sendo a responsabilidade mútua, o partilhamento, bem como o diálogo e a capacidade de os sujeitos em se unirem na busca por direitos (PERUZZO, 2002).

Assim como Peruzzo (2002), Muñoz (2003) conceitua a comunidade como um sistema dinâmico e aberto; local comum onde as pessoas interagem, compartilham sonhos, relembram acontecimentos, cultivam esperança, superam as dificuldades e põem em prática o diálogo. Nesse ambiente, os sujeitos também ficam expostos às interferências e imposições da comunidade externa. Essas interferências podem ser práticas contra os direitos humanos, acentuação das diferenças, por exemplo, ou informações que dinamizam os fluxos de comunicação, ajudando a revitalizar as identidades e os valores da cultura local.

Dessa forma, a autora reconhece que a comunidade vai além de um aglomerado de pessoas, ela é um espaço dinâmico e de trocas sociais no espaço público. E, mesmo nas comunidades tradicionais, em que os membros se conhecem e, na maioria das vezes, possuem laços de parentesco, eles são afetados por tais dinâmicas sociais externas. Por isso, Muñoz (2003) reconhece que há diferença entre as pessoas, justamente porque os sujeitos pensam diferente uns dos outros; além disso, têm planos, projetos e expectativas de vida, os mais diversos possíveis, por essa razão a autora (2003, p. 308) compreende que “[...] a comunidade representa um mundo pedagógico”, isto é, a experiência da vida comunitária proporciona aprendizagens participativas e compartilhadas. Nesses espaços existem aproximações e também distanciamentos. Mas é importante dimensionar a comunidade a partir da comunicação dialogada, do envolvimento, do sentimento de pertencimento, do respeito mútuo e da busca pelas ações coletivas que unem os sujeitos.

Peruzzo (2002), ainda salienta que a noção de comunidade não se restringe somente aos agrupamentos sociais. A autora atualiza a conceituação e considera o espaço comunitário, não como aquele dependente da localização geográfica, mas com a mediação dos meios de comunicação, induz as experiências a excederem esses espaços. Os sujeitos podem compartilhar simultaneamente de espaços simbólicos com outras pessoas, pois uma determinada informação pode pautar o diálogo entre milhões de indivíduos, isto é, os espaços simbólicos redefinem as dinâmicas de convivência humana e as formas de comunicar. Com isso, desloca-se o entendimento da comunidade concreta ou afetiva (HALBWACHS, 1990) para aquilo que Silverstone (2002) denomina de comunidade abstrata ou comunidade virtual, no entendimento de Peruzzo (2002). Certamente, a noção de comunidade em tempo de rede (PERUZZO, 2002) ou

desterritorializada é destaque no mundo contemporâneo, especialmente, com a forte presença dos meios de comunicação social.

Com isso, Thompson (1998, p. 36) considera que “[...] o distanciamento espacial não mais implica no distanciamento temporal. Informação e conteúdo simbólico podem ser transmitidos para distâncias cada vez maiores num tempo cada vez menor.” Verifica-se a importância em levar em conta as ferramentas tecnológicas enquanto possibilidade de aproximação dos sujeitos comunicantes, isto é, não é necessário que as pessoas estejam no mesmo lugar, ao mesmo tempo, pois os meios de comunicação fazem a mediação das interações sociais entre as pessoas. O deslocamento do tempo e o do espaço são os principais motivadores do reordenamento das práticas comunitárias nos dias atuais, sejam elas pertencentes a comunidade das minorias étnicas, ou não.

Segundo Peruzzo (2002, p. 282):

Nesse processo há o surgimento de novos tipos de comunidades [...] estamos falando no surgimento das chamadas comunidades virtuais, especificamente da era do ciberespaço [...] não há mais a necessidade de uma interação face a face ou de estar em um mesmo território geográfico para que se realize um processo comunitário.

Nesse sentido, Castells (1999, p. 395) esclarece que “[...] o virtual não se opõe ao real, mas sim ao atual: virtualidade e atualidade são apenas dois modos diferentes da realidade”. Desse modo, as comunidades virtuais não são exclusivas de ambientes ou redes de computadores, mas são aquelas capazes de “[...] agregar sentimentos de pertença, partilha de interesses comuns e aceitação mútua de regras e linguagens.” (PERUZZO, 2002, p. 285) Ou seja, os sujeitos mesmo distantes geograficamente podem compartilhar das mesmas ferramentas de comunicação e estarem juntos (MAFFESOLI, 2007). Esse “estar junto”, mesmo que momentaneamente, pode ajudar os sujeitos a planejar e a realizar ações coletivas e, assim, eles passam a participar do espaço comunitário.

Diante disso, a noção de comunidade abrange os diversos fluxos comunicacionais existentes, incluindo aqueles que valorizam as diversidades culturais. Sobre isso Wolton (2006) afirma que:

[...] Os direitos do homem. Ontem, eram uma concepção universalista, mas frequentemente construída com os critérios do Ocidente, onde os direitos do homem foram inventados. Hoje, é a busca de um novo

equilíbrio. O universalismo deverá ser repensado e garantido sob o signo da diversidade cultural. Nessa mutação estrutural do modelo de relação, tanto entre os indivíduos quanto entre os Estados, há uma contradição: a afirmação indispensável e progressiva das identidades e a necessidade, contudo, de convivência de diferenças no âmbito de um mundo comum incontornável (WOLTON, 2006, p. 69).

A conceituação de comunidade que nos ajuda a refletir sobre a nossa problemática é aquela que põe ênfase nas ações dos indivíduos, na relação com o outro e com as demais experiências que asseguram o pertencimento, valorizando a tradição, a memória do grupo e as diversas maneiras de se comunicar. Para Palácios (2001) atualmente, o contexto teórico de comunidade, configura-se pelas mudanças e pelas incorporações das tecnologias de comunicação e de informação, mas, nem por isso, ela deixou de ser caracterizada pela ideia de pertencimento ao espaço público,

[...] elemento fundamental para definição de uma comunidade, desencaixa-se da localização: é possível pertencer à distância. Evidentemente, isso implica a pura e simples substituição de um tipo de relação (face a face) por outro (à distância), mas possibilita a coexistência de ambas as formas, com sentimento de pertencimento sendo comum às duas (PALÁCIOS, 2001, p. 7).

Percebe-se que, na reorganização da noção de comunidade, as novas modalidades interconectam-se com as noções tradicionais, uma não anula a outra. É evidente que devemos considerar também que essa reorganização, de um lado, enfraquece a participação, mas pode, por outro lado, potencializar as interações sociais, a partilha e outros modos de estar junto (MAFESSOLI, 2007). É preciso ressaltar também que o pertencimento continua tendo importância na dimensão comunitária, assim como o *estar* em comunhão, compartilhando lembranças, acontecimentos, experiências e a manutenção das relações sociais no espaço público. Nessa conjuntura, é importante se ater à relevância da comunicação como mediadora do desenvolvimento das ações coletivas (PERUZZO, 2009). A questão da territorialidade não perdeu seu valor, pode-se dizer que houve ampliação dos espaços, desde que, de fato, os sujeitos usufruam desses espaços simbólicos, mesmo, porque em muitas comunidades dentre elas: quilombolas, indígenas, ribeirinhas, essas ferramentas de comunicação estão no plano das expectativas futuras. As pessoas têm conhecimento de que existem tais ferramentas, mas ainda não as usufruem.

Sendo assim, a comunidade, virtual ou não, é um espaço de integração social, mas, sobretudo, um local onde há, segundo Peruzzo (2002, p. 290):

[...] passagem de ações individualistas para ações de interesse coletivo, desenvolvimento de processos de interação, a confluência em torno de ações tendo em vista *alguns* objetivos comuns, constituição de identidades culturais em torno do desenvolvimento de aptidões associativas em prol do interesse público, participação popular ativa e direta e maior conscientização das pessoas sobre a realidade em que estão inseridas. (grifo da autora)

A relevância da informação e da comunicação torna-se elemento constituinte da vida em comunidade. E, nessas condições, segundo Castells (1999, p. 79): “[...] as pessoas resistem ao processo de individualização e atomização, tendendo a agrupar-se em organizações comunitárias que, ao longo do tempo, geram um sentimento de pertença e, em última análise, em muitos casos, uma identidade cultural, comunal.” O autor visualiza as mobilizações geradas nas comunidades enquanto defesa de interesses em comum, pois essas relações fortalecem as lutas e ampliam os direitos individuais e coletivos. É certo que esse modelo se apoia nos princípios da globalização. Ela incita o individualismo e a afirmação pessoal. Entretanto, nesse processo, também podem ser encontrados os canais de ruptura com o sistema, verificando as aberturas com potencialidade de fortalecer as trocas, a partilha, a solidariedade. Espaços que possibilitem agregar ações coletivas e que contribuam com o engajamento social, desenvolvendo, assim, uma nova cultura de participação cidadã no espaço comunitário, que é reconstruído a partir das diversas demandas e expectativas dos sujeitos. A participação que busca garantir direitos, melhorar as condições de vida, promovendo a igualdade e a justiça social.

Ao pensar a comunidade como um espaço público, é preciso visualizar as ações dos movimentos sociais e dos grupos marginalizados no seu interior. Peruzzo (2002) considera que essa construção pode ser um contraponto ao processo da globalização, uma vez que a comunidade pode ajudar a resgatar valores éticos, humanitários, de construção da solidariedade e de direitos sociais, políticos e civis.

Nesse universo se desenvolvem práticas coletivas, de organização e mobilização popular, o que demonstra a existência de uma série de dinâmicas que se aproximam das características apontadas pelos clássicos como inerentes a uma comunidade (PERUZZO, 2002, p. 290).

Nesse sentido, o lugar da comunidade não se limita apenas a um espaço físico concreto, a comunidade não pode ser definida a partir de uma conceituação única, nem desconsiderar o momento histórico em que estamos vivendo. Devemos observar, com

uma lente aproximada, os processos de mudança que estão ocorrendo especialmente na sua organização e nas formas de manifestação. Isso se deve ao fato de que os sujeitos estão disponíveis às mudanças sociais e eles, mesmo pertencentes às comunidades marginalizadas estão começando a interagir com o outro através dos recursos tecnológicos. Aliás, algumas dessas ferramentas já fazem parte do cotidiano desses sujeitos. Para Sodré (2007, p. 9):

[...] a comunidade não é o mero estar junto num território, como numa aldeia, num bairro ou num gueto, e sim, um compartilhamento (ou uma troca), relativa a uma tarefa [...] implícito na obrigação originária [...] que se tem para com o Outro. Os indivíduos diferenciam-se e identificam-se dentro da dinâmica vinculativa, o reconhecimento e o acatamento dessa dívida simbólica.

Essa afirmação é compartilhada por Esposito (2007, p. 8), pois, de acordo com ele, “[...] a comunidade não é o *entre* do ser, mas o ser como *entre*: não é uma relação que modela o ser, mas o próprio ser como relação”. O autor deixa claro que o sujeito de relação, de diálogo e de comunicação é fundamental na comunidade, visto que ele participa, contribui com as decisões e ajuda a edificar o espaço público interativo na comunidade. Assim, o conceito de comunidade está permeado por relações que ora se desconstroem, ora se constroem a partir de novos pilares de ideais e de interesses coletivos. Esse processo de desconstrução da comunidade significa a incorporação de informações externas por parte dos sujeitos críticos que a constituem.

Esses indivíduos, ao retornarem à comunidade com a função de disseminar essas informações contribuem para a construção de novas propostas no grupo. Essa construção acontece a partir da ressignificação desses elementos externos dentro da comunidade, ou seja, adaptam-se as informações à realidade a que pertencem. Então, pode-se dizer que há avanços nas organizações sociais e nas interações humanas; por isso, existe uma pré-disposição a um retorno à comunidade (PAIVA, 2007). Resta saber de que maneira se dá esse retorno. Paiva (2007, p. 136) elenca algumas das possibilidades, dentre elas “[...] os laços e vínculos entre seres humanos, entre seres humanos e território, entre seres humanos e sua história, entre seres humanos e a natureza, entre seres humanos e o cosmo”, muito embora a principal aproximação seja com a comunicação dialógica.

Diante desse debate, compreende-se a relevância teórica da noção de comunidade como espaço aberto às coletividades no qual predominam as interações sociais. Na comunidade, os sujeitos se unem pelos laços afetivos, pelos vínculos sociais e por objetivos comuns ao grupo. Os desdobramentos desta reflexão podem ser elencados da seguinte forma. A comunidade como sendo espaço de possibilidades. Ou seja, a comunidade não é qualquer coisa, nem um agrupamento social visando aos interesses individuais, mas é o lugar do pertencimento, do compartilhamento das ações, visando ao reconhecimento do sujeito nos espaços tradicionais e simbólicos. Esse reconhecimento torna-se elemento primordial na manutenção das relações sociais e do convívio comunitário.

A comunidade também pode ser um lugar de aprendizagem. Tratar a comunidade como espaço pedagógico é pontuar que as pessoas estabelecem as relações sociais não em atitude contemplativa frente ao outro cuja presença física, por si só, não garante as interações. Ou seja, na comunidade os sujeitos se constituem na relação com o outro, nas trocas de experiências, na preservação da memória, no fortalecimento das práticas culturais, para, diante disso, aprendendo juntos, poderem agir em prol da igualdade, dos direitos, garantindo mudanças para a coletividade. Sabe-se, com isso, que a comunidade enquanto espaço pedagógico se configura também como lugar de comunicação dialógica. Um dos elementos fundamentais dessa comunicação é a relação democrática horizontal, sempre mediada pelo uso da palavra. Nesse caso, a palavra pronunciada pelos sujeitos conecta-os a sua realidade e nas relações sociais estabelecidas no convívio comunitário, pode modificar cada um e ajudar a transformar a realidade que está em sua volta.

Essas dimensões conceituais se concretizam na reorganização social, no retorno à comunidade (PAIVA, 2007) e nas diversas formas de interações estabelecidas no espaço comunitário. Por isso, compreendemos que a comunidade, nesse cenário, é aquela que oferece condições de os sujeitos dizerem a sua palavra (FREIRE, 2005). Por essa razão, a comunidade possibilita estabelecer relações, proporcionando participações coletivas, encontros dialógicos e trocas de experiências sociais. Todos esses elementos tornam-se possíveis com a participação, com o engajamento e, ainda, com a valorização das práticas cotidianas e da voz ativa dos sujeitos no espaço comunitário. São esses

elementos que permitem entender como os grupos e os sujeitos constroem a sua identidade cultural e o reconhecimento social.

2.2 A construção da identidade étnica e o reconhecimento social

Vários autores, dentre eles, Cuche (1999), Bauman (2005), Hall (2006), Ortiz (2006) e Gohn (2008), tecem importante análise sobre as diferentes concepções do conceito de identidade. Esses autores são unânimes em dizer que é difícil estabelecer uma definição justamente por conta do caráter multidimensional e dinâmico do conceito de identidade. E é essa dinamicidade que confere, de acordo com Cuche (1999, p. 196), a “[...] sua complexidade, mas também o que lhe dá sua flexibilidade representativa. A identidade conhece variações, presta-se a reformulações e até a manipulações”.

A respeito do conceito de identidade, Bauman (2005) afirma que estar diante dessa palavra, deve-se ter ciência

[...] de que está havendo uma batalha. O campo da batalha é o lar natural da identidade. Ela só vem à luz no tumulto da batalha, e dorme e silencia no momento em que desaparecem os ruídos da refrega. Assim, não se pode evitar que ela corte dos dois lados. Talvez possa ser conscientemente descartada, mas não pode ser eliminada do pensamento, muito menos afastada da experiência humana. A identidade é uma luta simultânea contra a dissolução e a fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa resoluta a ser devorado (BAUMAN, 2005, p. 83).

Diante dessas questões levantadas pelo autor a respeito dessa categoria analítica, é relevante revisitar outras concepções sobre identidade. Nessa empreitada conceitual, Cuche (1999, p. 175) nos alerta que existe forte “[...] desejo de se ver cultura em tudo, de encontrar identidade para todos”. Por isso, o autor observa que, inicialmente, os teóricos se empenharam em ligar a identidade com a questão genética. Nesse sentido, a identidade vincula-se à origem e às raízes do sujeito, pois, nessa linha de pensamento, Cuche (1999, p. 178) afirma que “[...] recebemos como herança e da qual não podemos escapar, conhecemos a identidade como um dado que definiria de uma vez por todas o indivíduo e que o marcaria quase indelével”.

Com forte apelo ao vínculo de parentesco, sentimento de afinidade, a identidade é uma condição, os sujeitos a aceitam. E esse conceito, apesar de ser superado, é a base que gerou as demais elaborações conceituais. Cuche (1999, p. 177) afirma que o sujeito nasce “[...] com os elementos constitutivos da identidade étnica e cultural, entre os quais as características fenotípicas e as qualidades psicológicas que dependem da mentalidade, do gênio próprio do povo ao qual ele pertence”.

Entretanto, para Bauman (2005, p. 17) o pertencimento e a própria identidade não têm “[...] a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis”. Pode-se dizer que as identidades pautadas nessa lógica se definem antes mesmo de os sujeitos nascerem. Nessas condições, as pessoas não são protagonistas das decisões identitárias, agem de acordo com as determinações do grupo.

Certamente essa concepção primordialista da identidade, caracterizada pelo sentimento de afinidade e vínculo de parentesco, recebe críticas⁷ e foi superada, mas a partir dela foram elaborados os demais conceitos de etnicidade (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011). A abordagem culturalista é uma delas. Essa corrente entende que a identidade não está exclusivamente pautada na herança biológica, ela é importante, mas não deve determinar, com exclusividade, as ações do sujeito. A cultura também tem seu valor no interior do grupo, ela ajuda a estabelecer os contatos, as relações e promove os vínculos sociais. Nas palavras de Cuche (1999, p. 180), a identidade ligada a cultura é “vital ao grupo étnico”. Isso, porque, de acordo com o autor é através da cultura que o grupo partilha as alegrias, as emoções, a solidariedade, a cooperação, entre outras ações estruturantes para o convívio social.

É importante destacar que, a partir da abordagem cultural, existem alguns desdobramentos propostos por Cuche (1999) que merecem atenção, porque eles resultam em alguns posicionamentos atuais a respeito da definição de identidade. Para o autor, essa vinculação da identidade à cultura estabelece-se através de critérios, que Cuche (1999) denomina de objetivos – aqueles ligados à origem, à língua, à religião, aos costumes e subjetivos – por conta da dimensão variável da identidade. Por isso, a

⁷As críticas surgem de dois modos. Uns entendem que esse modelo ignora os ambientes econômicos e políticos nos quais os grupos se manifestam. Outros tecem críticas porque os vínculos se prendem apenas ao caráter afetivo e emocional. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011).

dimensão subjetiva supera a ideia de uma identidade como algo que se recebe e permanece imutável.

Dependendo da centralidade que se der, em uma ou outra dimensão, pode causar impasse conceitual. Por isso, Cuche (1999) acrescenta a concepção relacional e situacional ao conceito de identidade. Para ele,

[...] a construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas. Além disso, a construção da identidade não é uma ilusão, pois é dotada de eficácia social, produzindo efeitos sociais reais (CUCHE, 1999, p. 182).

O contexto relacional e processual da identidade defendido por Barth, ainda nos anos 1960, supera as demais dimensões ligadas à origem, ao parentesco, ao biológico, à relativização da identidade e põe pauta a questão das trocas sociais, “[...] o contato cultural e a mobilidade das pessoas e a persistência dos grupos étnicos como unidades identificáveis pela manutenção de suas fronteiras”. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 112). Com isso, o centro do debate sobre o conceito de identidade passa a se ancorar no grupo social, mas frisa a sua dinamicidade, a dimensão processual e a possibilidade de o sujeito estabelecer negociação no interior do grupo.

Hall (2006) também situa o debate sobre identidade a partir de três concepções: a primeira aproxima o sujeito do Iluminismo. Conectar a identidade à luz do Iluminismo é ter presente a sua racionalidade e a autossuficiência do sujeito. Nessa visão, o indivíduo fica no centro das ações, justificando, de acordo com Hall (2006, p. 11) “[...] a essência do EU”. Por sua vez, a concepção do sujeito sociológico forma-se nas trocas sociais com outras pessoas. Considera-se a essência das pessoas, mas à medida que se estabelecem as trocas socioculturais outros valores são incorporados, ressignificados, podendo ser, conforme observa Hall (2006, p. 11) “[...] modificados num diálogo contínuo com os mundos culturais exteriores e as identidades que esses mundos oferecem”.

A terceira concepção proposta pelo autor sugere que o mundo contemporâneo oferece ampla possibilidade de contatos e trocas, formando a identidade do sujeito pós-moderno (HALL, 2006). Tal concepção de identidade deve ser compreendida no plural (SODRÉ, 1983) porque passa a ser composta por várias identidades, tornando-a fragmentada. Já, quanto à metáfora apresentada por García-Canclini (2007, p. 44), ele

diz que, nesse modelo, as identidades são mais camisa do que pele. Comparação que na atualidade possui pleno sentido devido aos tamanhos, às cores, aos estilos e às formas variadas de utilização da roupa. Assim, também é a identidade do sujeito pós-moderno:

[...] À medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2006, p. 13).

Com isso, as identidades tradicionais, consideradas rígidas, estáticas, previsíveis são confrontadas com as trocas sociais e com as diversas possibilidades de estar junto no sistema globalizado. Com esse viés, a globalização mexeu com tais estruturas e fez com que as identidades se diversificassem cada vez mais. Para Bauman (2005, p. 33), os modelos das teorias tradicionais mostram insuficiência e ficam “[...] desconfortáveis e incontroláveis para acomodar todas as identidades novas, inexploradas e não experimentadas que se encontram tentadoramente ao nosso alcance”. O autor vai além e afirma que a construção da identidade assume, dentro dessa lógica, “[...] as experimentações infundáveis” (p. 91), ou seja, a identidade serve como teste e uso.

Aproximando essas diferentes concepções de identidade sobre a realidade brasileira, os argumentos de Ortiz (2006, p. 33) são exemplares. Ele recorda que os primeiros estudos sobre a questão do negro surgiu com Nina Rodrigues, no final do século XIX, muito embora o “[...] modelo utilizado para se pensar a sociedade brasileira ainda era o da Idade Média”, o mesmo visualizava o passado de glórias dessa sociedade para compreender o nosso presente, sem, ao menos, fazer uma atualização dos seus contextos. E o autor acusa que antes do movimento abolicionista a identidade negra era desconsiderada nos estudos e, em diversas literaturas as qualidades atribuídas ao negro eram de submissão.

Esse processo negativo da identidade do negro começa a ser revisto e superado a partir do século XX, com o ingresso de novas conjunturas sociais e políticas no País, tais como: a aceleração industrial, o êxodo rural, dentre outros acontecimentos que reorientaram o debate, deslocando a ênfase nos traços biológicos e essencialistas do negro para introduzir a questão da história e da cultura no debate sobre identidade

étnica. Para Ortiz (2006, p. 41), o mentor dessa nova conjuntura foi Gilberto Freyre, este:

[...] transforma a negatividade do mestiço em positividade, o que permite completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada. Só que as condições sociais eram agora diferentes, a sociedade brasileira já não mais se encontrava num período de transição, os rumos do desenvolvimento eram claros e até um novo Estado procurava orientar essas mudanças.

Ortiz (2006) mostra que os estudos sobre a identidade, a partir de Freyre, ajudam na construção da identidade nacional do brasileiro. Dado o pontapé inicial, os autores se dedicaram à definição da identidade étnica. Para o autor, o empenho desses pesquisadores que Ortiz (2006) os denominam de mediadores simbólicos, reposiciona, cada um a seu modo, a temática da identidade étnica no cenário nacional. Sabe-se que as manifestações culturais da população negra sempre existiram, por isso é preciso compreender a construção da identidade étnica, a partir das diversas expressões culturais e práticas cotidianas da população negra. Para Ortiz (2006, p. 141), essas reflexões dos teóricos devem se pautar nas “[...] expressões culturais negras e construir identidade étnica que se contrapõe à dominação do senhor branco”.

Registra-se que os estudos nessa área não são tão numerosos, mas aqueles que foram produzidos possuem consistência, porque apresentam a identidade como fonte de múltiplas significações. Essa multiplicidade de significados se manifesta em diferentes espaços culturais: religiosidade, músicas, danças, festas, lutas pela terra, preservação da memória coletiva, rituais, a relação do negro no convívio comunitário, com o meio ambiente, com o mundo do trabalho, e a sua interação com a produção simbólica que está cada vez mais próxima da sua realidade cotidiana.

Na relação entre identidade étnica e mídia, o estudo de Bonin (2005) apresenta argumentos de que as telenovelas, objeto de estudo da autora, reconfiguram a identidade, pois,

[...] ao inserir-se no cotidiano das famílias, introduzem novos referentes culturais, passando a reconfigurar as experiências e participando de processos de recomposição do sistema simbólico da identidade (BONIN, 2005, p. 47).

Nessa perspectiva, começamos a definir a construção da identidade étnica especialmente, a dos remanescentes de quilombo, à qual dedicamos nossa atenção nesta

pesquisa, a partir de dois eixos estruturantes. O primeiro eixo que nos ajuda na nossa conceituação de identidade étnica passa pela preservação da memória coletiva (HALBWACHS, 1990) dos quilombolas. A memória coletiva se expressa na estrutura social da comunidade quilombola, constituindo-se como elemento da tradição, das lembranças e das histórias do grupo, porque elas são atualizadas nas relações sociais cotidianas.

Destaca-se, nessa conjuntura o estudo⁸ de Bandeira (1988) sobre uma comunidade negra localizada em Vila Bela da Santíssima Trindade, a primeira capital do estado de Mato Grosso. A autora reconta o processo de construção da identidade dessa comunidade através da preservação da história do grupo e das lutas políticas. Segundo Bandeira (1988, p. 23), para compreender a formação do grupo étnico, a construção da identidade étnica é fundamental e deve se entender como “[...] um fenômeno político que utiliza as práticas culturais tradicionais como linguagem, como código de comunicação, como discurso de mobilização de alinhamento à ação política”.

No caso específico dessa comunidade, com a mudança da antiga capital para Cuiabá, no início do século XIX, os fazendeiros deixaram a cidade, que, aos poucos, passou a ser ocupada pelos ex-escravos que permaneceram no município. Isso se dá até meados do século XX, quando as frentes de expansão do agronegócio tomam a região. Os fazendeiros chegaram com a ideia de progresso na agricultura e de revitalização do centro urbano. Com isso, os negros foram retirados da área central da cidade e passaram a ocupar os bairros periféricos. A consolidação da ocupação do território e a dificuldade de obter a posse da terra fizeram com que os negros atuassem em duas frentes para construção da sua identidade: fortalecer os espaços da religiosidade, mantendo as festas tradicionais e, nesses eventos eles divulgam as devoções, as danças, a gastronomia, entre outras atividades. A outra tática (CERTEAU, 1994) implementada pelos negros

⁸ O trabalho de Skolaude (2008) enfrenta o debate sobre a construção da identidade numa região de colonização germânica. O autor verifica que a identidade é construída a partir de relações de poder e tensionamentos políticos. Skolaude (2008) demonstra que as identidades se constroem a partir de narrativas identitárias que necessitam do outro para se fortalecer, nem que, para isso, esse outro seja inventado, resultando na estereotipação das identidades, no caso em análise, os negros de Santa Cruz do Sul, localizada no Vale do Rio Pardo. Existem diversos estudos retratando a população negra, porém apresentamos o estudo de Skolaude (2008) para demonstrar os fenômenos da construção identitária dos negros, mesmo em regiões e contextos históricos diferentes. Por isso, optamos por apresentar, no corpo do texto, os trabalhos que mais se aproximam geograficamente desta pesquisa.

foram as lutas políticas inclusive a política partidária, elegendo, por exemplo, um prefeito, membro da comunidade negra.

Outros dois autores: Santos (2007) e Moura (2009), que possuem pontos de vista convergentes em relação à luta pela terra e à reconstituição da memória dos habitantes da comunidade Mata Cavalo⁹, campo empírico das pesquisas dos autores, avaliam que, quando o grupo étnico partilha a memória, pode, através dela, construir a identidade, uma vez que ela age como narrativa da história.

Segundo os autores, a tradição religiosa, por exemplo, é sinal da memória das práticas cotidianas, pois estas se conectam com a história dos antepassados e relacionam-se com as gerações atuais. Essa relação eles denominam de processo educativo da memória, uma vez que ela contribui com a manutenção e a circulação dos valores do grupo. Para Certeau (1994, p. 151), “[...] a memória é tocada pelas circunstâncias, como o piano que produz sons ao toque das mãos [...]. Ela é feita de clarões e fragmentos particulares [...], detalhes cinzelados, singularidades intensas.” Por isso, o saber ligado à memória, a mesma não separa do tempo, porque ele fortalece a identidade.

O segundo eixo estruturante da identidade étnica se refere ao pertencimento a uma comunidade. Quando ligamos a identidade ao ato de pertencer a um lugar estamos fortalecendo a história do grupo social. Vale lembrar que as comunidades remanescentes de quilombo, por exemplo, não se encaixam em categorias legais como propriedade privada ou terra devoluta. Essas localidades estão pautadas em uma lógica de herança familiar (PAOLIELLO, 2009). Mesmo recebendo respaldo da Constituição Federal, artigo 68, em que se especifica essas áreas como sendo terra de uso comum, esses espaços são caracterizados, numa visão preconceituosa, como “lugar de preto”.

A construção da identidade étnica, nessas condições, alicerça-se a partir das *reapropriações* desse lugar, inclusive, privilegiando as relações com o mundo social no qual o sujeito está inserido. A identidade étnica ligada ao pertencimento gera novas condições aos quilombolas, podendo reafirmar, em um novo contexto, o “caráter

⁹ Localiza-se no município de Nossa Senhora do Livramento. Dessa localidade saíram diversos escravos em direção ao município de Poconé e, de acordo com o relatório do INCRA (2009), a cunhada do Sr. Benedito Mendes, que originou os descendentes da comunidade Campina de Pedra, morava na comunidade rural desse município. Portanto, ainda hoje essas comunidades estabelecem fortes contatos, especialmente, nas atividades culturais e religiosas que promovem.

tradicional” de seu modo de vida, as tradições, as crenças, a valorização da memória, das práticas culturais. A importância de verificar esses dois eixos como construtores da identidade étnica é pelo fato de que podemos conectá-los ao processo de reconhecimento (GOHN, 2008).

A construção da identidade étnica não implica apenas obter o reconhecimento do outro e das Instituições externas, como no caso da certificação da Fundação Cultural Palmares, instituindo a comunidade como remanescente de quilombo. Essa busca pelo reconhecimento deve ser o alicerce da conquista de autonomia e de direitos coletivos, e não apenas ações pontuais (CHAGAS, 2001). Mesmo porque a luta pela titulação da terra é uma decisão coletiva pela permanência nos espaços carregados de história. Por isso, não é a terra pela terra, mas é a conquista da área enquanto produtora de memória coletiva. Essa luta pelo reconhecimento faz com que as pessoas não ignorem suas realidades, suas práticas cotidianas, seus princípios e valores. Essa forma de reconhecimento se baseia, conforme indica Chagas (2001, p. 229) “[...] na reivindicação da diferença. [...] nas lutas pela igualdade de condições”.

O reconhecimento também significa, como afirma Gohn (2008, p. 32), “um processo interno, subjetivo”. Para Poutignat e Streiff-Fenart (2011), as ações internas estão ligadas às trocas sociais, à solidariedade, à cooperação, às práticas culturais e comunicacionais, induzindo ao reconhecimento no interior da comunidade, apoiando-se nas ações subjetivas (GOHN, 2008) e, também no ser indivíduo, manifestado na expressão: “eu sou”. É a marca da sua condição vivenciada nas interações sociais e na realidade cotidiana. Para Gohn (2008, p. 32) ao conectar a identidade ao reconhecimento, “[...] inicia-se o processo de dar sentido às ações, individuais ou coletivas. Nesse processo, os indivíduos transformam-se em sujeitos”. Ao serem reconhecidos enquanto sujeitos, os quilombolas passam a dar sentido às suas ações, participam do processo, interagem com as produções simbólicas e produzem novos significados aos seus próprios modelos de organização social. Com isso, estão abertos a novas possibilidades que surgem e, também, permanecem atentos às mudanças socioculturais e econômicas que ocorrem dentro e fora da comunidade, demonstrando que, de fato, a identidade é dinâmica e tem base nas trocas sociais.

Considerando tais questões, a identidade étnica se constrói e se fortalece nas relações sociais mantidas no espaço comunitário. A comunidade, como vimos no subcapítulo anterior, revitaliza as trocas sociais e reafirma o modo de vida dos sujeitos. Sendo assim, a identidade étnica ligada à história e à cultura é orientadora de práticas sociais dos sujeitos inseridos numa realidade que coaduna situações pautadas, muitas vezes, em diferentes formas de participação, incluindo, por exemplo, as lutas pelo reconhecimento social, que é fundamental para assegurar o sentimento de pertencimento no processo de construção da identidade. A seguir, refletiremos a respeito das práticas cotidianas, discutindo como elas podem auxiliar na construção da cidadania dos grupos étnicos.

2.3 Culturas e práticas cotidianas: fomentando a resistência e a construção da cidadania

Como salientamos, comunicação e cultura são elementos fundamentais na construção das práticas cotidianas e nas relações humanas. Elas possibilitam a partilha, a comunhão, a compreensão. Além disso, aproximam as diversas vivências e experiências cotidianas dos sujeitos. A partir delas podemos entender as manifestações de resistência cultural dos membros da comunidade, da manutenção das tradições, crenças, valores e da construção e exercício da cidadania. Tratar do tema cidadania requer algumas definições. Para Pinsky e Pinsky (2005, p. 9), a noção de cidadania é ampla e abrange diversas dimensões. Uma dessas dimensões é não pensar a cidadania como uma definição “[...] estanque, mas um conceito histórico, o que significa que seu sentido varia no tempo e no espaço.” A outra dimensão, uma das principais, refere-se aos direitos e aos deveres individuais e coletivos.

Gohn (1995) relaciona os direitos e deveres individuais à cidadania individual, e direitos e deveres coletivos, à cidadania coletiva. Uma relação diz respeito aos direitos civis e políticos, e a cidadania coletiva remete à luta dos grupos sociais em busca de direitos econômicos, culturais, políticos. Ou seja, as lutas coletivas, como destaca Gohn (1995, p. 196), privilegiam “[...] a dimensão sociocultural, reivindica direitos sob a

forma da concessão de bens e serviços, e não apenas a inscrição desses direitos em lei; reivindica espaços sociopolíticos sem que para isto tenha de homogeneizar e perder sua identidade cultural.”

A ênfase na cidadania individual e na participação de poucos, no espaço público, é uma herança das sociedades antiga e medieval. Continuou com a primeira teoria sociológica da cidadania, proposta por Marshall (1967). O autor, ao analisar o caso inglês, generalizou o conceito de direitos e necessidades, criando uma tipologia baseada nos direitos civis, políticos e sociais os quais são associados a uma sequência histórica evolutiva, cujo destaque está no indivíduo como titular dos direitos e, também, no forte apelo ao pertencimento do indivíduo ao Estado. Para o autor, tal concepção representou o surgimento e a elevação do indivíduo enquanto ser político desvinculado das instituições associativas ou comunitárias, pois o Estado, com o seu aparato legal, age como promotor dos direitos e protetor do cidadão. Nessa perspectiva, a cidadania insere-se na esfera da aquisição formal de direitos e obrigações: a visão legalista de cidadania se justifica com a ação protecionista do Estado.

Na concepção de cidadania liberal, os princípios que asseguram a construção da cidadania passam a ser fundamentados na liberdade, na tolerância para o progresso, na defesa da propriedade privada, na limitação do poder e no individualismo. A cidadania, desse modo, limita-se a incorporar os sujeitos a um sistema de aquisição formal e legal de direitos previamente reconhecidos. No entanto, a formalização de direitos não garante a existência de um espaço público que a prática regida pela noção de direitos é capaz de criar. Esse espaço público desmoronaria se a posição, cada vez mais forte do Estado enquanto garantidor de direitos econômicos, sociais e culturais, fizesse reduzir a legitimidade de novos direitos à sanção do Estado.

Na visão liberal de cidadania o foco é o indivíduo. No entanto, para a concepção da democracia social (VIEIRA, 2001), a ênfase recai sobre a ideia de lutas sociais coletivas e de processo. É no processo, na relação com o outro, nas práticas comunicacionais e nas experiências cotidianas que o indivíduo se constitui cidadão¹⁰. O principal objetivo da concepção social de cidadania, como esclarece Vieira (2001, p.

¹⁰A palavra cidadão refere-se ao membro livre que se origina de uma cidade ou comunidade rural ou que adota esses lugares para viver. Como afirma Varela (2005, p. 66), “[...] ao adotar-se determinada cidade ou *comunidade rural*, nela há um conjunto de práticas culturais, políticas e sociais capazes de dinamizar o complexo cultural.”

39), “[...] é constituir cidadãos baseados em valores centrais, como identidade comum, solidariedade, participação e interação.” Isso, sem esquecer que o modelo liberal de sociedade é caracterizado

[...] pela individualização da cidadania, a privatização da vida social e uma separação clara entre esferas pública e privada [...]; [o modelo liberal] desaconselha a ação social e política, com base na concepção de que apenas a ação econômica, privada pode conduzir ao bem estar coletivo (ABRANCHES, 1985, p.5).

Para além da visão liberal da cidadania e motivada pela ideia de processo, Dagnino (1994) propõe refletir sobre a noção de uma nova cidadania. Cidadania essa que supere as tutelas do Estado, as limitações das conquistas liberais e responda, de fato, aos anseios dos cidadãos dos dias atuais. A nova noção de cidadania constitui-se como elemento fomentador das transformações socioculturais, além disso, ela indica mudança na articulação das lutas dos setores sociais e nos seus encaminhamentos, porque as demandas da população continuam as mesmas, tais como: a discriminação contra a população negra, índios, desrespeito contra crianças, mulheres, homossexuais, mantendo acentuado o problema da exclusão social, fome, miséria e má distribuição de riqueza e renda.

A nova noção de cidadania constitui-se, também, como espaço de luta para superar essas situações e, para isso, é preciso também o protagonismo do sujeito na comunidade,

[...] não apenas como um *locus* geográfico espacial, mas como uma categoria da realidade social, de intervenção social nesta realidade; assim como o abandono da postura até então predominante na cultura política brasileira, que é a de se esperar pela ação do Estado, enquanto uma obrigação, e criticá-lo pelo não-cumprimento ou omissão (GOHN, 1995, p. 203). (grifo da autora)

A nova noção de cidadania está associada à ação coletiva, tendo em vista a intervenção dos sujeitos no contexto onde vivem, pois não dá para pensar nessas reivindicações isoladamente. Ou seja, a nova noção de cidadania redefine os espaços de luta e mobiliza os sujeitos a preservar a memória coletiva, já que ela contribui com a

afirmação das lutas e com o alargamento dos direitos (GOHN, 1995). Com isso, os sujeitos atuam em prol dos direitos humanos, do direito à informação e à comunicação, à liberdade de expressão, à igualdade e à autonomia. Dagnino (1994) ajuda-nos a fundamentar a nova noção de cidadania enquanto estratégia política. Ela está vinculada às práticas cotidianas dos grupos sociais historicamente silenciados pelo processo de dominação, à sua organização social e à luta por direitos.

A cidadania, nessa perspectiva, de acordo com Dagnino (1994, p. 109), expressa “[...] e responde a um conjunto de interesses, desejos e aspirações de uma parte sem dúvida significativa da sociedade, mas que certamente não se confunde com toda sociedade.” Justamente, porque a cidadania, enquanto estratégia política está ligada às aspirações dos oprimidos (FREIRE, 2005), mas atualmente os dominantes se apropriaram desse termo para elaborar as suas estratégias visando aos próprios interesses. Segundo Certeau (1994, p. 47), “[...] as estratégias escondem sob cálculos objetivos a sua relação com o poder que os sustenta”, por isso, pela banalização e uso do termo pelos agentes de dominação, justifica-se a utilização de tática proposto por Certeau (1994). Para ele (p. 101), a tática “[...] é a arte do fraco”, e o autor continua afirmando que “[...] muitas práticas cotidianas são do tipo tática” (p. 46).

Essa concepção de cidadania também se aproxima da dimensão histórica dos sujeitos. A ligação com a história auxilia na valorização dos vínculos socioculturais do grupo, porque sabemos dos enfrentamentos e das submissões ocorridas ao longo do tempo e da luta para reverter esses processos, a qual tem uma “longa caminhada”, como destaca Carvalho (2007). A noção de cidadania enquanto “tática” pode ser compreendida como uma convocatória, um chamamento à participação. Isso, porque a nova noção de cidadania enquanto “tática” política age, às vezes, silenciosamente, “lance por lance” (CERTEAU, 1994), porém requer participação dos sujeitos no projeto de construção da sociedade. Ajudar a construir o projeto societário é corrigir as diferenças e desigualdades instaladas na sociedade. Com essas lutas, também se tem a possibilidade de resistir às estratégias articuladas pelos poderes dominantes, e às táticas empreendidas pelos sujeitos podem contribuir para o direito à memória e à preservação das práticas socioculturais do grupo.

Nesse entendimento, a nova noção de cidadania favorece a transformação social, porque organiza a estrutura social. Sendo assim, a cidadania incorpora

[...] característica da sociedade contemporânea, como o papel das subjetividades, a emergência de sujeitos sociais de novo tipo e de direitos de novo tipo, a ampliação do espaço da política, essa é uma estratégia que reconhece e enfatiza o caráter intrínseco e constitutivo da transformação cultural para a construção democrática. Aponta para construção e difusão de uma cultura democrática (DAGNINO, 1994, p. 106).

Tal fato demonstra a necessidade de reconfigurar os espaços de lutas. Assim, a cidadania incorpora novas demandas, tais como a luta pelo direito à terra, à moradia, à educação de qualidade, ao acesso à comunicação, ao reconhecimento social, ou seja, são lutas que requerem a participação democrática do cidadão. Dessa forma, a noção atualizada de cidadania inclui as lutas que emergem das necessidades específicas e concretas dos sujeitos comunicantes. Eles próprios passam a ser senhores das próprias decisões, visto que “[...] a nova cidadania requer a constituição de sujeitos sociais ativos, definindo o que eles consideram ser os seus direitos e lutam pelo seu reconhecimento.” (DAGNINO, 1994, p. 107).

A partir dessa proposição, é possível estabelecer os vínculos com as práticas cotidianas dos sujeitos, desvinculando-as do que é proposto e definido pela classe dominante. Por muito tempo, a classe dominante e o Estado atuaram como agentes orientadores das decisões dos oprimidos (FREIRE, 2005), isto é, os interesses dos dominantes eram transferidos, sem diálogo, aos dominados¹¹. Aqueles definiam o que seria melhor para a população menos favorecida, de memória silenciada e de cidadania negada em nosso país, mas, a partir do momento em que a população passou a ter acesso ao conhecimento, informação e acesso à comunicação, houve entendimento de que os seus direitos não se esgotam no acesso formal a eles. Além do mais, não é só isso, a nossa compreensão é de que os direitos também passam a reger outras dimensões da vida humana, ou seja, passam a ter, de acordo com Dagnino (1994, p. 108), “[...] um

¹¹Freire (2005) utiliza a imagem da pessoa instruída que abre a cabeça dos menos esclarecidos para depositar os conhecimentos. A imagem revela a submissão e o conformismo daqueles que não sabem, em relação a quem pensa tudo por eles.

desenho mais igualitário das relações sociais em todos os seus níveis, e não apenas a incorporação ao sistema político no seu sentido estrito.”

A nova noção de cidadania proposta por Dagnino (1994) tem alicerce na experiência cotidiana e na organização social dos sujeitos, visando a sua transformação no espaço comunitário. Para Vieira (2001, p. 63), as propostas que têm como objetivo ampliar direitos “[...] são compatíveis com as inclinações sociais da sociedade e com as aspirações emancipatórias dos novos movimentos sociais.” Por isso, nos espaços comunitários, a participação é fundamental. De acordo com Vieira (2001, p. 60), nesses espaços:

[...] todos os participantes tem chances iguais de iniciar e continuar a comunicação, de fazer comentários, recomendações e explanações e de expressar desejos e sentimentos; devem ser livres para tematizar as relações de poder que, em contextos ordinários normais, constrangeriam a livre articulação de opiniões e posições (VIEIRA, 2001, p. 60).

Desse modo, a construção da cidadania enquanto “tática” política se desenvolve no espaço comunitário, pois as práticas coletivas reúnem as forças necessárias para avançar nas conquistas para o grupo social. Como afirma Freire (2005, p. 27): “[...] ninguém liberta ninguém, ninguém liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão”, ou seja, a cidadania não está restrita ao espaço privado e individual, mas se manifesta nas relações sociais, nas produções coletivas, no pertencimento ao grupo social. Assim, que o coletivo tem força para realizar as reivindicações, ajudando a solucionar, por exemplo, as questões da geração de emprego e renda, estimulando os sujeitos a manterem as práticas comunicacionais e culturais do grupo e, até mesmo, as melhorias na alimentação, no abastecimento de água, na habitação, resultando em melhores condições e qualidade de vida ao cidadão.

Desta forma, a cidadania enquanto “tática” política se enraíza na dimensão das práticas cotidianas: conversar, trabalhar, rezar, cozinhar, caminhar, habitar, consumir; de maneira que essas práticas favoreçam as formas de resistências, fortaleçam o partilhamento, a memória coletiva (HALBWACHS, 1990), provocando ações transformadoras nos sujeitos.

Já, Kosik (1995, p. 16) nos dá suporte na definição de prática cotidiana. De acordo com a autora, a prática cotidiana é “[...] organização, dia-a-dia, da vida individual dos homens; a repetição de suas ações vitais é fixada na repetição de cada dia na distribuição do tempo em cada dia”. Desse modo, as práticas cotidianas também estão, cada vez mais, integradas aos campos da comunicação e da cultura. A partir das interações e dos contatos diários com os meios de comunicação, elas exercem o papel de mediação das relações sociais. Sobre isso é importante aproximar o debate da proposta de cidadania defendida por Gentili (2005). O autor defende que, a ampliação da cidadania ocorre com o acesso à informação e à comunicação. Gentili (2005, p. 126) entende que mesmo se tratando de um “[...] direito secundário, no sentido de que é um direito necessário para a realização de outros direitos, um direito meio, não um direito fim”.

Ou seja, quando o cidadão tem acesso a informação e a comunicação pública, consegue informar-se sobre direitos até então desconhecidos, mas revelados por conta da publicização da informação. Por isso, é comum ouvir as pessoas dizerem “não sabia sobre isso ou sobre aquilo”, mas, ao tomar conhecimento dos direitos tem-se a possibilidade de lutar para conquistá-los. Com a mediação tecnológica faz sentido pensar o direito à informação e à comunicação como sendo “direito meio”, canais que auxiliam na orientação para o exercício da cidadania.

A noção de cidadania, na qual nos apoiamos, reconhece a importância da dimensão jurídica nas lutas em prol da livre expressão, do direito à informação e à comunicação. No entanto, é preciso lutar pela democratização do acesso aos meios. Por isso, a cidadania está baseada na possibilidade de ação concreta dos sujeitos de direitos, de demandas e de decisões (MATA, 2006), os quais constroem esses espaços socioculturais e comunicacionais. É fato, também que os meios de comunicação controlados por um setor minoritário da sociedade, dificilmente admitem contestações. Por essa razão, deve-se ampliar:

[...] a convicção de que, mesmo na ausência de meios adequados, a voz silenciada deve ter espaço no mercado midiático. Falamos então das lacunas. Reconhecemos que essa voz deve adquirir estratégias para interagir no espaço marcado pela voz dos mestres, interrompendo o seu monólogo, interferindo, confrontando [...], a partir desses meios de comunicação poderia compartilhar um horizonte comum, desafiando a ordem social existente (MATA, 2010, tradução livre).

Os meios de comunicação tradicionais que atendem à lógica hegemônica reforçam as marcas da cultura autoritária (DAGNINO, 1994), ligada aos grupos dominantes, a mesma que propõe estratégias para acentuar o processo de exclusão social e, tenta, a todo instante, silenciar as vozes cidadãs. É preciso dirimir essas desigualdades para avançar nas mudanças e, assim, mais cidadãos terão à sua disposição, quantidade e qualidade de informação (GUARESCHI e BIZ, 2005). Dessa maneira, eles mesmos têm a oportunidade de escolherem os meios e a informação que melhor se adapte ao seu cotidiano. Conforme define Kosik (1995, p. 79), cotidiano “[...] é todo modo de existência humana ou de existir no mundo possui sua própria cotidianidade”. Com isso, as escolhas que os sujeitos fazem impactam na realidade social em que vivem.

O direito à informação e à comunicação se liga, também, à liberdade de escolha, mas ela é, como afirma Varela (2005, p. 77) “[...] condição básica para o funcionamento de uma política democrática que favoreça os direitos do cidadão.” O funcionamento de espaços sociais mais democráticos consiste no rompimento com o sistema dominante e repressivo, numa ampla tentativa de eliminar a cultura autoritária (DAGNINO, 1994) existente no País, desaparecendo a relação opressor e oprimido (FREIRE, 2005), para permitir que surjam “táticas” que solidifiquem a cultura democrática (DAGNINO, 1994), no seio da sociedade. A consolidação do direito à informação e à comunicação enquanto espaços construtores da cultura democrática evidenciam, de acordo com Gentili (2005, p. 130), “[...] o direito de cada um ter acesso às melhores condições possíveis para poder formar as próprias preferências particulares, fazer suas escolhas e seus julgamentos de modo autônomo.” Nessas condições, ser cidadão autônomo é poder exercer as “táticas” de ações políticas e participar dos acontecimentos da vida em sociedade.

A cidadania, enquanto direito à informação e à comunicação, afirma-se na realidade concreta do sujeito para nela atuar com conhecimento de causa, podendo assim, participar, de modo autônomo em favor da emancipação social. Isso, porque o direito à informação e à comunicação, como ressalta Chauí (1986, p. 35), não pode ficar restrito “[...] ao consumo e nem a persuasão, mas se assenta no desejo de sedução. Esta decorre da capacidade dos meios para nos convencerem de que estamos vendo e

ouvindo a produção coletiva de idéias ou de valores.” Isso quer dizer que a sedução pode atender às exigências que compõem o cenário dos espaços democráticos, ou seja, o direito à informação e à comunicação passa pela sua circulação pública, visando a sujeitos bem informados e aptos a realizarem, por si só, as suas próprias escolhas e decisões.

Por essa razão, o direito à informação e à comunicação, como afirma Varela (2005, p. 77), abrange “[...] o direito de participar, de se informar, de receber informação e de ter acesso às fontes exigidas pela comunicação.” Ou seja, todo ser humano tem o direito de conhecer, de se informar, de se comunicar. São elementos fundamentais para que o sujeito exerça, com qualidade, a cidadania. O direito à informação e à comunicação vai além da decodificação das mensagens transmitidas pelos meios de comunicação, ele provoca o sujeito, como destaca Freire (2005), a realizar a leitura de mundo. Essas visões ampliadas dos aspectos que tornam a cidadania um ideal (MATA, 2006) a ser conquistado aqui e agora. Ver além do que está posto é estabelecer metas para a conquista da cidadania. Uma delas é a participação em uma comunidade concreta. E, através da participação, desencadeiam-se as demais ações sociais transformadoras, pois a luta pela cidadania é uma busca por melhores condições de trabalho e de vida, em defesa da dignidade humana.

Dessa forma, a noção de cidadania é o estruturador das lutas sociais. Ela converge, de acordo com Varela (2005, p. 66) “[...] para um modo de viver e de entender o social calcado em princípios básicos: participação, autonomia, crítica/criação.” Ou seja, a conquista e o exercício de cidadania também são aprendizagens, não pela repetição, nem pela subserviência, mas sim pela possibilidade de participar diretamente dos acontecimentos e contribuir, de modo tático, astucioso, crítico e criativo com as decisões que se operam no espaço comunitário. Participar dos assuntos de interesse coletivo é estabelecer relação política com os sujeitos sociais envolvidos na comunidade. Para Cortina (2005, p.72):

[...] a cidadania é um tipo de relação de mão dupla: da comunidade para o cidadão e do cidadão para a comunidade. Sem dúvida, o cidadão assume alguns deveres com relação à comunidade e, em decorrência disso, deveria assumir ativamente suas responsabilidades nela.

A força da participação numa comunidade está interligada ao direito de ter voz e de contribuir com as decisões a serem tomadas para beneficiar a coletividade. Como afirma Freire (2006), a participação, tendo em vista a conquista e o exercício da cidadania, tem um caráter emancipatório, à medida que os sujeitos podem dizer a sua palavra que, quando palavra autêntica, é também sempre ação no mundo, com os outros (FREIRE, 2006). A palavra, quando manifestada verdadeiramente, ajuda a desestabilizar as estratégias do poder instituído, rompe com a cultura do silêncio, da opressão; porque ela está inserida numa matriz dialógica que tem as seguintes características: colaboração, união, organização e participação (STRECK, 2005). A participação associada à manifestação da palavra no espaço comunitário articula os direitos e os deveres. O cidadão tem o direito de expôr as suas ideias, engajando-se no processo de lutas e comprometendo-se com as mudanças. É também um dever de não se manter mudo, nem se omitir sob o jugo da opressão (FREIRE, 2006). Nesse sentido, a palavra é reveladora da história, portadora da memória e de ações de resistência porque ela se processa na participação ativa e na escuta inquietante, como ressalta Ricoeur (1998). E a escuta inquietante pode gerar “táticas”, não de confronto, nem de submissão, mas como ressalta Certeau (1994, p. 93), “[...] de artimanha capaz de introduzir, de modo silencioso e ativo, significativas alterações”, nas práticas cotidianas dos sujeitos.

A nova noção de cidadania está ligada à ação concreta dos sujeitos, e ela acolhe as lutas pelos direitos humanos e pela emancipação social e prepara para enfrentar os três desafios anunciados por Rubim (2003): a desigualdade social, a concentração de poder e a sociedade da era eletrônica. São desafios estruturantes e esbarram na força do poder econômico. Mesmo assim, os sujeitos lutam por espaços mais democráticos e, para que isso ocorra, pressionam, negociam, fazem acordos. A base de sustentação dessas novas formas de luta e de exercício de cidadania está no direito à informação e à comunicação, na conciliação, na organização social, nas propostas negociadas, nas reivindicações em prol da igualdade, nas relações sociais, no acesso aos bens e na partilha do poder. Embora sabendo que é utópico visualizar esse cenário para toda a população, as lutas e conquistas nos pequenos espaços comunitários são vitórias importantes. O fator essencial para a ampliação da cidadania, ainda mais ela estando conectada com a comunicação e a cultura, é o direito à informação e à comunicação.

Assim, a noção de cidadania enquanto “tática” política acolhe as questões atualizadas, porque nela estão embutidos o planejamento, a organização, a participação, a capacidade de mobilização e o senso crítico dos sujeitos, elementos que ajudam a gerar transformações sociais.

Os direitos dos indivíduos à informação e à comunicação relacionam-se aos direitos legais, os quais Mata (2006) denomina de cidadania formal. No entanto, eles são canais que dão acesso a outros direitos, por isso ela não deve ser limitada a alguns, em detrimento de outros, mas ela deve ser socializada a toda população. Todos os cidadãos merecem ter acesso amplo e irrestrito à informação e à comunicação. Já foi o tempo em que uma pequena parcela da sociedade brasileira tinha acesso à leitura, cinema, livros, televisão. Sabe-se que, a partir de estudos como os de Castro e Melo (2012), a maioria da população brasileira marginalizada ainda não tem acesso democrático, por exemplo, à internet. Mesmo com tamanha popularização, milhões de pessoas da periferia e da zona rural continuam sem acesso a essa ferramenta. De acordo com Castro e Melo (2012, p. 76), no início dos anos 2000, “[...] era quatro vezes o número de habitantes conectados. Inegavelmente, são números animadores, mas ao mesmo tempo revelam que em torno de 75% da população do país ainda segue, em princípio, fora desse universo digital em suas residências”.

É um dos exemplos que expõem, de maneira concreta, o direito das pessoas a ter acesso às fontes de informação e de comunicação de qualidade, mas, mesmo assim, as pessoas estão podendo confrontar as informações em diferentes canais; o rádio de pilha é substituído pelo movido a energia elétrica: a televisão, especialmente nas comunidades rurais, funciona através de antena parabólica, por isso, a população tem a disposição, canais comerciais, educativos e informativos. Verifica-se, assim, que a nova noção de cidadania associada à realidade concreta dos sujeitos ainda necessita de ações e “táticas” que superem os desafios enfrentados no cotidiano e contemplem o desenvolvimento humano.

Portanto, com este debate, pode-se perceber que associar a comunicação e a cultura com a conquista e o exercício da cidadania é reconhecer as “táticas” empreendidas pelas pessoas em busca dos direitos: de ter voz, de participar da construção da realidade social, de ter acesso às fontes de comunicação e de informação.

Isso, porque esses direitos fortalecem a história, a memória, o pertencimento a uma comunidade e a resistência dos sujeitos, possibilitando, com isso, que eles lutem por outras conquistas, tais como: direito à terra, à moradia digna, à educação pública de qualidade, ao trabalho. Sendo assim, a comunicação e a cultura fomentam a construção da cidadania, podendo subsidiar as experiências cotidianas e a participação dos sujeitos na comunidade onde vivem. No próximo capítulo, contextualizaremos a Comunidade Campina de Pedra, campo empírico desta pesquisa e, também, apresentaremos o percurso metodológico utilizado neste estudo.

3 O CONTEXTO ESTUDADO E O PERCURSO METODOLÓGICO

O campo empírico desta pesquisa localiza-se em Mato Grosso¹², região central do País, como indica o **mapa 1**, e pretende, a partir da caracterização do contexto histórico-social dos remanescentes de quilombos da Comunidade rural negra Campina de Pedra, localizada no município de Poconé, compreender a construção da cidadania dos quilombolas a partir das práticas cotidianas e das suas interações com os meios de comunicação. Assim, compreenderemos de que forma essas interações auxiliam os quilombolas na conquista da cidadania.

¹²Descoberta pelos bandeirantes, em 1719, já no período colonial, a região era objeto de interesse de fazendeiros e colonizadores devido ao seu potencial mercantil, mantido, especialmente por conta da exploração das jazidas de ouro. Contudo, para ampliar a busca por esse metal precioso na região central do País, necessitava-se de mão de obra. Com isso, os colonizadores recorreram ao tráfico negreiro, iniciando o processo de captação de negros para o trabalho escravo. Os negros transportados para Mato Grosso sofreram os mesmos processos de negação de direitos ocorridos no restante da colônia lusitana, muito embora a sua adaptação tenha sido favorecida pelas condições climáticas da região, semelhante a alguns países africanos. Com a chegada dos negros, inicia-se também o processo de formação dos quilombos.



Localização do Estado de Mato Grosso e a cidade de Poconé (Fonte: Google)

A formação das comunidades quilombolas em Mato Grosso é constituída pelos negros escravizados, alguns originários da região do Banto, na África, e outros chegaram ao estado através do tráfico negreiro interno. Isso quer dizer que, quando os ingleses bloquearam o tráfico negreiro no Oceano Atlântico, intensificou-se a mobilidade interna da população negra no Brasil. Esse processo, considerado como uma diáspora ou deslocamento forçado dos negros, ocorreu entre 1755 e 1778. A causa desses deslocamentos foi a fundação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, criada para movimentar o comércio entre Belém do Pará e Vila Bela da Santíssima Trindade, a primeira capital do estado de Mato Grosso. Por essa rota mercantil, chegaram ao território mato-grossense 4.917 negros escravizados (SIQUEIRA, 1991).

Em Mato Grosso, nesse período, a maioria dos quilombos formou-se no entorno de Vila Bela da Santíssima Trindade, região em franco desenvolvimento por conta da

extração do ouro. Esses agrupamentos serviam como refúgio da população negra e, também, abrigavam a população indígena local e de outras regiões. Essas comunidades quilombolas eram e continuam sendo espaços que congregam a diversidade cultural e étnica, nos quais se vivenciava a liberdade.

Os quilombolas que viviam nesses pequenos agrupamentos não eram bem vistos, nem aceitos. Os fazendeiros, os colonizadores e a elite os consideravam como ameaças à sociedade, pois eram tidos como assaltantes das propriedades rurais. Essa imagem negativa e distorcida dos negros não correspondia às realidades cotidianas dos quilombos. Ao contrário, quando os quilombos eram descobertos, os capitães-do-mato deixavam rastro de destruição por onde passavam, demonstrando a dificuldade em aceitar o protagonismo dos negros fora do regime de exploração.

Apesar dessas dificuldades, longe das senzalas, os negros exerciam sua autonomia e liberdade, mas, para isso, lutavam, e muito, pela sobrevivência. Para sobreviverem, exerciam a cultura de autossustentação, inclusive, nos maiores agrupamentos, como, por exemplo, o quilombo do Piolho ou Quariterê, onde se cultivava o algodão para a confecção de peças de roupas e redes para os moradores do quilombo.

Com o passar dos anos, Vila Bela da Santíssima Trindade não surtia mais os efeitos mercantis esperados pela Coroa Portuguesa, além da queda nas extrações do ouro, a distância dos grandes centros de comercialização inviabilizava o atendimento ao mercado consumidor. Por isso, a Coroa decidiu mudar a Capital do estado para a região central. A cidade escolhida foi o município de Cuiabá, considerado o centro geodésico da América Latina. Cuiabá foi escolhida, também, por conter grande potencial para a extração de ouro e possibilidade de plantio de cana-de-açúcar na região denominada baixada cuiabana, que compreende quatorze municípios. As cidades englobadas são: Acorizal, Barão de Melgaço, Campo Verde, Chapada dos Guimarães, Cuiabá, Jangada, Rosário Oeste, Planalto da Serra, Santo Antônio do Leverger, Nobres, Nossa Senhora do Livramento, Nova Brasilândia, Várzea Grande e Poconé.

No município de Poconé, fundado no dia 21 de janeiro de 1777, habitava o grupo indígena dos Bororos. A área foi descoberta devido à existência de grande quantidade de ouro. A notícia da descoberta do metal precioso espalhou-se rapidamente

pelos povoados e houve deslocamento de senhores de escravos e garimpeiros para o local. Para Siqueira (1991), com a descoberta do ouro na região, a Coroa portuguesa procurou consolidar a posse da terra e, principalmente, dominar as populações indígenas, porque, no entendimento da Coroa, os índios viviam na barbárie e era preciso torná-los seus súditos. Outro aspecto histórico importante a ser destacado é que, juntamente com a exploração do ouro, iniciou-se a formação de fazendas. As mais importantes da região eram: Cotia, Bento Gomes, Jejum e Macaco (SIQUEIRA, 1991). Em algumas dessas fazendas, Cotia e Jejum, ainda existem os casarões, apesar de estarem mal conservados, ainda identificam o estilo arquitetônico e alguns instrumentos como senzala e tronco, utilizados para torturar os escravos.

É preciso destacar, conforme registros históricos, que foram as atividades agropecuárias desenvolvidas nessas fazendas que permitiram o abastecimento de produtos alimentícios na região. Além disso, o município foi um dos principais fornecedores de gado e cavalos às tropas brasileiras, durante a guerra do Paraguai¹³. De acordo com Siqueira (1991), Poconé apresentava o maior número de charqueadas da região¹⁴, ocupando, em 1914, o sexto lugar no número de cabeças de gado abatido por ano.

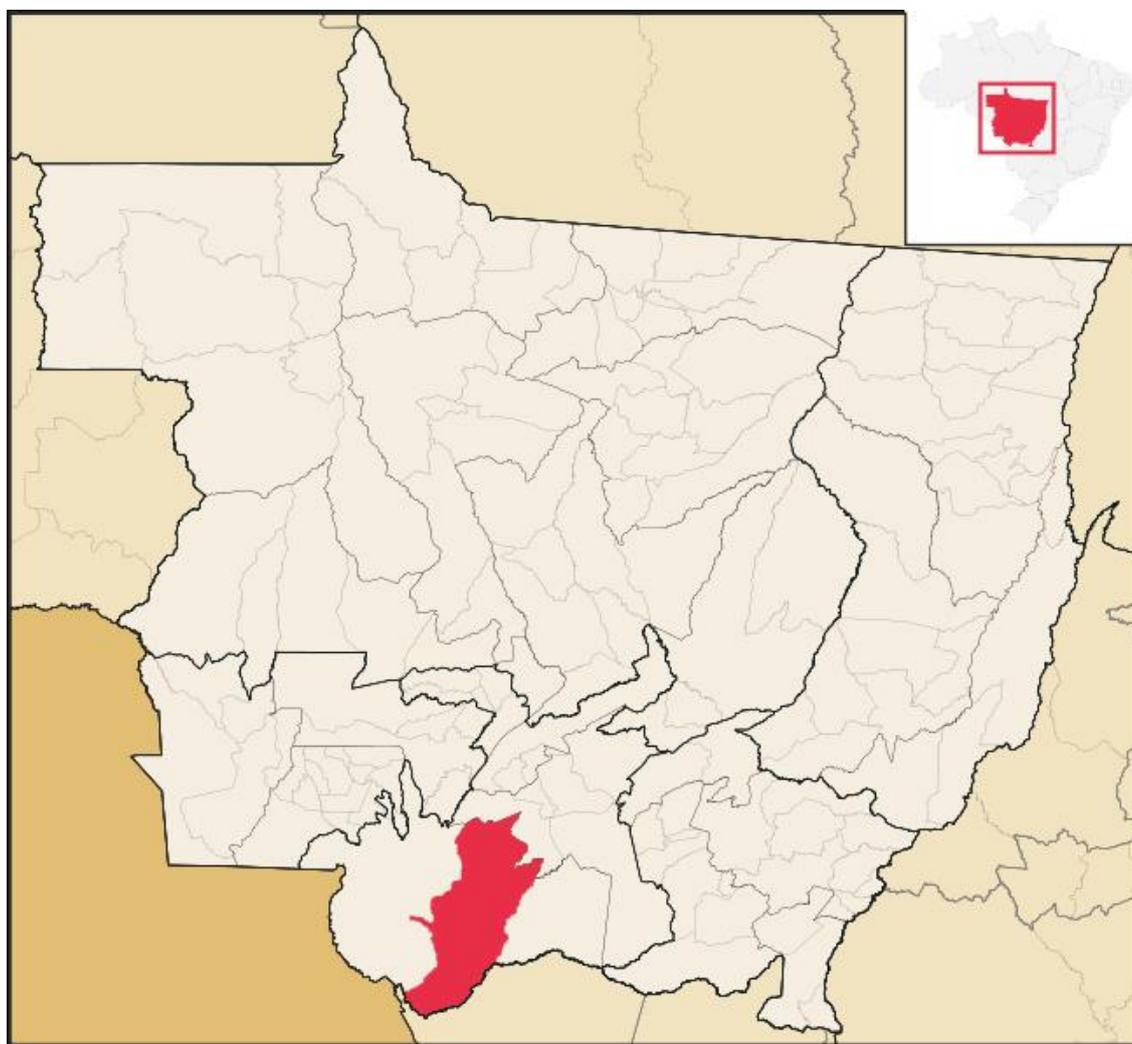
Com o forte declínio da exploração do ouro na região e com o desprestígio da Capitania de Mato Grosso para a Coroa portuguesa, os latifundiários mudaram de estratégia e passaram a conquistar o poder político. Essa ação serviu para compartilhar as decisões do poder com os coronéis da região. Por isso, as fazendas, locais de dominação contra a população negra, ganharam importância. Elas serviram de alternativa de produção que, por um lado, garantiu a subsistência da população e, por outro, começou a desenvolver a economia interna, uma vez que os proprietários das terras passaram a comercializar o excedente da produção com o mercado externo. Para o desenvolvimento das atividades agropecuárias, os fazendeiros continuaram a utilizar mão de obra escrava, mudando apenas de posição de trabalho, ou seja, os escravos passaram a trabalhar com o cultivo do arroz, milho, mandioca, cana-de-açúcar, banana, entre outros produtos. Vale dizer que, ainda hoje, nessas localidades os remanescentes

¹³Ocorreu entre 1864 e 1870. Durante cinco anos, os países deflagraram a guerra em defesa dos interesses econômicos (GOHN, 1995).

¹⁴Para ilustrar essa informação, em Poconé, existe um bairro denominado de Matadouro, local conhecido por abater o gado.

de quilombo continuam trabalhando com a agricultura familiar, e as construções da fazenda Cotia tornaram-se um espaço de formação destinada às meninas desassistidas. O empreendimento é mantido pela ordem religiosa dos franciscanos.

Compete destacar que, mesmo que o processo de escravidão tenha sido atentamente controlado pelos fazendeiros com o auxílio de seus capitães-do-mato, os proprietários das terras tinham dificuldades em vigiar seus escravos, principalmente, devido à grande extensão das terras. Isso se justifica por se tratar de um município que se situa no Pantanal. A área pantaneira compreende uma das maiores extensões úmidas contínuas do Planeta, com uma área de 138.183 quilômetros, com mais de 17 mil quilômetros de extensão territorial. Na sequência, o **mapa 2**, mostra a localização geográfica do município de Poconé.



Localização do município de Poconé (Fonte: Google)

Verifica-se que Poconé é um município privilegiado por conta da riqueza do solo, abundância em água e, também, pela posição estratégica, uma vez que faz limite com os municípios de Cáceres, Nossa Senhora do Livramento, Barão de Melgaço e Corumbá (Mato Grosso do Sul), além da Bolívia.

No entorno das fazendas do município de Poconé, estão localizadas as atuais comunidades quilombolas, tradicionais, ribeirinhas e pantaneiras. A formação das comunidades rurais negras do município são resultados das mobilidades dos ex-escravos fugidos das fazendas, dos engenhos, das carvoarias e das mineradoras. Outra grande parte das comunidades negras formou-se pelos escravos oriundos do município de Nossa Senhora do Livramento, onde, ainda hoje, existem seis áreas quilombolas de fato e de direito. Essas áreas foram povoadas pela população negra antes mesmo do processo de abolição da escravatura, em 1888. Mas, passados tantos anos, essas populações ainda continuam sendo duramente perseguidas pelos fazendeiros para deixarem suas terras que abrangem mais de 11 mil hectares. Diante dessa pressão, alguns negros buscam outros espaços comunitários para reconstruir e continuar a viver.

Em Poconé, na área alagada do Pantanal, o bioma do cerrado e as matas fechadas eram o cenário ideal para a população negra instalar suas moradias. Algumas pessoas optaram pelas terras com maior dificuldade de acesso, nesse caso, a baixada pantaneira, que, durante os meses de chuva, de dezembro a abril, ficam praticamente alagadas, sendo que o meio de transporte utilizado nesse período é o barco. As famílias que vivem nessa região, além de enfrentarem dificuldades de acesso, são cada vez mais isoladas, pois elas mesmas dizem: *Estamos encurralados e impresados pelos fazendeiros*, a ponto de terem de pedir autorização para poderem transitar nas estradas que atravessam as fazendas¹⁵. Com esse isolamento, os grupos familiares enfrentaram e continuam enfrentando sérios obstáculos para manter as condições mínimas de sobrevivência.

A maioria dos ex-escravos procurou a área do cerrado para se instalarem, beneficiando-se, sobretudo, dos recursos naturais: abundância d'água e de terras férteis.

¹⁵Acompanhei a liderança da Campina de Pedra, num dia de visita técnica para verificar a perfuração do poço artesiano e, também, pra entregar cestas básicas às famílias. São seis famílias quilombolas que vivem nessas condições na comunidade do Currealinho. O principal meio de transporte é a bicicleta, o cavalo ou a pé, nenhum deles possui carro. Só para se ter uma ideia, quando vão receber o bolsa família e a aposentadoria, numa distância de aproximadamente 54 km, a viagem se estende durante dois dias.

Certamente, locais propícios para o cultivo da agricultura familiar. Destaca-se que, a partir dos anos 1950, com o chamado desenvolvimento regional, essas áreas passaram a ser objeto de interesse dos latifundiários. E, ao se instalarem na região, com recursos subsidiados pelo Estado, chegaram com intuito de contribuir com o processo econômico do município. Iniciaram com o plantio da cana-de-açúcar, numa área equivalente a 6 mil hectares e, em seguida, construíram uma usina para o processamento da cana. Como necessitavam de mão-de-obra para o plantio e colheita, optaram pela construção da usina de álcool¹⁶ em frente à comunidade quilombola do Chumbo¹⁷, a mais populosa do município.

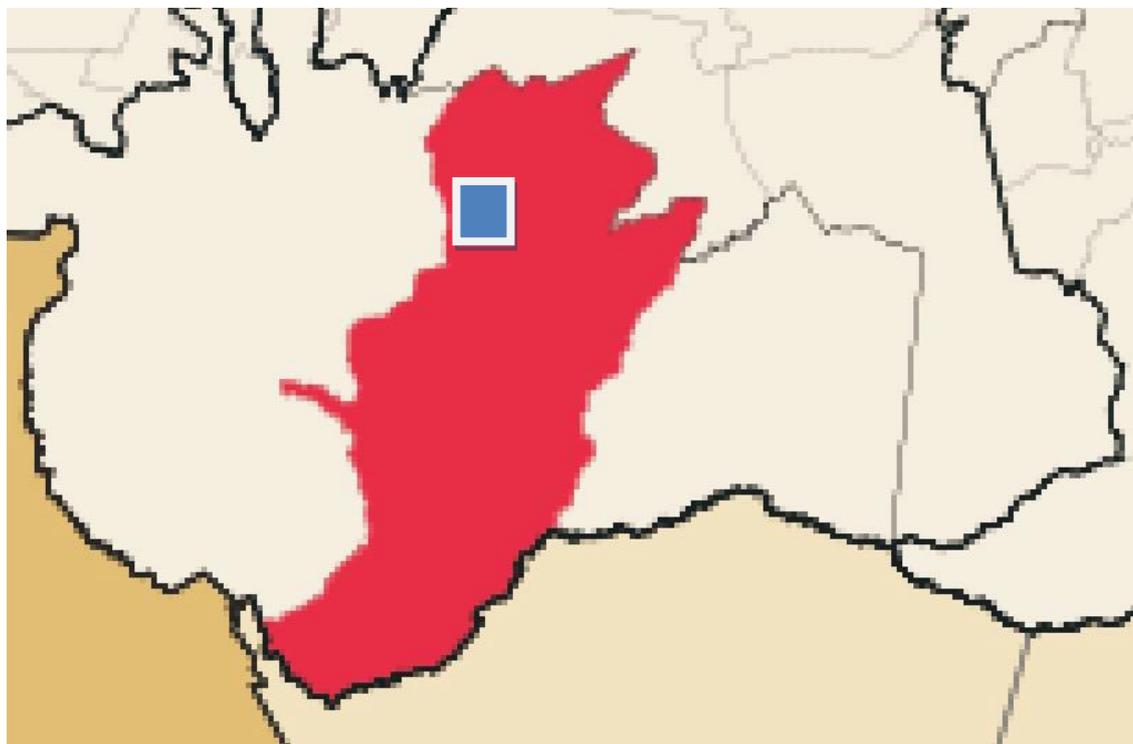
As ações dos fazendeiros foram decisivas para alterar a dinâmica sociocultural das comunidades quilombolas. Eles se apossaram das terras onde a população negra morava e trabalhava. Com o domínio das terras, os fazendeiros construíram uma rodovia com o pretexto de escoar a produção. Como a maioria das comunidades está instalada nessa extensão territorial, algumas delas foram divididas ao meio, outras ficaram às margens da rodovia MT 451, e muitos moradores tiveram de deixar suas residências em nome do progresso. O empreendimento deixou as comunidades expostas às interferências de pessoas com maior poder aquisitivo, à violência e à exploração de mão de obra. Com a ideia do desenvolvimento local e regional, os moradores das comunidades quilombolas passaram a ser pressionados a deixar as suas terras, o que resultou em graves conflitos fundiários na região.

No município de Poconé, existem 33 comunidades remanescentes de quilombo. Todas receberam da Fundação Cultural o reconhecimento de comunidade quilombola. Entretanto, seis comunidades, por debate interno, pressão dos familiares que vivem fora da comunidade, decidiram pedir o cancelamento da certificação. Esse processo ainda está em andamento, mesmo assim, consideramos, em respeito às decisões tomadas coletivamente, apenas 27 comunidades quilombolas.

¹⁶ A Usina está registrada no Ministério do Trabalho por manter os seus trabalhadores em situação análoga à escravidão. Ver mais em: <http://www.youtube.com/watch?v=V4DNJ1aeQM4>

¹⁷ Atualmente, Chumbo se tornou um distrito e conta com mais de 800 moradores. Vale registrar também que os nomes das comunidades têm forte referência às condições enfrentadas pelos negros: Chumbo, Capão Verde, Campina de Pedra, Bandeira, Jejum, Curralinho são alguns dos nomes das comunidades negras do município de Poconé. Ao todo são 27.

Em Mato Grosso, esse número chega a 65 comunidades quilombolas certificadas. Dentre essas comunidades, escolhemos Campina de Pedra para desenvolver o trabalho de pesquisa, conforme consta no **mapa 3**.



Localização da comunidade rural negra Campina de Pedra (Fonte: Google)

A escolha da comunidade Campina de Pedra se deu por diversas razões, dentre elas, a sua localização estratégica. Ela está localizada às margens da MT 451, sendo ponto de passagem obrigatório para as demais comunidades e para o centro urbano do município. Por si só, ela é uma comunidade de comunicação, pois muitas informações chegam e são socializadas com as comunidades vizinhas. Outra razão importante é a de que Campina de Pedra é uma das comunidades mais antigas da região. Com isso, ao longo dos anos, as suas lideranças receberam forte influência do catolicismo, principalmente dos padres adeptos da Teologia da Libertação e das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que chegaram, em missão, ainda nos anos 1970. Esse contato com a Igreja mais engajada proporcionou aos quilombolas estabelecer vínculos com

outras comunidades, trocar informações e planejar ações coletivas para resolver problemas estruturais: construção de estrada, pontes e escolas nas comunidades.

Além disso, com essa formação engajada, as lideranças promoveram amplo debate em torno da identidade quilombola e sobre as questões de exclusão social visando a sua superação. Outra razão da escolha da comunidade Campina de Pedra é que ela mantém as práticas cotidianas: rezar, conversar, cozinhar, habitar, trabalhar, consumir, além das práticas comunicacionais: oralidade, dança do siriri, cururu¹⁸, festas religiosas, ritos, trabalho coletivo e, também porque ela foi a primeira comunidade a receber eletrificação rural e posto telefônico na região. Com a instalação de energia elétrica foram inseridos, na comunidade, os meios de comunicação. Diante disso, no próximo tópico contextualizaremos a comunidade Campina de Pedra, apresentando as práticas cotidianas e as interações dos quilombolas com os meios de comunicação e com as tecnologias, indicando que elas promovem mudanças e, também, transformações sociais.

3.1 Comunidade Campina de Pedra: histórico e aspectos gerais

A escolha da comunidade Campina de Pedra como objeto do nosso estudo é fruto da sua constituição histórica. A principal luta por direitos sociais dos quilombolas é pela terra. Essa luta é histórica e datam das primeiras ocupações no território de Campina de Pedra. Isso porque, até meados do século XIX, os quilombolas residiam na região da Formiga e, no interior dessa área, havia várias localidades denominadas de Boa Vista, Fazenda Velha, Várzea Grande, Capão de Abóbora e Cachoeira. Esta última, onde moravam, como o próprio nome sugere, era uma região com fácil acesso à água pela sua abundância hídrica natural, porém existia pouca área fértil para o cultivo dos produtos da agricultura orgânica familiar, o que retrata o trabalho produtivo dos quilombolas uma vez que não utilizam fertilizantes nas suas plantações.

¹⁸ Na sua grande maioria, os homens, tocando suas violas de cocho e os ganzás, improvisam as canções em homenagem aos santos. Eles, com suas músicas e danças conduzem a procissão e o levante do mastro com a bandeira do santo.

Cabe ressaltar que o trabalho da agricultura organiza as relações sociais dos quilombolas e, até mesmo, as próprias residências. Muitas casas foram construídas próximo à roça de coivara ou de toco, expressão utilizada pelos quilombolas. O quintal de algumas residências inicia-se com as variedades de plantações. Maneira encontrada para se fazer mais presente e, principalmente, no período de colheita evitar esforço físico, já que os transportes têm acesso a esses espaços com maior facilidade. Mas não foi sempre assim. No período em que os quilombolas moravam na região da Cachoeirinha, utilizavam as terras da Campina de Pedra para plantar: feijão, milho, arroz, mandioca, banana, cana-de-açúcar e outros produtos, isto é, trabalhavam em um local e moravam em outro.

As residências dessas famílias eram distantes, cerca de 10 quilômetros. Então, para auxiliar nas idas e vindas de Cachoeira a Campina, construíram, ao redor das roças, pequenos abrigos, denominados por eles de ranchos, os quais serviam de acampamento durante o período de preparo e cultivo da terra. Dessa maneira, os agricultores retornavam para as suas casas somente depois do serviço concretizado. Esse retorno à residência não significava término das andanças entre Cachoeirinha e o local de trabalho, Campina de Pedra. Isso, porque, na agricultura, há um processo de cuidado e limpeza da terra, aragem do solo para receber as sementes e atenção aos ataques dos animais e insetos nas plantações. Todas as etapas, do plantio à colheita dos alimentos, contavam com uma rotina intensa de trabalho dos remanescentes de quilombo.

O ir e o vir dos quilombolas foram alterados com o processo de medição. A medição foi requerida, em 1961, pelo proprietário da Fazenda Japão, Leonildo Pereira Leite, vizinho à comunidade. A chamada medição comunitária, conforme depoimento dos quilombolas, consistiu na seguinte forma: o fazendeiro fez o requerimento solicitando que cada um dos 15 filhos do Sr. Benedito Mendes, a primeira geração, obtivesse 60 hectares cada um, totalizando 900 hectares. Assim foi feito, mas o problema é que nem todos os filhos quiseram as terras, por entenderem que terra, na época, não tinha valor comercial. Com isso, o fazendeiro comprou as áreas de alguns que não queriam, trocou por alimentos, roupas, utensílios domésticos com outros, de maneira que, desses 900 hectares ofertados aos quilombolas, na prática ficaram apenas 128 hectares.

Assim, o desejo dos fazendeiros foi realizado: ampliar suas áreas e, para isso, tinham de avançar sobre a área dos quilombolas. Com as terras diminuídas de 1.779 para 128 hectares, os quilombolas não tiveram escolha, deveriam deixar as terras da região da Cachoeira e mudar-se para Campina de Pedra. Na troca, os fazendeiros se beneficiaram, sobretudo, apossando-se das terras da Cachoeira, área rica em água, e cederam aos quilombolas às terras da Campina de Pedra, área fértil para o plantio, mas com grande escassez de água. As trocas das terras não foram simplesmente sair de um local e entrar em outro, além de deixar parte da história, passaram a ter sérias complicações para sobrevivência, pois eles dependiam da água e, também, da terra fértil para a manutenção da vida.

Com as terras em mãos, os fazendeiros passaram a fazer as suas exigências. Intimidação e violação do *habitat* dos quilombolas, proibindo-os de pescar e caçar nas terras, impediram, da mesma forma, a utilização das águas dos rios, quer seja para banhar-se, quer seja para lavar louças e roupas. Além disso, determinaram a interrupção do plantio das roças. E os fazendeiros passaram a cercar à área, a devastar as matas para o plantio de capim, inclusive onde os quilombolas vivem atualmente é um pasto que serve para a criação de bovinos. Identifica-se o lugar por conta das árvores, tais como: mangueira, limoeiro, cajueiro e outras árvores frutíferas típicas da região.

Essas ações dos fazendeiros modificaram decisivamente a dinâmica social da comunidade, deixando a maior parte das famílias em uma condição desigual de sobrevivência, por conta da retirada do acesso à água e às terras para o plantio. Com essas dificuldades, muitas famílias se viram obrigadas a vender suas terras aos próprios fazendeiros, ou mudar-se para os bairros periféricos da Capital do estado.

[...] a primeira família a sair foi a do Sr. Urbano, um dos filhos de Benedito Mendes¹⁹. É em geral a manifestação de que, quando se mudaram, o grande problema enfrentado, e que também contribuiu para a saída das famílias, foi a falta d'água (Fonte: INCRA-MT, 2009, p.80).

Verifica-se, então, que a permuta das terras inseriu um grande complicador nas vidas das famílias dos remanescentes de quilombo de Campina de Pedra, uma vez que

¹⁹ Constituiu família com duas esposas, totalizando treze filhos.

ambas as regiões que eram utilizadas por eles antes do processo de medição, eram fundamentais para sua sobrevivência, isto é, a Cachoeirinha tinha abundância hídrica e Campina de Pedra, a terra fértil para o plantio. O processo de medição e suas implicações, principalmente com a restrição ao acesso à água, dão início à luta pela permanência na terra e pela conquista da cidadania.

Nesse período, entre os anos 1958 e 1963, os fazendeiros iniciaram a construção da rodovia MT 451²⁰. Num primeiro momento foi feito somente a terraplanagem e, nos anos 1980, no início do processo de redemocratização do País, a rodovia foi asfaltada. A rodovia foi construída com o pretexto de escoar a produção das fazendas e dos engenhos. Como a maioria das comunidades está instalada nessa extensão territorial onde foi construída a rodovia, algumas delas foram divididas ao meio, outras ficaram às margens da MT 451. Essa ação obrigou muitos moradores a deixarem suas residências em nome do progresso. Para reforçar a vulnerabilidade a que as comunidades vizinhas estavam expostas, na década de 1970, é construída a Usina ALCOPAN, em frente à comunidade do Chumbo, com mais de quatrocentas famílias, que a caracteriza como a maior comunidade negra do município.

Por um lado, os empreendimentos deixaram as comunidades quilombolas expostas às interferências de pessoas com maior poder aquisitivo, à violência e à exploração de mão de obra. Por outro, os moradores passaram a ter facilidade de ir e vir ao centro urbano. Além disso, a rodovia fez com a comunidade se tornasse ponto de encontro os membros das comunidades vizinhas.

Todavia, essa ideia de desenvolvimento local continua a pressionar os moradores das comunidades rurais negras a abandonarem suas terras ou vendê-las aos fazendeiros. Isso, porque

[...] apesar dos difíceis processos de territorialização que passaram os quilombolas da Comunidade Campina de Pedra entre os séculos XIX e XX, ainda sim, conseguiram permanecer na mesma região por 150 anos, fato que nos reflete a formação dos quilombos, prestigiada anteriormente, como expressões vivas e sinônimos de resistência. [...] (INCRA-MT, 2009).

²⁰ A Rodovia que antes era chamada de Coenge recebeu o nome de Adauto Leite, homenagem a um dos encarregados da obra que se tornou fazendeiro e político influente no município de Poconé.

A rodovia MT 451, como indicado na **figura 1**, divide ao meio as moradias das 26 famílias quilombolas e, também, as demais 19 famílias que não são quilombolas, mas que residem nessa localidade. Apesar de Campina de Pedra totalizar 45 famílias, daremos maior atenção às 26 famílias. Aliás, as famílias não quilombolas mantêm uma convivência saudável, com total liberdade e independência, ou seja, elas têm as suas próprias estruturas de trabalho, a organização social é bastante variada, participam de outra denominação religiosa, fazendo de Campina de Pedra uma das poucas comunidades rurais a ter duas Igrejas: Católica e Evangélica. Essas famílias adquiriram as terras durante o impasse dos quilombolas com os fazendeiros. Muitas delas optaram por deixar a comunidade em decorrência das ameaças e das represálias sofridas.



Rodovia MT 451 – Adalto Leite

As casas dos moradores da comunidade seguem a orientação ao longo dessa rodovia, de um lado da estrada moram dez famílias e, do outro, vivem dezesseis. Eles se autodenominam como os “moradores de cima” e os “moradores de baixo”. Os primeiros se abrigam em torno de um núcleo familiar, do poço artesiano construído com recursos da Prefeitura e de uma fábrica de rapadura. É importante citar que três famílias desse grupo de moradores optaram por não assumir a identidade quilombola, por entenderem

que ser quilombola é abrir mão da posse de terras, uma vez que a área passa a ser comum a todos, fato que incita um retorno aos conflitos agrários.

Sabe-se que os quilombolas tiveram enormes dificuldades para ter acesso à terra. Muitos deles, mesmo estando ocupando essas áreas, foram excluídos violentamente desses locais. Por isso, a conquista da terra é uma das principais preocupações dos quilombolas. Ainda que esse direito encontre respaldo na Constituição Federal de 1988, eles ficam permanentemente em alerta, pois há uma distância entre o que estabelece a Lei, mais especificamente o artigo 68, que reconhece a posse definitiva da terra aos remanescentes de quilombo, e a situação prática de cerceamento desse direito.

Com isso, o Estado deve encontrar mecanismos para emitir os títulos definitivos da terra aos remanescentes de quilombo. Mas, para isso, as comunidades devem se auto-identificar e pleitear o reconhecimento étnico. A comunidade que obtém o reconhecimento como remanescentes de quilombo, em uma das exigências é obrigar o Estado a iniciar as tratativas com os fazendeiros, a fim de conseguir a desocupação da área em favor dos quilombolas. Com esse entendimento, fica claro que não é o cidadão que trata diretamente com os latifundiários, os posseiros, mas sim o Estado, através do INCRA²¹, que promove essa negociação. Esse é um esclarecimento importante, porque foi justamente a ausência dessas informações que fez com que alguns quilombolas abandonassem as lutas em prol do reconhecimento, uma vez que estavam temendo o retorno dos enfrentamentos. Sobre isso tanto os moradores “de cima” quanto os “de baixo” se uniram para debater o tema e definir as “táticas” para conquistar o reconhecimento.

Por sua vez, as características dos moradores “de baixo” são similares às dos moradores de cima. Residem em torno da escola, igreja, posto telefônico, curral comunitário, fábrica de rapadura familiar e poço artesiano - este último foi construído pelo Governo Federal por meio do Programa Brasil Quilombola. Desses grupos de “moradores de baixo” existem duas famílias que vivem o mesmo dilema de não pertencerem ao território quilombola. Uma delas alega a questão da propriedade privada, a outra, devido a um desentendimento familiar: um episódio em que tio e

²¹ O INCRA-MT aprovou a Portaria n. 235/07, constituindo uma comissão de servidores para efetuar os trabalhos na comunidade. (Fonte: INCRA-MT, 2008)

sobrinho ainda mantém desavença, gerado por conta da invasão dos suínos que o sobrinho criava no mandiocal do tio.

Esse fato pode ser considerado não tão grave, já que os moradores constroem suas casas uma próxima da outra, e as pessoas não têm controle sob os instintos dos animais, porém a situação se agravou devido à recorrência dos fatos. E, após vários comunicados de que o animal estava *maltratando as plantas do terreiro de casa*, o tio esperou os animais e os matou com uma arma de fogo. Por sua vez, o sobrinho denunciou o tio, requerendo, na justiça a reparação dos danos materiais. O tio permaneceu preso por três dias. Sobre isso o tio comenta: *Essa é uma vergonha que não consigo tirar de mim*. Por essa razão, mesmo tendo laços de parentesco e de vizinhança, optaram por manter as devidas distâncias pessoais, ou seja, no espaço privado e público, um não se envolve no assunto do outro, mesmo que as ações sejam coletivas. Isto é, participam de reuniões e das mobilizações da comunidade, mas o desentendimento deles não os deixa envolver-se nas ações coletivas do grupo.

Na comunidade Campina de Pedra, todos os moradores têm laços de parentesco. Por isso, a organização social da comunidade se dá pelo grupo familiar, isto é, os quilombolas organizam suas moradias por proximidade de parentesco familiar. À medida que os filhos se casam constroem as residências próximas à casa dos pais e, nesses arredores, cultivam os produtos da agricultura orgânica familiar e cuidam das criações: vacas, galinhas e suínos. Esses animais contribuem para garantir a alimentação. E deve ser mencionado, também, que os quilombolas adestram e cuidam dos equinos²². Esses animais ajudam no transporte da cana-de-açúcar da roça ao engenho, bem como de outros produtos que exigem maior esforço físico. É importante dizer que esses animais são utilizados ainda como meio de transporte.

Atualmente, a maioria das casas é de alvenaria, mas as primeiras residências dos moradores da comunidade foram construídas com tijolos de barro cru ou com argila seca ao sol, de comprimento largo e de espessura grossa. Esse modelo de tijolo também é chamado de “adobe” e, quando assentado nas paredes é feito com massa do próprio barro, ou seja, nesse modelo de construção utilizavam os recursos do próprio local, dispensando o cimento, por exemplo. Na comunidade, ainda existem três casas

²² Três famílias que criam os animais, utilizam-nos para transportar cana-de-açúcar da roça ao engenho. Além disso, eles servem como meio de transporte.

construídas com tijolos de barro cru, e a sua estrutura, de salas e quartos, indica que, nelas, abrigavam-se numerosas famílias. Essa realidade vem se alterando, essas casas foram substituídas pelas de alvenaria e, em média, essas residências abrigam cerca de quatro pessoas. No entanto, em algumas residências, mora apenas o casal de idosos e, ao redor, os filhos, sobrinhos e netos.

Outro aspecto é a questão econômica. A principal atividade econômica da comunidade é a agricultura familiar. No entanto, nas últimas décadas, os agricultores ingressaram no mundo do trabalho assalariado, especialmente nos serviços braçais nas fazendas, motoristas de ônibus escolar rural, professores da educação básica, agentes de saúde, artesãos e alguns aproveitam o período da colheita da soja, no norte do estado do Mato Grosso para trabalhar com carteira assinada nas empresas do agronegócio. Outra fonte de renda captada pelos quilombolas são os benefícios da aposentadoria do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) e a transferência de renda através do Bolsa Família.

A partir dos anos 2000, incentivados pelos pesquisadores da UNEMAT, iniciaram a conversa sobre o reconhecimento da Campina de Pedra como sendo uma comunidade quilombola. Esse diálogo se intensificou, ainda mais, com adesão dos representantes do Conselho Estadual de Promoção de Igualdade Racial (CEPIR-MT), das lideranças das comunidades vizinhas e de outros movimentos sociais. Essa mobilização das lideranças sociais fez com que fosse promovido amplo debate em torno do reconhecimento, suas implicações e conquistas para os moradores da comunidade. Entretanto, é importante salientar, conforme registro no livro Ata da comunidade, que, desde o primeiro encontro do INCRA para expor as questões da delimitação da área dos quilombolas, houve *participação geral dos moradores de baixo e nenhum dos moradores de cima*.

Por isso, os representantes do INCRA promoveram uma reunião, também, com os moradores de cima para a apresentação da proposta: *feita a exposição, os participantes questionaram as políticas negadas pelo poder público caso aceitassem a demarcação*. Ou seja, os políticos locais haviam prometido projeto que contemplasse a comunidade *desde que não fosse comunidade quilombola*, mas esses mesmos políticos não esclareceram que há políticas públicas específicas destinadas às comunidades

negras. Os quilombolas fizeram diversas reuniões para dirimir as dúvidas e chegar num consenso. Tanto que, em 2003 ingressassem com o pedido de reconhecimento e certificação da Campina de Pedra junto à Fundação Cultural Palmares.

O resultado do pleito saiu em 2006, reconhecendo Campina de Pedra e as demais comunidades vizinhas como sendo território onde vivem os remanescentes de quilombos. Portanto, para serem reconhecidos, atravessaram as etapas da auto-identificação dos moradores da comunidade como sendo descendentes de escravos e, depois que eles se assumiram como quilombolas foi verificado o processo histórico vivido pelo grupo, as narrativas dos acontecimentos, as suas práticas socioculturais e comunicacionais, a difusão da oralidade, as afinidades étnicas, as suas tradições, a religiosidade, as interações sociais, a solidariedade e a cooperação praticadas entre os moradores, além, é claro, das suas formas de sobrevivência nessa localidade.

A partir dessa ação concreta, os quilombolas passaram a se organizar também enquanto Instituição. Criaram a Associação²³ Quilombola Comunidade Negra Rural Campina de Pedra, com o objetivo de pleitear recursos financeiros para garantir as necessidades básicas das famílias e, também, promover a geração de emprego e renda na comunidade. Vale destacar que esse posicionamento reivindicatório das lideranças teve, como base, a formação política na Igreja Católica. O presidente da Associação²⁴, por exemplo, fez toda sua formação política na Comunidade Eclesial de Base (CEBs), e o seu vice-presidente adquiriu experiência atuando na tesouraria da Igreja. A criação da Associação Quilombola é resultado de experiências organizativas anteriores, pois já havia, na comunidade, uma Associação de Pequenos Produtores Rurais, mas as exigências em prol do reconhecimento fizeram com que os quilombolas alterassem a razão social da Instituição.

Além da Associação, há outra forma de representação dentro da comunidade, que está relacionada à espiritualidade e ao ato de rezar. É uma pessoa que tem a função de coordenar as atividades religiosas, como, por exemplo, aconselhar nos conflitos e convocar os moradores às obrigações com os sacramentos da Igreja Católica, tais como: batismo, primeira eucaristia, crisma e casamento. Essa pessoa deve estar presente

²³ A Associação foi criada no dia 12 de março de 1998, como consta no Livro Ata da Comunidade.

²⁴ O presidente da Igreja é eleito por dois anos pelos membros da comunidade. O atual presidente é o Sr. Atanásio.

constantemente às reuniões dominicais, bem como, acompanhar os acontecimentos internos e incentivar a reza do terço em família.

Existem outras funções. Há família que assume a missão de preparar as festas religiosas. Esses momentos, além de serem dedicados ao sagrado, são considerados espaços de lazer e divertimento, assim como de preservação das tradições culturais dos quilombolas. Nota-se, então, as diferentes formas de participação dos sujeitos na comunidade Campina de Pedra, já que seus membros se ocupam dessas atividades. São formas de se manifestarem no espaço público comunitário e de lutar pelo bem comum da coletividade. Presencia-se essa participação em atividades como: as festas tradicionais, em que os membros da comunidade dão a sua parcela de contribuição ao evento; nos trabalhos produtivos, algumas atividades ainda continuam sendo coletivas; no aconselhamento dos jovens e casais e, também, nas reuniões de planejamento. Ressalta-se que os moradores têm voz ativa no espaço público comunitário, mais ainda se respeita o pensamento dos mais velhos e dos homens. As mulheres, a grande maioria, executam as atividades do lar, cuidado dos animais do terreiro e a organização familiar. Organiza-se para o trabalho produtivo, nos momentos de lazer, nas festas tradicionais e em outras ocasiões.

Ainda sobre a Associação, cabe frisar que ela tem um papel importante na comunidade. A partir dela, efetiva-se um trabalho relacionado à articulação interna e de comunicação da comunidade com a população em geral.

Nas propriedades que incluem várias famílias trabalhando, a produção para o consumo interno contribui para o sentimento de pertencimento ao grupo, para a solidificação dos laços afetivos e sociais. Esse sentimento age como um cimento, solidificando e dando coesão ao empreendimento, que passa a ser percebido com um objetivo coletivo, [...] pode facilitar a resolução de conflitos, por proporcionar relações mais solidárias no interior do grupo (INCRA-MT, 2009, p. 545).

Cada quilombola reserva uma pequena área de terra fértil destinada ao plantio. Essa área é denominada de mata de beira de córrego²⁵. E a área plantada não é extensa, depende, e muito, da capacidade física do agricultor familiar, pois dependendo dos acontecimentos, especialmente de algo relacionado aos cuidados com a saúde de algum

²⁵ É a mata ciliar.

membro da família, eles optam pelo plantio de espécie que não depende da sua presença diária na roça, por exemplo, a cana de açúcar. Essa plantação exige cuidado de limpeza, no primeiro mês e, depois, o trabalho árduo ocorre durante a colheita e a produção da rapadura, melado ou açúcar mascavo. Em outras modalidades de cultivo, eles devem dar conta do plantio, da limpeza da terra, da colheita e da comercialização. Processos que requerem tempo e acompanhamento sistemático para que o resultado seja satisfatório. Portanto, os quilombolas cultivam os produtos que fazem parte da agricultura familiar e, se houver algum excedente na produção, este é destinado à troca de produtos entre as famílias ou à venda, para atender as suas necessidades, como, por exemplo, aquisição de remédios e outros suprimentos em geral.

Com o passar do tempo, na alteração das relações de produção na comunidade, as pessoas passaram a individualizar a sua força de trabalho e, com isso, alguns se sobressaíram economicamente, mudando, inclusive, a estética das residências onde moram, substituindo suas casas de pau-a-pique e piso de chão batido por casas construídas de alvenaria, com mobílias e eletrodomésticos no seu interior. Mesmo com essas mudanças, a maioria das casas ainda não tinha banheiros. Os banheiros começaram a ser construídos no final de 2010, após pleito e mobilização dos quilombolas junto à Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). As mudanças na comunidade Campina de Pedra acentuaram-se, ainda mais, com a execução do programa do Governo Federal denominado Programa Brasil Quilombola, que possibilitou a totalização da eletrificação nas residências. Com isso, os quilombolas passaram a ter contato com os meios de comunicação e com as tecnologias. Houve também a construção de casas de alvenaria e a instalação, em 2009, de sistema simplificado de abastecimento de água. É essa comunidade viva e de prática cotidianas pulsantes que faz parte desta rica experiência de pesquisa etnográfica.

3.2 Etnografia e observação participante

Na pesquisa, os procedimentos metodológicos servem como sinalização do caminho e da caminhada do pesquisador. Durante a caminhada investigativa, a metodologia auxilia “[...] na articulação da teoria, com a realidade empírica e com os pensamentos sobre a realidade” (MINAYO, 2007, p. 15). Essa articulação deve ser compreendida como um conjunto de procedimentos e instrumentos que permitem a aproximação do conhecimento científico com as realidades concretas que estão em processo de investigação. Thiollent (2005) e Marques (2001) registram que o papel da metodologia é conduzir a pesquisa. É nessa condução que Thiollent (2005, p. 28) ressalta que: “[...] a metodologia pode ser vista como conhecimento geral e habilidade, que são necessários ao pesquisador para se orientar no processo de investigação”. As habilidades do pesquisador também podem ser compreendidas como: “[...] exercício da vigilância sobre o trabalho metodológico” (LOPES, 2005, p. 118). Neste caso, ser vigilante é ter um olhar contínuo e aprofundado do campo empírico, sem esquecer os pressupostos teóricos que nos orientam.

O primeiro esclarecimento a ser feito é que esta pesquisa se insere na abordagem qualitativa. De acordo com Orosco-Gómes (2001, p. 71), este método “[...] busca entender o objeto de estudo como uma ação, que trata de fazer sentido a partir dos elementos que estão sendo investigados”. O uso da pesquisa qualitativa ajuda na verificação da experiência de vida dos sujeitos como uma ação social dinâmica e interativa. Por essa razão, o pesquisador fica atento às situações que ocorrem no coletivo e, também, aos contatos individualizados.

Ressalta-se que a abordagem qualitativa surgiu nos campos da antropologia e da sociologia, muito embora, nas últimas décadas do século XX, o método vem ganhando espaço em diversas áreas do conhecimento, dentre elas, no campo da comunicação. A opção de se inserir esta pesquisa na abordagem qualitativa não é uma tentativa de lançar suspeitas sobre os métodos formais, nem “escapar” dos rigores estatísticos previamente definidos nos estudos quantitativos. A motivação pelo uso da pesquisa qualitativa situa-se na possibilidade de ampliar o olhar do pesquisador para obter as informações, não

apenas com entrevistas estruturadas, mas ter a possibilidade de criar encontros mais participativos com os sujeitos (PERUZZO, 1998).

Esta pesquisa de cunho etnográfico, apoiada em Geertz (1978); Silva (2009) e Magnani (2009), foi possível compreender as interações dos quilombolas com os meios de comunicação a partir da sua prática cotidiana. Essas práticas cotidianas podem ser percebidas como uma produção dinâmica e, também, em muitos momentos, silenciosa. Essas dimensões requerem, como afirma Geertz (1978, p. 13):

[...] abandonar a tentativa de explicar fenômenos sociais através de uma metodologia que os tece em redes gigantescas de causas e efeitos, e, em vez disso, tentar explicá-los colocando-os em estruturas locais de saber, é trocar uma série de dificuldades bem mapeadas, por outra de dificuldades quase desconhecidas.

Para revelar os fenômenos sociais “quase desconhecidos”, foi preciso utilizar algumas estratégias, dentre elas, registro fotográfico, anotações no caderno de campo, entrevistas, observação das práticas ordinárias do grupo (CERTEAU, 1994). Observou-se o cotidiano dos moradores: trabalho, contato com os animais²⁶, preparação dos próprios alimentos. Sabe-se que, por conta do trabalho árduo na roça, os quilombolas utilizam três refeições reforçadas ao dia: quebra torto²⁷, almoço e janta. Percebemos, ainda, as interações com os meios de comunicação, descanso, conversas, entre outros momentos. Sobre a conversa, bastante utilizada pelos quilombolas, ela serve para aproximar, descontrair e fortalecer as relações das pessoas que vivem em comunidade. Para Certeau (1994, p. 49),

[...] as conversas ordinárias são práticas transformadoras de situações de palavra, de produções verbais onde o entrelaçamento de produções locutoras instaura um tecido oral sem proprietários individuais, as criações de uma comunicação que não pertencem a ninguém.

Além das conversas, observamos ainda as reuniões comunitárias, os momentos de espiritualidade, a festa de santo, o lazer, a distribuição dos alimentos²⁸, os mapas das construções das casas de alvenaria e dos banheiros na comunidade. Procuramos

²⁶ Ao amanhecer, já concluíram a coleta do leite e, em seguida, passam a cuidar dos outros animais: põem milho no terreiro para as galinhas, dão ração aos porcos, aos cavalos e aos peixes.

²⁷ É o café da manhã dos quilombolas, mas o cardápio contém: arroz, farofa, carne, mandioca e banana frita. O café com leite acompanha essa primeira refeição do dia.

²⁸ A cada três meses, o Governo Federal envia cestas básicas às famílias pertencentes à comunidade Campina de Pedra e, também, às outras comunidades quilombolas do município.

observar, com detalhes, alguns dos acontecimentos significativos que ocorrem no interior da comunidade. Essa atenção às ações cotidianas ajudou a reunir informações da realidade concreta dos sujeitos, isto é, as informações que surgiam da própria dinâmica da vida cotidiana, das suas individualidades e das suas relações com o espaço comunitário.

Esse contato direto do pesquisador com os sujeitos, característica do fazer etnográfico, ajudou a compreender a cidadania dos quilombolas como resultados das mediações das práticas cotidianas e comunicacionais, as quais se constituem na construção da identidade étnica, na resistência cultural, na preservação da memória coletiva, no trabalho produtivo, nas atividades políticas, na valorização da tradição, dos ritos, da religiosidade; ações permeadas pelos contatos com as tecnologias e com as interações com os meios de comunicação social.

Vale destacar que a etnografia, originada da antropologia, é um método investigativo que começou a se desenvolver mais sistematicamente no final do século XIX. Desde o início, as pesquisas etnográficas valorizavam a descrição pormenorizada do fenômeno social. Aliás, essas descrições convencionais contribuíram enormemente com a história do conhecimento. Burke (2003, p. 60) relata que, nos séculos XV e XVI, os emissários da elite europeia, por exemplo, saíam em missão procurando novas espécies de animais, plantas e minerais e, retornavam com “[...] grande quantidade de informações sobre a história natural de outras partes do mundo”. Se essas informações não fossem anotadas, catalogadas e descritas era bem provável que se perderiam no percurso por conta dos meses de observações, conversas e visitas que realizavam.

Pode-se dizer, guardadas as devidas proporções, que os “homens das letras” (BURKE, 2003) deixavam os gabinetes palacianos e saíam a campo para realizar pesquisas. Procedimento que não difere do trabalho do pesquisador etnográfico em: observar, registrar e descrever o processo, sempre em sintonia com as escolhas teóricas e, nesse percurso, além da observação, o pesquisador desenvolve as sensibilidades. Ao exercitar essas sensibilidades, elas nos ajudam a lembrar os acontecimentos e reconstruir os dados obtidos no campo empírico, através das densas descrições, com intuito de caracterizar o grupo social, especialmente, as suas práticas cotidianas e as interações com os meios de comunicação.

No método etnográfico, a descrição densa é fundamental, muito embora, haja um forte movimento para considerar os enfoques interpretativos e críticos. Por essa razão, a partir das escolhas teóricas e das especificidades do campo empírico, no nosso caso, a comunidade Campina de Pedra, localizada no município de Poconé-MT, relataremos o que vimos e sentimos durante as visitas de trabalho que o pesquisador estabeleceu com os remanescente de quilombo.

É preciso esclarecer que uma das atitudes bastante valorizada pelo pesquisador social são as estratégias de como se aproximar dos sujeitos. Alguns autores, dentre eles, Angrosino (2009) afirma que é preciso fazer uma autoavaliação, sobre o estado emocional do pesquisador; a sua capacidade de pôr de lado as ideias pré-concebidas e os posicionamentos que divergem dos sujeitos em processo de investigação. Isso, porque a campo significa estar disposto a conhecer a realidade e as experiências de luta e de vida das pessoas, e não impor as nossas próprias ideias. Para isso, é necessário ir ao campo empírico com olhar curioso, com as dúvidas e, na sugestão de Maldonado (2006), se possível, com muitas perguntas, mas, para elaborar perguntas, é preciso conhecer as características do grupo social.

Seguindo essas recomendações, antes de ir ao campo empírico foi necessário realizar uma minuciosa pesquisa documental para conhecer a respeito da presença da população negra na zona rural do município de Poconé, estado do Mato Grosso. O conjunto de informações obtidas apontou para a existência daquilo que Rosa *et al* (1993) denominam de “protocampesinato” do negro. Ou seja, já no final do período escravocrata, com a decadência da extração do ouro, os fazendeiros na região procuraram ampliar a produção da lavoura e a criação de animais, mas, para contar com os serviços dos negros, entregavam parte da área de cultivo para eles suprirem suas necessidades, gerando, assim, algumas atividades autônomas da população negra nessa localidade.

Outra pesquisa realizada foi junto ao cartório da cidade de Poconé, com intuito de verificar os documentos que tratam das solicitações da Sesmaria Formiga, a mesma onde está localizada a Comunidade Campina de Pedra. Encontramos documentos²⁹ de 1785, em que os requerentes informam sobre as atividades cultivadas na área: milho,

²⁹Documentos de Sesmarias Caixa 4 n.326.

arroz, feijão, cana de açúcar, utilizada para fabricação de rapadura e aguardente. E eles solicitam a mudança para outras áreas onde também instalariam o engenho.

Essas informações obtidas a partir dos registros documentais justificam a presença de escravo no município de Poconé, demonstram, ainda, a reorganização das ocupações sociais e, além disso, os dados dão suporte para aprofundar as descrições que requerem os estudos de cunho etnográfico. Por isso, o arranjo estrutural da pesquisa exige uma base de sustentação metodológica que permite observar as especificidades da experiência investigada, com profundidade. Por esse motivo, entendemos que os princípios da etnografia agem, nesta pesquisa, como alicerce, porque possibilitam ampliar os relatos dos sujeitos, ajudam na recontextualização das suas práticas, não como um retorno ao mesmo (FISCHER, 2009), mas como um esforço para conhecer a amplitude das práticas dos quilombolas. Sabe-se que as pesquisas etnográficas contemporâneas passam por alguns desafios, entre eles, como indica Fischer (2009, p. 49), existe uma tendência de “[...] disfarçar a etnografia ligeira com abstrações teóricas e superficiais”. Para superar essa cilada teórica e metodológica, utilizaremos a observação participante e os registros pessoais com o objetivo de compreender a dinâmica social e as interações dos quilombolas com os meios de comunicação. Com base nessa proposta metodológica, ao apresentarmos, os relatos dos sujeitos e por conta dos cuidados éticos, os quilombolas foram identificados como: Sol, Lua, Chuva, Ar, Nuvem, Vento e Terra. O codinome terra identifica o jovem que prestou informações a este pesquisador. Esses elementos relacionados ao meio ambiente são os codinomes que melhor os retratam pela histórica relação com a natureza. No próximo subcapítulo, verificaremos o percurso para obter outras informações.

3.3 O percurso: ver, sentir e lembrar

A comunidade Campina de Pedra foi escolhida após uma pesquisa exploratória que realizamos com o intuito de obter informações a respeito da participação do negro na rádio comunitária, já que a emissora radiofônica foi instalada na comunidade quilombola do Chumbo, populacionalmente, a maior do município de Poconé-MT.

Esse contato deste pesquisador com a emissora foi realizado em duas etapas: conversas informais com algumas famílias e com os locutores da emissora. As conversas com as famílias, ouvintes da programação, transcorreu naturalmente e ficamos motivados porque a emissora tem boa receptividade. Entretanto, a conversa com os locutores não surtiu os efeitos desejados. Percebemos que os locutores tinham receio em prestar as informações sobre o funcionamento da emissora, sendo que um passava para o outro, de modo que, após uma semana tentando agendar uma reunião com os locutores, um deles nos informou que deveria falar com o “dono da emissora”, uma liderança política do município que usa a concessão pública para propagar serviços de utilidade pessoais, dando espaço para alguns membros da comunidade desde que não critiquem a administração municipal.

Apesar desse primeiro encontro não ter sido adequado para realizar a definição da problemática, considero que foi importante para perceber que deveríamos continuar com a questão da comunicação nas comunidades quilombolas, visto que os remanescentes de quilombo passaram a ter contato com as tecnologias e a interagir com os meios de comunicação, especialmente, após a totalização da energia elétrica nas residências das famílias quilombolas.

A partir dessa constatação, foi eleita, pelo pesquisador, a comunidade Campina de Pedra, entre as trinta e três comunidades existentes no município, para ser o nosso campo empírico de investigação. A comunidade Campina de Pedra localiza-se a aproximadamente 50 km de Poconé e a mais de cem quilômetros de Cuiabá, capital do estado de Mato Grosso. Pelas características históricas e antropológicas, a comunidade é de remanescentes de escravos, na qual moram quarenta e seis famílias, dessas apenas vinte e seis são descendentes de escravos, os demais adquiriram os lotes após as pressões sofridas pelos fazendeiros do entorno.

A escolha da Campina de Pedra se deu porque ela foi a responsável por mobilizar as demais comunidades para lutar pelo reconhecimento e, também, porque ela foi uma das primeiras a receber a instalação elétrica nos prédios da escola e da Igreja, ainda nos anos 1990 e posto telefônico, em 1994. A localização da comunidade também influenciou na nossa decisão. Ela está localizada às margens da rodovia MT 451, por isso o acesso é facilitado. Situação bem diferente daquelas que, no período de chuva,

novembro-março, o acesso ocorre por meio de barco ou canoa. A escolha da comunidade Campina de Pedra se deve também à proximidade da residência onde os pais do pesquisador vivem, a cerca de 10 quilômetros. Essa proximidade geográfica fez com que, desde criança, o pesquisador frequentasse essa comunidades especialmente nos encontros religiosos³⁰, nos jogos de futebol³¹ e nas festas em homenagem aos padroeiros da comunidade: São Sebastião, São Benedito e Nossa Senhora Aparecida.

Uma vez definida a comunidade, buscamos construir as características gerais, a partir das fontes oficiais, uma delas é o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade de Remanescentes de Quilombo Campina de Pedra, produzida em 2009, pelo corpo técnico do INCRA-MT, e o outro documento com o qual tivemos contato foi o livro ATA que a comunidade preserva. Os conteúdos dos registros das Atas versam sobre as reuniões do mundo do trabalho e, também, das organizações da festa que ocorre na comunidade.

Já, os encontros presenciais na comunidade Campina de Pedra ocorreram após a aprovação deste trabalho no Comitê de Ética em Pesquisa da UFRGS³², conforme **anexo 1**. Por isso, o período de observação e entrevistas foi nos meses de junho, julho e início de agosto de 2012. As razões para que ocorressem nesses períodos são diversas, entre elas, as mais significativas, ir a campo, após aprovação do Comitê de Ética e, também, na metade do ano, ocorre a festa de São Sebastião na comunidade. Além disso, a comunidade mantém as reuniões semestrais, a avaliação das atividades promovidas na comunidade e o início do planejamento do dia da Consciência Negra, que é no mês de novembro de cada ano.

Ressaltamos que esse processo de pesquisa qualitativa é gratificante, uma vez que a sua construção se dá na processualidade dos acontecimentos, ou seja, não é simplesmente visitar a comunidade, ir à residência das famílias ou fazer algumas entrevistas, mas os encontros aproximam o pesquisador dos sujeitos. Assim, tem-se a oportunidade de compreender as sutilezas da vida cotidiana nas conversas informais,

³⁰Pela localização facilitada, as margens da rodovia MT 451, Campina de Pedra acolhe os membros das demais localidades rurais para os encontros festivos, de esporte e lazer.

³¹É o esporte mais praticado na região, tanto é que as comunidades rurais mantêm anualmente o campeonato de futebol.

³²O encaminhamento do Projeto de Pesquisa ao Comitê de Ética ocorreu no dia 19/10/2011 e somente no dia 05/04/2012 foi aprovado sob o n. 21871.

nas práticas socioculturais e comunicacionais, durante o trabalho, na colheita de produtos alimentícios na roça, na seleção dos troncos secos das árvores, utilizados como lenhas para preparar os alimentos; assistindo aos jogos de futebol ou novelas, olhando as fotografias ou numa tarde de calor, embaixo de uma mangueira, as senhoras e moças, conversando animadamente, pintando as unhas e os cabelos, para participarem da festa do padroeiro da comunidade.

Foi com esse olhar atento às práticas cotidianas que o pesquisador fez a imersão na comunidade Campina de Pedra. Para isso, montamos uma estratégia pessoal para as coletas das informações. Estar com os moradores da comunidade o maior tempo possível para entender as culturas locais e as suas interações com os meios. No início da pesquisa, expusemos a proposta de trabalho inicialmente às lideranças, que prontamente aceitaram a ideia. Depois disso, nossa presença gerou expectativa, por isso, buscamos estar presente todos os dias com as famílias. Sem perder tempo, saímos de casa em casa com o líder comunitário, numa espécie de pedido de permissão para entrar nos espaços privados dos núcleos familiares.

Embora o pesquisador já sendo conhecido da maioria dos moradores, foi uma orientação do próprio grupo, querer entender melhor a proposta do trabalho. Percebemos que, nesses encontros, nas suas residências, as pessoas se manifestavam, interagiam e opinavam. No entanto, a mesma disposição de se expressar não ocorreu durante a reunião que fizemos com o grande grupo. Entende-se essa atitude pela escassez de tempo, bem como pelo respeito que eles preservam à hierarquia, pois as vozes das lideranças ecoam com mais frequência. Demonstraram que no espaço público aprenderam a ouvir e a silenciar, mas no espaço privado, eles têm uma postura mais proativa, argumentam e expressam o que pensam e sabem.

Visitar as vinte e seis famílias quilombolas, além das vinte famílias que não são remanescentes de quilombo, porém residem na comunidade porque adquiriram lotes de terra, não é tarefa simples. Na comunidade, entre crianças, jovens, adultos e idosos, moram cento e oito pessoas³³. A maioria são homens, 59, e 49 mulheres. A faixa etária que concentra maior número de pessoas está entre 20 e 60 anos, mais de sessenta pessoas, de forma que supera o número de adolescentes e jovens, até 19 anos, uma vez

³³ Esse levantamento foi atualizado em julho 2012, uma vez que houve migrações de jovens para cidade e duas mortes: uma das senhoras mais idosas e um senhor de 60 anos de idade.

que, ao concluir o ensino médio, muitos migram para a cidade em busca de oportunidade de ingresso no espaço universitário e no mundo do trabalho, sendo que os empregos, geralmente, estão ligados aos setores de serviços.

As visitas às famílias exigiram maior tempo. Elas tiveram de acontecer porque foi criada uma expectativa em torno do estudo. As famílias aguardavam a presença do pesquisador e queriam saber as intenções da pesquisa. Além disso, queriam saber se o trabalho investigativo resultaria em benefícios para a comunidade. Sobre isso, sempre dizia que a introdução da temática da população negra na produção científica já produziria resultados satisfatórios justamente por conta da socialização das suas histórias em ambientes acadêmicos. Mas o questionamento dos quilombolas faz sentido, visto que podemos tensionar, por exemplo, a questão da ética na pesquisa, ou seja, não se trata apenas de saber o que se faz com as informações obtidas, mas de que forma a pesquisa pode contribuir na vida das pessoas. Lendo Morin (2007, p. 148) a respeito da ética, ele afirma que ela “[...] permanece necessária para obter solidariedade e responsabilidade pela via individual e consciente”. A ética recomenda o exercício de solidariedade no interior da comunidade, por essa razão não se pode desejar o desaparecimento desses sujeitos. Desse modo, a pesquisa ganha importância nesses espaços à medida que promove a abertura e a integração com outros grupos sociais (MORIN, 2007).

As visitas demoraram além do previsto porque, em algumas residências, especialmente as dos idosos, tivemos de programá-las para que ocorressem após os primeiros dez dias do mês. Isso, porque, no início do mês, os idosos recebem o recurso da aposentadoria e aproveitam para fazer compras. Precisamos que considerem também as ausências das mães que recebem o benefício do Bolsa Família na segunda quinzena do mês. Atualmente esses deslocamentos aos centros urbanos, cerca de cinquenta e quatro quilômetros, são rápidos, vão e voltam no mesmo dia. Às vezes, retornam antes do almoço, evidentemente, que tal fato depende dos compromissos que têm na cidade. Bem diferente dos anos 1950 e 1960 em que o meio de transporte era o cavalo, a carroça, a pé ou a bicicleta. Embora a distância permita deslocamentos rápidos, com a utilização desses meios de transporte, eles passavam entre quatro a cinco dias em viagem, ou seja, tinham de considerar a estrada de chão ou enchentes; não podiam

deslocar-se à noite por conta do elevado número de onças pintadas existente na região, entre outros obstáculos.

Mesmo que o tempo e o espaço sejam outro, ainda existem pessoas que passam por sérias dificuldades financeiras e se submetem a algumas situações que sejam menos dispendiosas. Por exemplo, acompanhamos a rotina de um senhor, em fase de tratamento para vencer o vício de bebidas alcoólicas. Ele tinha de sair de carona no ônibus escolar, percorrendo todo itinerário em busca dos alunos até chegar à escola, ao meio-dia. Passava a tarde visitando conhecidos e familiares, enquanto aguardava o início da reunião, às 19 horas, dos Alcoólicos Anônimos (AA). Depois que participava do encontro, dormia na casa de amigos e, no outro dia pela manhã, fazia o trajeto de volta para casa, contando com a solidariedade do motorista do ônibus escolar.

Em contato com a história desses sujeitos, percebemos a importância das práticas cotidianas na comunidade, sendo que elas ajudam a garantir o fortalecimento dos vínculos sociais e da solidariedade no espaço comunitário. Ou seja, nesses encontros, a ideia inicial era apresentar o teor da pesquisa, a intenção também era aproximar-nos das famílias e conquistar a sua confiança. Por isso, quando uma das lideranças da comunidade não podia nos acompanhar, contávamos com a presença da professora. O auxílio dela foi fundamental porque ela disponibilizou muitas informações a respeito da comunidade, demonstrando didaticamente a importância de cada morador para o conjunto do grupo. Na **figura 2**, expressa-se um desses encontros.



Reunião para apresentar os motivos da pesquisa

Sabíamos que tínhamos de visitar cada uma das residências para não ouvir comentários, como: *foi em todas as casas, menos na minha*. Tivemos essa preocupação. Essas visitas foram valiosas porque, quando chegávamos à residência de um idoso, por exemplo, tínhamos de ir preparado para passar ou a manhã ou a tarde inteira. Sentávamos à sombra de uma árvore e, à medida que o sol ia se deslocando, nós também nos movimentávamos. Com isso, ficávamos conversando, sem pressa. Tomando guaraná ralado, energético bastante consumido pelos poconeanos e, vez ou outra, eles mostravam fotografias, utensílios domésticos, o local de trabalho: a roça e, evidentemente, ofereciam alguns produtos típicos de cada estação: no período do verão, a manga, a melancia, o melão e o milho assado. Nos meses em que realizamos as visitas ofereceram: mandioca assada, banana frita e laranja.

O início da conversa era uma rápida apresentação do trabalho, pedindo permissão e dizíamos que gostaríamos de compreender a história da comunidade. Era o suficiente para que eles começassem a relatar os acontecimentos. Pensávamos com nós mesmos, *ainda não é o momento*. Na cabeça do pesquisador, havia uma linearidade, mas tive que compreender rapidamente que, na prática, todos os momentos são

oportunidades para obter informações relevantes. É preciso esclarecer, também, que uma das características dos quilombolas é contar detalhadamente os fatos. Por exemplo, quando começavam a dizer como faziam para ir a Poconé. No dia anterior, preparavam “a carga” que levavam para vender, a matula e dormiam cedo, mas, “antes de clarear”, levantavam, arrumavam-se e saíam. De forma que, até o meio-dia, já deveriam estar próximos a uma fazenda que tinha muitas árvores. Lá sentavam, comiam, tomavam o guaraná, descansavam e seguiam viagem. Essa é apenas uma síntese de uma pequena parte da viagem.

Em cada conversa, saíamos com muitas informações, dados, datas, nomes que nem sabíamos como guardar tudo na memória porque no início não pretendíamos fazer as anotações, na frente deles, dos tópicos que iam falando, só fazíamos o registro no caderno de campo, quando chegávamos em casa. Resolvemos, então, gravar as falas porque, senão em algum momento, eles teriam de repetir as mesmas informações. Como o gravador apresentou problemas técnicos, fomos a Cuiabá, que fica cerca de 104 quilômetros de distância, comprar um novo equipamento de voz. Adquirimos um, bem discreto, mas com mais de oito horas de duração cada fita. Fizemos isso, porque, mesmo sendo visitas de socialização, havia informações a respeito da história da comunidade muito preciosas e não podíamos descartá-las. Dentre as histórias, a de que os quilombolas são descendentes do casal Benedito Gonçalves Mendes e Benedita Mendes da Silva, com o falecimento da esposa, o Sr. Benedito casou-se com Clara Escolástica da Silva e, no total, nasceram onze filhos. Desse núcleo familiar descendem os atuais moradores da comunidade Campina de Pedra.

Em cada residência era um mundo de informações. As suas histórias de lutas instigavam a curiosidade do pesquisador, que passou a compreender o que Freire (2005) divulgou, apoiado no ensinamento do filósofo Sócrates: a curiosidade deve gerar perguntas. As perguntas são anúncios de que o pesquisador não chega ao campo com respostas prontas, nem definitivas. Neste caso, as respostas são construídas a partir da observação, dos permanentes diálogos, das conversas formais, informais e dos registros que fazemos. Ou seja, elas se constroem nas trocas de experiências. Isso mesmo é uma troca porque durante essas visitas, eles também queriam saber sobre as andanças do pesquisador, a atuação profissional, os seus estudos, que, aliás, apreciaram muito e diziam: *No meu tempo não tinha oportunidade de estudar*. Sobre o grau de escolaridade

na comunidade, a maioria, quarenta e quatro pessoas, tem somente as séries iniciais, mais de vinte quilombolas não sabem ler, nem escrever. Alguns pararam no ensino fundamental, outros já concluíram o ensino médio, e apenas três pessoas finalizaram o curso universitário.

Com esses dados sobre escolarização, sempre perguntávamos sobre o grau de estudo das pessoas, especialmente, os jovens. Percebemos, também, que todas as crianças estão sendo alfabetizadas na escola multisseriada da comunidade. E os estudantes do ensino fundamental e médio utilizam-se do ônibus escolar³⁴ para conduzi-los até a escola localizada na comunidade quilombola do Chumbo. Já os adultos, em 2011, iniciaram a EJA (Educação de Jovens e Adultos) ofertada no período noturno, também, na comunidade do Chumbo. Essa realidade escolar tende a melhorar porque recentemente foi construído um *campus* do Instituto Federal no município cuja oferta de curso técnico está sendo direcionada à realidade dos trabalhadores rurais e pantaneiros. Ouvimos relatos, especialmente, dos homens de que querem fazer o curso de zootecnia oferecido pela instituição de ensino público, desde que seja no período noturno.

Nesses contatos aproveitei para realizar levantamentos sobre: escolaridade, faixa etária e infraestrutura. Foram momentos importantes para conhecer a realidade dos quilombolas e também para fortalecer os laços de confiança, aliás, o modo como o pesquisador se posiciona frente à comunidade e também como a comunidade nos acolhe tem impacto na construção da pesquisa, de modo que o pesquisador pode ser visto como parceiro ou intruso. Esse tênue limite deve ser levado em conta, uma vez que o pesquisador acompanha as práticas cotidianas dos sujeitos por um longo período.

A reciprocidade das relações é fundamental na pesquisa de cunho etnográfico, e mais, o fortalecimento e a manutenção dos vínculos garantem o êxito no fluxo de informações. Sendo assim, quando o pesquisador entra em contato com os sujeitos, ele

[...] compartilha horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de visão de mundo, mas para seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente (MAGNANI, 2009, p. 135).

³⁴ O motorista do transporte escolar é um quilombola, e o ônibus fica estacionado na própria comunidade.

Compreendemos, a partir do argumento do autor, a riqueza de significados e, ao mesmo tempo, a complexidade da pesquisa etnográfica. Esta rompe com a ideia de uma pesquisa realizada de forma solitária, sem discussão compartilhada com os sujeitos. Durante essas visitas aos remanescentes de quilombo, tivemos presente essa dimensão, especialmente, porque percebemos que o fazer etnográfico (DIAS, 2007) é um exercício constante de captura do que está visível e também do sensível. E os tratamos como observação recíproca. Ao mesmo tempo em que queríamos permissão para compreender a dinâmica cultural e comunicacional dos quilombolas, eles também estavam interessados em extrair de nós, as nossas reais intenções.

Por isso, compreendemos a investigação que tem como foco os sujeitos num trabalho de intensa observação da sua realidade. O fazer etnográfico, conforme preconiza Dias (2007), pauta-se pela permanência no campo empírico e, quando se fala em permanecer no local, leva-se em consideração a convivência cotidiana, as relações que são mantidas e fortalecidas, as trocas de experiências e, tudo isso, para tornar conhecidas as histórias socioculturais e comunicacionais do grupo, a valorização da memória coletiva, as estratégias de sobrevivência e de luta das pessoas no espaço comunitário. É a partir dessas observações recíprocas, do visível, do sensível, das conversas formais e informais, que surgiram novas pistas (MAGNANI, 2009) para o trabalho e, assim, pudemos *reorganizar* o ambiente investigativo.

Essa reorganização ocorreu a partir dos contatos com os remanescentes de quilombo. Ao retomar as falas dos sujeitos para construir o processo histórico da comunidade, identificamos a resistência do grupo para permanecer na região da Cachoeirinha. Mas, para certificar as datas recorremos aos documentos oficiais. Há um registro em cartório, na cidade de Poconé, que demonstra o interesse pela terra. A data desse documento é de 1792, o registro ocorre após a fundação do município de Poconé, em 1781, quando três irmãos solicitam a propriedade das terras da região da Sesmaria da Formiga. E dizem:

Conceda-nos a Sesmaria e licença para mudar as próprias moendas e lambiques da Chácara para as novas roças para os suplicantes se arrancharem e utilizarem-se do serviço dos escravos inferiores, e poderem a custa de seu trabalho sustentar nossas famílias, e os escravos de lavras como sempre costumaram. (Documentos de Sesmarias Caixa 4 n 326).

O documento demonstra o início do povoamento e a existência de trabalho escravo na região. Por conta da grande quantidade de terra, sabe-se que existiram diversos povoados nessa área denominada Sesmaria Formiga, dentre elas: Boa Vista, Fazenda Velha, Capão da Abóbora, Várzea Grande, Cachoeirinha, entre outros. Mesmo sob pressão, os descendentes de escravos permaneceram na região da Cachoeirinha até o início do fluxo migratório oriundo das regiões Sul e Sudeste.

Com a chegada do fazendeiro Leonildo Pereira Leite na região, ele propôs aos quilombolas a mudança da Cachoeirinha para uma área de aproximadamente 110 hectares, denominada de Campina de Pedra. Não tiveram alternativas, aceitaram a permuta, mesmo sabendo da drástica redução das suas áreas. O fazendeiro é um dos cinco que foram notificados pelo INCRA para negociar a desapropriação da área.

A coleta dessas informações foi importante para tomar ciência das complexidades que giram em torno da comunidade, principalmente, a luta pela terra. Por sua vez, o esforço do pesquisador etnográfico, como afirma Silva (2009, p. 186) “[...] não é de contemplação, mas sim interacional”. Por isso, na pesquisa etnográfica, os sujeitos envolvidos no processo da pesquisa vivem a realidade e a vida do Outro e com o Outro (CÁCERES, 1997). É importante ressaltar que esse processo de viver a realidade concreta do Outro não nos permite querer mudar o cenário em estudo, nem forçar a transformação do estilo de vida das pessoas. Não podemos alterar as rotinas, nem as situações (SILVA, 2009).

Foi com essa ideia de sentir e entender as práticas cotidianas dos quilombolas que passamos para outra fase da coleta das informações. Passei a observar a festa, atividade esporádica que ocorrem em Campina de Pedra. Sobre a festa, em homenagem a São Sebastião, um dos principais eventos, considera-se prática esporádica, mas ela gera ações cotidianas quer no planejamento, quer na engorda do porco, das galinhas e da vaca, animais que serão abatidos e ofertados para alimentação dos festeiros, além das motivadas conversas.

A festa é uma tradição transmitida de geração a geração, como conta a matriarca da comunidade, D. Morena:

Dias antes de meu pai morrer, ele me chamou e disse, passo a incumbência da tradição da festa pro cê. Daqui pra frente, fique responsável para convidar as pessoas para rezar em homenagem ao Santo.

Ao longo desses anos, poucas vezes a festa foi cancelada. Em julho de 2011, houve cancelamento, como conta D. Morena, *em respeito ao falecimento da comadre Paulina, nesse dia, apenas rezamos, mas sem fazer barulho*. E ela, mesmo aos noventa e três anos, participa intensamente do planejamento e da organização do evento. É claro que um dos filhos toma a frente das atividades, mas ela é comunicada de tudo que ocorre. A festa acontece sempre no mês de julho, mas o evento é planejado de um ano para o outro.

Os moradores das demais comunidades são avisados. O convite verbal é feito às cozinheiras, aos leiloeiros, à responsável pela xaria, local onde se guardam as prendas destinadas ao leilão³⁵, ou seja, é a pessoa responsável pela contabilidade da festa. Além disso, as pessoas da comunidade ajudam a manter limpo o pátio, organizam num local de destaque, o altar do santo, escolhem o bambu que um dia antes recebe os enfeites de fitas coloridas e, no dia da festa, hora que o mastro de bambu é fixado na terra com a imagem do santo no alto e três velas acesas “ao pé do mastro”, sinalizando luzes na caminhada e a proteção divina aos festeiros. Com esse ritual, iniciam-se as atividades da festa: reza cantada, o cururu, a dança do siriri e o baile após a partilha da comida. Com essas características da festa de santo, concordamos com Vilas (2005, p. 187), quando ela diz: “[...] é na festa que a voz do quilombola ressoa com potência”, dizemos mais, consegue-se essa força também por conta do planejamento, da solidariedade, da cooperação e do envolvimento de todos.

Com intuito de atrair mais pessoas, a festa incorpora outros elementos que se juntam às tradições. Por exemplo, o baile assume o espaço profano na festa de santo. Uma banda local ou de expressão regional anima o ambiente e produz diversidade de ritmos no espaço da festa. Essas bandas também conseguem, dependendo da banda, reunir milhares de pessoas. Só para se ter uma ideia, a participação do público pode

³⁵ Durante a festa, há os lances do leilão, uma pessoa bastante comunicativa apresenta o objeto e os lances mínimos do produto. Arremata quem pagar mais pelo produto. Fazem parte do leilão: pernil de porco, frango assado, linguiça e vinhos. Percebe-se que é uma prática bastante valorizada porque ao rematar as prendas, as pessoas ajudam os festeiros a quitar as dívidas causadas pela festa.

atingir cerca de duas mil pessoas, havendo *shows* musicais ao vivo. Sem essas atrações artísticas, não se reúne grande quantidade de pessoas.

Por isso, as festas com *shows* atraem a juventude. Os jovens têm pouca identificação com os ritos tradicionais, mas valorizam e participam ativamente das danças da cultura externa. A dança também aproxima as gerações, democratiza a participação, pois, está aberta a diversas origens culturais e classes sociais. Na região, registra-se a predominância das danças do rasqueado e do lambadão, esses ritmos musicais são componentes da cultura popular mato-grossense, mas também se verifica a popularização dos toques do forró e do vanerão.

A dança é um dos elementos importantes que compõem o espaço da festa. A festa, manifestação cultural de cunho esporádico, integra diversas atividades na comunidade. Cada uma das atividades tem a sua representação e merece atenção, para que se compreenda a organização geral da festa de santo. Por esse motivo, o pesquisador participou atentamente dos preparativos, muito embora, os quilombolas passem o ano planejando as ações e comentando sobre a festa. No mês em que ocorre o evento, os comentários são intensificados pelos membros da comunidade, demonstrando que esse é o modo de publicizar e fazer o convite para as pessoas participarem da festa de santo.

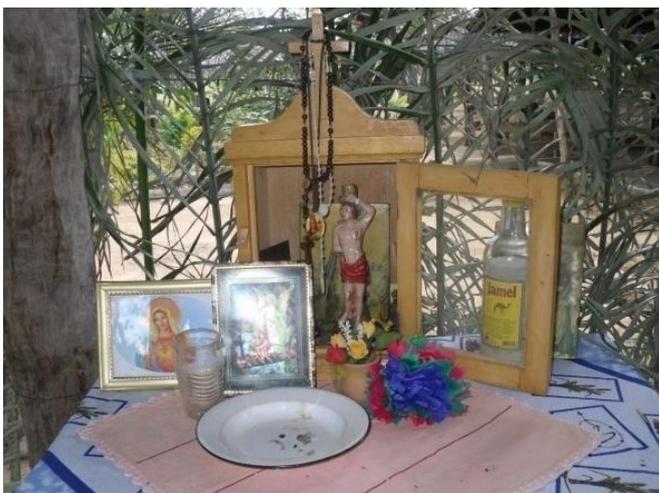
Durante esse mês, praticamente todos os dias, há concentração de pessoas na casa da festa para limpeza, reparos nos salões de dança, do cururu, reconstrução do altar onde é exposta a imagem do santo, confecção dos fogões de tacuru, armazenamento das lenhas, construções de pias para lavar as louças, as quais os quilombolas denominam de jiraus, e tantas outras atividades que devem dar conta para recepcionar os devotos. A sequência das figuras mostra parte da estrutura organizacional das festas.



Salão de dança



Fogão de Tacuru utilizado para assar pães e bolos



Altar de São Sebastião

Este pesquisador participou, em julho de 2012, dos nove dias que antecederam a festa de São Sebastião na comunidade Campina de Pedra. Desde a novena, em que, todos os dias, as pessoas se reuniam no início da noite para rezar a oração em homenagem a São Sebastião e, a cada encontro, os festeiros serviam um jantar e os produtos alimentícios preparados ao longo desse dia. Esses alimentos foram servidos tanto aos participantes da novena, quanto aos ajudantes da festa. Dependendo do dia, além do jantar foram saboreados: licor de diferentes espécies; paçoca de pilão, biscoitos e pães. O gesto dos festeiros demonstra acolhimento aos devotos e gratidão a todos que passam o dia trabalhando na casa da festa. Esse é um momento de partilha que também pode ser pensado como espaço em que se fortalecem os laços de solidariedade e de proximidade entre os membros da comunidade.

À medida que o dia da festa se aproximava, especialmente, três dias antes, algumas pessoas das comunidades vizinhas chegavam com a intenção de ajudar nas atividades, mas também aproveitavam o momento para reencontrar as pessoas e conversar. Por isso, muitos diziam: *o melhor da festa é os três dias antes*. Trabalhavam, mas, no momento de descanso entre uma atividade e outra formavam uma roda para contar as histórias vivenciadas por eles. Normalmente, acrescentavam heroísmo e humor aos fatos para as pessoas sorrirem dos seus relatos, demonstrando que o local da festa é um espaço de trabalho solidário e, também, de reavivamento das lembranças, da alegria e do lazer na comunidade.

Outra questão a ser destacada é que algumas pessoas, com atividades específicas, dentre elas: as cozinheiras e os responsáveis por estourar os fogos de artifícios dormiam “na casa da festa”. Isso, porque os preparativos para receber quase dois mil devotos eram intensificados, e a forma de dizer que a festa está animada é comunicando-se com os vizinhos através dos fogos de artifícios. Eles são estourados no silêncio da madrugada, demonstrando que já estão despertos para mais um dia de trabalho. E, assim que amanhece, os devotos também começam a responder à convocação. Ao sair de casa estouram dois ou três fogos como se dissessem: *aguardem que logo chego na casa da festa*. Também é uma forma de tornar o eco o mais distante possível.

Quando os devotos do santo escutam o barulho dos fogos, eles respondem. Percebe-se, assim, que os fogos ainda são a forma de comunicação com os vizinhos e com as comunidades próximas. Essa maneira de se comunicar poderia ser realizada via telefonema, pois a maioria dos moradores possui telefone celular ou ainda através da rádio comunitária da comunidade quilombola do Chumbo, já que a emissora é a mais sintonizada no meio rural. Eles pensam na utilização dessas tecnologias, mas afirmam que, ao manter essa prática, estão preservando a sua tradição. Ou seja, os quilombolas têm a sua disposição as ferramentas para ampliar a divulgação do evento, porém preservam algumas técnicas de comunicação transmitidas de geração a geração.

Quanto às ferramentas de comunicação disponíveis na comunidade, foi possível utilizá-las por causa da totalização da energia elétrica nas residências dos quilombolas. Ela, praticamente, alterou a paisagem da comunidade. Postes de concreto fixados na extensão da rodovia MT 451, transformadores, fios de eletricidade atravessando de um lado ao outro. Indicam que as residências foram beneficiadas com o “Programa Luz para Todos”, do Governo Federal. Com a energia elétrica disponível, os quilombolas passaram a adquirir eletrodomésticos e, principalmente, aparelhos de televisão. Foi fácil observar essas mudanças por conta das antenas parabólicas fixadas no quintal das casas. Em algumas delas, o aparelho está exposto nos fundos da residência para evitar contato com os animais. As antenas são visíveis aos visitantes, como demonstra a **figura 6**.



Presença da mídia altera a paisagem dos quintais das residências

Além da televisão, as pessoas adquiraram aparelhos de DVDs, rádio, celulares e, mais recentemente duas famílias têm computador. Os jovens estão aderindo aos filmes e aos jogos eletrônicos, mas a preferência dos adultos é: futebol, novelas, telejornalismo e programas sensacionalistas. É comum, porém ouvir o que diz a moradora Chuva: “[...] *Nós aqui a gente assiste a TV, mas hora que tem coisa na comunidade, a TV fica de lado, não atrapalha*”. Muito embora, num encontro cujo horário eles estavam definindo o horário para as reuniões do grupo de reflexão, uma participante se manifestou dizendo: “[...] *Vamos deixar antes ou depois da novela, assim temos mais gente na reunião*”. Essa fala demonstra que os meios de comunicação passaram a ter destaque na vida cotidiana dessas famílias porque, além do entretenimento, elas também adquirem informações sobre direitos, serviços de utilidade pública e indicações para melhorar a qualidade de vida e a produtividade, veiculadas, principalmente, no programa *Globo Rural*.

Além dos meios de comunicação, houve desenvolvimento em infraestrutura na comunidade. Foram construídos, através do Programa Brasil Quilombola, banheiros, casas de alvenaria e instalação de abastecimento de água nas residências, como se constata na **figura 7**.



Poço artesiano construído para levar água tratada às residências dos quilombolas

A água é uma reivindicação antiga dos remanescentes de quilombo, uma vez que eles sentiram a dificuldade do acesso a esse líquido, desde quando se mudaram para Campina de Pedra.

Lá [Cachoeirinha] era rico em água, toda vida tinha água, não faltava. Era rio, corria com gosto. Tudo bem que aqui tinha mata boa, mas chegava no tempo da seca, não tinha água, nenhuma gota. A gente saía de pé, com balde na cabeça procurando água (SOL).

Foi observando essa realidade que os meios de comunicação ganharam centralidade neste estudo, sem perder de vista a comunicação interpessoal, o encontro, o bate-papo tradicional. Isso, porque, mesmo com a inserção das tecnologias na comunidade, ela continua tendo força. Esse destaque é importante ser mencionado, uma vez que a comunicação interpessoal fortalece o entendimento sobre a luta por cidadania, consolida a construção da identidade dos quilombolas, pois, como afirma Bordenave (2006, p. 22), é uma “[...] reação contra a massificação e o comercialismo dos meios de massa”.

Portanto, a observação ajuda a fazer as adequações e a focalizar a temática de pesquisa, de forma que o pesquisador se torne um observador participante. Vale

ressaltar que a observação participante é uma técnica bastante utilizada nas pesquisas qualitativas. Ela é realizada no próprio cenário onde está ocorrendo a experiência. Minayo (2007, p. 70) define a observação participante como sendo:

[...] um processo pelo qual um pesquisador se coloca como observador de uma situação social, com a finalidade de realizar uma investigação científica. O observador, no caso, fica em relação direta com seus interlocutores no espaço social da pesquisa, na medida do possível, participando da vida social deles, no cenário cultural, mas com a finalidade de colher dados e compreender o contexto.

Por isso, a técnica da observação participante exige do pesquisador atenção no olhar e cuidado minucioso para compreender a realidade concreta dos sujeitos. Alguns estudiosos como Brandão (2003) e Angrosino (2009), afirmam que a observação participante envolve todos os nossos sentidos, as nossas percepções, as nossas subjetividades, porque o ato de observar, nesse caso, significa perceber as atividades, as interações sociais, as formas de sociabilidade, as práticas comunicacionais, a cultura, as relações de poder, entre outros. Com isso, todos os sentidos se voltam para perceber os detalhes das ações humanas, sempre relacionando esses movimentos individuais ou coletivos com os contextos mais amplos. Essa articulação permite que o pesquisador compreenda o cotidiano das pessoas, as suas especificidades, sem perder de vista os contextos gerais.

A observação participante depende, em grande medida, da habilidade, da flexibilidade, da disciplina e da objetividade de quem observa o processo da vida humana (DIAS, 2007). No entanto, como alerta Gil (1994, p. 114), há vantagens e desvantagens nessa escolha. A principal vantagem seria o acesso facilitado aos dados da comunidade e a possibilidade de “[...] captar as palavras de esclarecimento que acompanham o comportamento dos observados.” As desvantagens elencadas por Gil (1994, p. 114) referem-se principalmente, à posição social do pesquisador, pois, quando ele é “[...] identificado com determinado estrato social, poderá experimentar grandes dificuldades ao tentar penetrar em outros estratos.” Por isso, o êxito da observação participante depende, em grande medida, da integração social do pesquisador com o grupo.

Cáceres (1997) nos apresenta quatro modalidades de observação: a primeira é aquela em que o observador toma distância do campo de estudo, isto é, nesse caso, o pesquisador não é visto, nem notado pelos sujeitos da pesquisa. No segundo caso, o observador é conhecido pelos seus interlocutores e se relaciona com a experiência investigada apenas como pesquisador. Já, no terceiro nível de observação, o pesquisador está bastante integrado às vivências do grupo, ele se envolve mais com as pessoas e com a prática que está sendo observada, ou seja, o pesquisador tem familiaridade com o campo investigado. O último caso de observação é aquele no qual o pesquisador está totalmente envolvido com as atividades, com as pessoas; ele pode ser perfeitamente confundido como sendo um deles, ou, pelo menos, o pesquisador que opta por esse nível de observação pode sentir-se um deles (CÁCERES, 1997).

Sob essas orientações da observação participante, mais especificamente a segunda e a terceira modalidades indicadas por Cáceres (1997), o pesquisador estabeleceu contatos com os moradores da comunidade Campina de Pedra. Num desses encontros, ele foi à casa de um casal em que a senhora participava ativamente das reuniões que tratavam da questão quilombola e do reconhecimento do grupo, mas o esposo não queria se envolver. Mesmo a contra gosto do marido, ela disse: “[...] *Ele não aceita que a comunidade seja quilombola*”. A não aceitação se deve ao fato de que as terras se tornam comuns, todos têm os mesmos direitos. E, como ele tem escritura de vinte oito hectares de terra, não quer perder o direito à propriedade privada. Aliás, mediante essa informação, o pesquisador passou a explorar mais a questão fundiária e percebeu que, mesmo entre aqueles que são favoráveis ao reconhecimento da comunidade quilombola, alguns homens e mulheres mencionam, reservadamente, que também não concordam com esse item, por um motivo: lutaram muito para conquistar o pouco que têm e querem ter o registro, a título de comprovação, *não sabemos o que vai ocorrer no futuro*, comenta Lua.

Estar a campo é também encontrar estratégias para ouvir mais as narrativas das pessoas, fazer registros, coletar informações e observar diferentes práticas de comunicação. Por isso, o pesquisador combinou com os quilombolas que iriam gravar os depoimentos a respeito da tradição dos quilombolas, da festa de santo, da dança do siriri, do cururu e da presença dos meios de comunicação na comunidade para ser fonte desta pesquisa e, também, para constar no arquivo de audiovisual da comunidade.

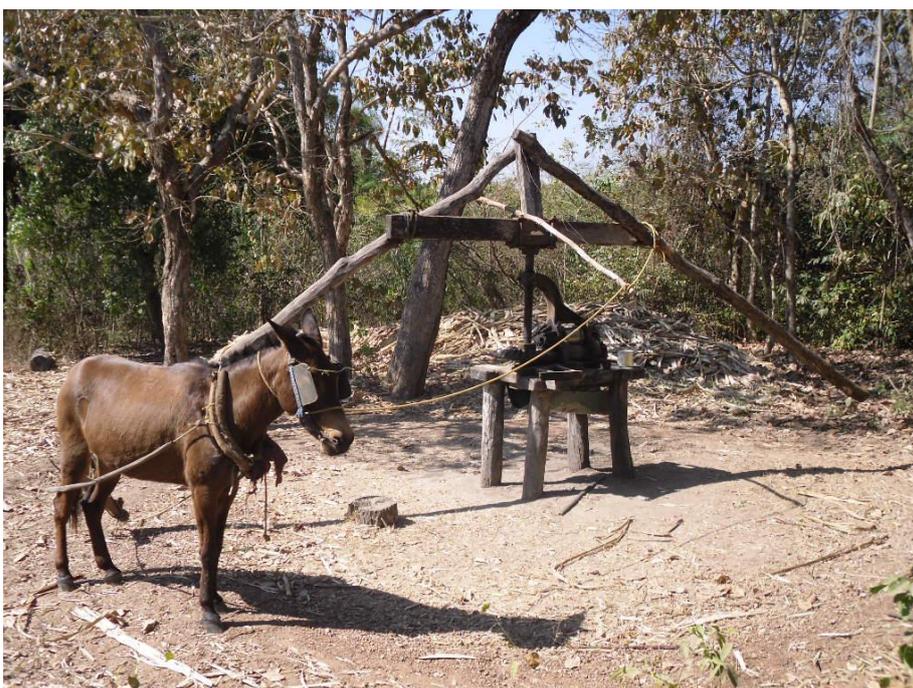
A ideia não era simplesmente gravar o depoimento e deixar o local, mas era passar o dia observando as principais atividades, conversando com os sujeitos. Ou seja, o intuito era acompanhar as ações do cotidiano, focalizando a presença dos meios de comunicação na comunidade. Mas, para isso, tivemos de escolher as pessoas para participar dos depoimentos: duas idosas, uma benzedeira, uma agente de saúde, uma professora e as duas principais lideranças. Além disso, acompanhamos o dia de trabalho dos agricultores familiares. Um dia na limpeza da roça e colheita dos produtos. E, em outro momento na produção de rapadura.

No dia em que acompanhamos a produção da rapadura, em junho de 2012, observamos que os quilombolas se sentem seguros no local de trabalho. Explicam o processo de fabricação da rapadura, tecem comentários sobre a terra que lhes dá o sustento. Demonstram entendimento sobre as condições climáticas, observam, com respeito, a natureza, o canto dos animais, fazem questão de mostrar a presença de pássaros em extinção – sobre os quais se informaram durante a programação televisiva – e, também, mostram o desequilíbrio ecológico, quando pedem silêncio para ouvir o barulho dos grupos de macacos à procura de alimento na roça, ou ver o voo dos periquitos e papagaios que se aproximam das goiabeiras em busca de alimentos.

De acordo com o agricultor, planta-se *um pouquinho a mais já pensando nesses animais*. Ele relata, ainda, que o volume da chuva está abaixo do esperado e com o calor, acima dos 40° C, mesmo no início da estação do inverno “[...] tudo seca, a colheita diminui, a gente perece e os animais também”. A partir do contato com essa realidade, verificando *in loco* as condições de trabalho, o agricultor familiar carrega, consigo, o senso de co-responsabilidade, mas, para isso, pondera que os “[...] grandes têm que fazer a parte deles”, ou seja, a presença de macacos e de outros animais em suas roças é demonstração de que estão mudando de local, se, antes, esses animais viviam no Pantanal, agora saem procurando as matas porque grande parte do seu *habitat* foi transformada em pastagens para gado de corte. E, para a melhoria das condições de trabalho e vida, os agricultores familiares querem ter direito à terra, ao crédito, aos bens e serviços, isto é, já que a sociedade de baixa renda transforma e ajuda a preservar o local, eles também querem usufruir do desenvolvimento social. Ao presenciar essas práticas e discursos, tornamos sujeitos mais humildes.

A ideia de acompanhar o dia a dia do quilombola para colher os depoimentos surtiu efeitos positivos porque eles gostam de falar. Querem manifestar-se sobre as mudanças que ocorrem na comunidade. Os homens não se importavam com a questão estética, agiam naturalmente, e a conversa fluía, mas percebíamos que havia algumas narrativas muito próximas daquelas mencionadas pelas lideranças. Notamos que a presença do líder comunitário no local, já que trabalham juntos, influencia os seus discursos. Por exemplo, quando perguntamos sobre os meios de comunicação na comunidade, eles mencionaram que os veículos de comunicação e a tecnologia na comunidade *servem de incentivo e apoio para nossas lutas*.

Perfeitamente justificável, uma vez que antes da tecnologia na comunidade, esses agricultores tinham de começar a trabalhar por volta das três horas da manhã, porque todos os instrumentos utilizados eram manuais e movidos a tração animal, conforme a **figura 8**. Os quilombolas mantêm esse engenho para mostrar aos visitantes da comunidade, numa espécie de museu do engenho a céu aberto.



Engenho de tração animal foi substituído pelo movido à energia elétrica

As mulheres trabalham, e muito, mas também encontram tempo para cuidar da própria imagem, da estética principalmente os jovens. Quando dizíamos que iríamos

gravar o depoimento, as mulheres pediam um tempo para trocar a blusa, arrumar o cabelo e perguntavam: *Estou bem?* Para nós, estava tudo ótimo, porque a beleza se associava ao cuidado de como se apresentar, falar e transmitir as informações. As informações foram surgindo e, cada vez mais, tínhamos certeza de que os meios de comunicação e a tecnologia chegaram à comunidade para ficar. Mas não podíamos simplesmente registrar e deixar os quilombolas na expectativa. Por isso, selecionamos e revelamos as fotografias e fomos de casa em casa para mostrá-las. Nesses momentos, as pessoas se expressavam com alegria e diziam: *Ah, lembrei de mais uma coisa*. Com essa dinâmica além de ganhar a sua confiança, eles puderam manifestar-se mais livremente sobre diversos pontos de vista.

Também editamos as falas e as imagens no programa de computador denominado de *pagemaker*. Definimos um roteiro básico, pois o intuito era estimulá-los a desencadear outros depoimentos especialmente sobre tradição, cultura e meios de comunicação. Apresentamos o vídeo a um pequeno grupo familiar. A partir das imagens, as pessoas acrescentaram diversas informações sobre os meios de comunicação e a tecnologia na comunidade. Com isso, ficamos sabendo que, na comunidade, existem dois computadores e alguns jovens já fizeram curso de computação. Gostamos da dinâmica como forma de socialização do trabalho e de obtenção de outras informações.

Deixamos dois Cds com a comunidade. Um deles foi enviado aos parentes que moram na cidade. Quando os encontramos, ouvimos: elogios e reivindicações tais como: *Lá na comunidade precisa de sinal de internet para ficar melhor*. Para nossa surpresa, na reunião de encerramento do semestre, as lideranças veicularam o vídeo e falaram sobre a importância da energia elétrica e dos meios de comunicação na comunidade. Com isso, um dos objetivos foi alcançado: projetar a imagem das pessoas na televisão e, ao se verem, elas se sentiriam estimuladas a continuar falando sobre as práticas cotidianas e a sua relação com os meios de comunicação. Por isso, esses comentários foram gravados e serviram de tópicos para a elaboração das questões da entrevista, conforme **anexo 4**.

As entrevistas ocorreram em datas previamente agendadas, nas próprias residências dos quilombolas. Percebemos que, no ambiente da casa, eles se sentem mais

seguros e dispostos a falar. O dia marcado para a entrevista era dedicado a um entrevistado, porque os quilombolas prezam a acolhida, gostam de socializar o que está ocorrendo na comunidade, de falar sobre os membros da família, de apresentar os trabalhos que desenvolvem. Sabíamos da importância dessas informações gerais, mas, quando percebíamos que podíamos fazer pergunta relacionada à pesquisa, ela era feita, e a resposta fluía satisfatoriamente, já que as questões faziam parte do contexto.

Ressalta-se que a entrevista é uma técnica privilegiada para aprofundar pautas específicas e temas direcionados aos sujeitos. Sendo assim, realizamos entrevistas individuais por pautas, conforme a classificação de Gil (1994, p. 120). Essas classificações podem variar, por exemplo, Minayo (2007, p. 67) denomina-as de semi-estruturadas. O fato é que, nesse tipo de entrevista, por pauta ou semiestruturada “[...] o entrevistador faz poucas perguntas diretas e deixa o entrevistado falar livremente e quando este se afasta delas, o entrevistador intervém, embora sutilmente.” (GIL, 1994, p. 120).

É importante destacar, ainda, que as entrevistas, como fonte de informação, forneceram dados secundários (MINAYO, 2007). Lembrando que os dados primários (MINAYO, 2007) foram obtidos na pesquisa documental, dados do censo, Atas e mapas. Essas fontes ajudaram a construir a história da comunidade Campina de Pedra. Já, as informações secundárias são construídas, como afirma Minayo (2007, p. 65), “[...] no diálogo com o indivíduo e tratam da reflexão do próprio sujeito sobre a realidade que vivencia.” Além de essas informações secundárias, as narrativas fazem parte do *corpus* oral desta pesquisa. Elas foram imprescindíveis ao processo de reconstrução da trajetória histórica sociocultural e comunicacional dos quilombolas, compreendendo-as como uma releitura das suas experiências de vida, com representatividade no espaço público comunitário.

Por isso, seria inviável entrevistar os 108 moradores da comunidade Campina de Pedra, mas, de acordo com a representatividade dos sujeitos, selecionamos seis quilombolas para responder às entrevistas semiestruturadas. Essas pessoas foram selecionadas após diversos contatos com os moradores, sendo que eles mesmos nas

conversas informais, indicavam os possíveis informantes³⁶. Esse modo de indicação lembra o procedimento da amostra em bola-de-neve (DIAS, 2007), em que um vai dizendo quem são as pessoas influentes e representativas na comunidade. Por exemplo, das três senhoras mais idosas da comunidade, acima de oitenta anos, elas dizem que a dona Morena é a primeira moradora da comunidade e, assim, foram sendo relacionados os sujeitos informantes desta pesquisa.

A entrevista foi realizada com uma das senhoras mais idosas do local, 93 anos de idade. Ela é considerada a matriarca da comunidade. Ainda lúcida e atenciosa, fez o relato sobre a dimensão histórica, as lutas empreendidas ao longo desses anos e as formas de resistências dos remanescentes de quilombo. Outras duas pessoas entrevistadas foram: a educadora e a agente de saúde. Elas têm contato direto tanto com os adultos quanto com as crianças. E têm bons trânsitos e respeito dos demais moradores da comunidade, tanto que dizem “[...] *as pessoas aqui tá raleando. Estão indo embora atrás de serviço. E temos elas pra nos ajudá. Hora de leitura, a gente precisa delas*”.

As duas lideranças quilombolas também foram entrevistadas. São eles que dinamizam a luta por reconhecimento, inclusão social, ações políticas, articulam as mobilizações em busca dos direitos sociais, e um deles está na linha de frente na promoção do evento do Dia da Consciência Negra. O evento está na sua 7ª edição e reúne delegações das comunidades quilombolas do município e, também, das cidades vizinhas: Barão de Melgaço, Cáceres, Nossa Senhora do Livramento, Várzea Grande e Vila Bela da Santíssima Trindade, conforme **figura 9**.

³⁶ Cada um foi informado sobre a pesquisa e os objetivos dela. Além disso, assinaram o Termo de Consentimento, conforme **Anexo 3**.



Lideranças quilombolas discursando no Dia da Consciência Negra

Outra razão para a realização da entrevista com o líder comunitário, que aparece na fotografia acima, é ser ele o representante estadual das comunidades quilombolas. Tem voz ativa na comunidade e fora dela também. A entrevista foi o resultado de um processo. Tivemos vários contatos e, em cada um deles, exercíamos observação participante, com os registros audiovisuais e escritos, de modo que as entrevistas não ocorreram isoladamente, mas, ao contrário, foram conjugadas com outras ações. Por isso, tanto as entrevistas quanto a observação participante são técnicas complementares de coleta de informações. Além disso, também tivemos de registrar, no caderno, as narrativas dos sujeitos, as suas ações, a sua realidade. Isso se deve a existência de diversos fenômenos, com alerta Minayo (2007, p. 72), “[...] que não podem ser registrados por meio de perguntas, mas devem ser observados na situação em que eles acontecem”. De fato, algumas ações, discursos, gestos e olhares dos sujeitos escapam rapidamente da lembrança, nesse caso, o registro fotográfico, a gravação das narrativas e as anotações no caderno auxiliaram no alargamento dos nossos olhares com intuito de compreender melhor a realidade dos sujeitos.

É importante dizer que, igualmente, as informações documentais colhidas desde 2009, ajudaram a contar a história da comunidade Campina de Pedra e, juntamente com a observação, a entrevista e a permanência em campo permitiram dar voz aos sujeitos

historicamente silenciados e excluídos do projeto de sociedade. Quem são eles? Os escolhidos para fazer parte desta pesquisa serão revelados no próximo subcapítulo.

3.4 Conhecendo os sujeitos: algumas características

Inicialmente, cabe mencionar alguns elementos semelhantes entre os sujeitos desta pesquisa. Um deles se refere ao nível de escolaridade muito baixo da maioria dos moradores da comunidade, indicando ausência de um direito fundamental que é a educação formal em escola pública. Apenas a professora possui graduação em pedagogia, três são concluintes das séries iniciais e uma delas se manifestou assim: *Nós idoso não temos leitura*. E, verificando no Livro de Ata da comunidade, identificamos outras pessoas que imprimem suas digitais nas folhas dos livros porque não sabem assinar o próprio nome. A ausência de espaço formativo na comunidade faz com que os jovens saiam em busca de outras oportunidades, como relata a quilombola Lua: *Hora que as pessoas concluem o ensino médio vão para cidade, ontem mesmo mais uma menina se mudou daqui*.

A questão da escolaridade reflete-se em outras características comuns aos entrevistados: trabalho ligado à agricultura familiar, baixa qualificação e má remuneração. De alguma maneira, além dos sujeitos que foram entrevistados, todos os moradores da Campina de Pedra estão ligados à agricultura familiar. Para eles, a atividade não tem obtido retorno econômico, por duas razões. A primeira é que a área de produção não é extensa. O total de área plantada da cana-de-açúcar dos agricultores familiares da Campina de Pedra, por exemplo, totaliza aproximadamente dez hectares, ou seja, é difícil até comparar com os seis mil hectares de área plantada mantida pelos fazendeiros da Usina ALCOPAN. E, mais, as roças, como comenta Nuvem, *até pouco tempo não tinham cerca*. As roças “de toco”, que não se utilizam do trator para derrubar as árvores, onde várias pessoas socializavam o cultivo da terra num determinado espaço, *não tinha separação, a gente dividia no olho*, lembra Sol. O trabalho era realizado coletivamente, *um ajudava o outro, mas agora tá tudo mudado*. A mudança se deve à redução drástica das terras férteis e, também, à construção de cerca de arame para

impedir o acesso dos quilombolas e dos animais. Com isso, *nós quilombolas tivemos de trabalhar cada um no que é seu*, relata Nuvem. A pressão para fazer sucumbir esse modelo de trabalho produtivo é enorme, mas mesmo assim os agricultores familiares resistem e recolocam a pauta da produção na ordem do dia pelo viés de uma economia mais justa e solidária.

Os quilombolas cultivam e colhem os produtos para sua própria alimentação e comercializam o excedente da produção. Eles não utilizam agrotóxicos nos produtos, por isso são os mais indicados para a base alimentar dos seres humanos. Essa decisão pelos produtos naturais, além de beneficiá-los, também contribui para a alimentação saudável dos animais. Por exemplo, os quilombolas armazenam o milho, no paiol, que durante o ano, serve para alimentar: porcos, galinhas, patos, peru. Esses animais, quando abatidos, compõem o cardápio alimentar dos quilombolas.

Vale ressaltar que a atividade da agricultura familiar recebeu, no Governo Lula, aplicação de recursos financeiros para ampliar a produção. Os quilombolas receberam assistência técnica para conhecer, por exemplo, as formas de combater aos insetos nas plantações. Utilizando os recursos disponíveis na localidade, aprenderam que podem borrifar as plantas com os seguintes componentes: fumo picado, misturado com água e álcool. Esses procedimentos auxiliam no aumento da produtividade. Com isso, realizaram-se outros investimentos, dessa vez, na reestruturação da Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), que funciona da seguinte maneira: agricultores familiares vendem o produto à Companhia, a preço de mercado, e esses produtos são destinados a merenda escolar, aos hospitais, a Casa do Idoso, às Creches e são distribuídos, também, para as famílias beneficiárias do Bolsa Família.

Com isso, houve melhoras no rendimento familiar. Ainda mais, porque eles diversificam o trabalho para aumentar o poder de compra. Cultivam diversos produtos, dentre eles: arroz, milho, mandioca, banana, abóbora, batata, cana, entre outros. Trabalha-se muito, de sol a sol, para garantir a produção, mas é preciso produzir *um pouquinho de cada coisa* (Sol) para assegurar as condições básicas de sobrevivência. E, segundo o relato do quilombola Sol, o cultivo dos alimentos *ajuda mais na nossa alimentação porque sabemos o que estamos consumindo*. Inclusive, ele faz um esclarecimento, *pelo que observo não compro tomate*. A decisão foi tomada porque o

agricultor acompanha o trabalho dos vizinhos que cultivam hortaliças. Nessa propriedade, próxima ao riacho da comunidade, vêem-se *garrafas de veneno que eles passam nas plantas*, por isso, declara o agricultor: *Só como o que a gente planta*. Evidentemente, ao utilizar os produtos tóxicos aceleram a produção, geram renda mais rapidamente, mas, por outro lado, *causa sérios problemas para quem comprar*, constata o agricultor.

Para não recorrer a esses métodos em suas lavouras, eles utilizam as técnicas de armazenamento das matrizes. Depois que colhem o produto, colocam para secar no sol, escolhem as sementes matrizes e armazenam em lugares próprios para ser plantadas no ano seguinte. O mesmo processo ocorre com as demais plantações. Mas os agricultores confirmaram que, principalmente, o bananal e o canavial podem *ficar por mais de dez anos no mesmo lugar se a gente sabe cuidar dele*. Cuida-se, através da limpeza da terra, adubando com as próprias folhas, e *a gente mistura fumo picado na água e borrifa nas plantas* para combater os insetos. Mas um fato chamou-nos atenção. Numa das visitas à comunidade, os agricultores estavam selecionando ramos de mandioca para *passar pra frente*, enviando-as aos agricultores das comunidades vizinhas, porque receberam a matriz do município de Jangada, Mato Grosso, e estavam fazendo a experiência de adaptação da espécie no local, para, depois, verificar a viabilidade e aceitação do produto no local. O episódio demonstra que os agricultores não veem o Outro como concorrente, nos mesmos moldes do sistema capitalista, mas como um companheiro com quem podem dividir e crescer solidariamente juntos.

Sobre a roça e o trabalho são temas que eles mais gostam de comentar. Pode-se afirmar que o “carro chefe” da produção da comunidade são os produtos derivados da cana de açúcar, mesmo assim, além da rapadura e açúcar mascavo, existem famílias que se especializam na fabricação de outros produtos: doces, queijos, farinha e outros. E a produção é realizada manualmente. Essas diversas opções de trabalho na roça seguem o ciclo das estações do ano, porém deve ser esclarecido que, no Mato Grosso, período de chuva é de novembro a abril; entre os meses de maio a outubro é o período de estiagem. Por isso, o estado é conhecido por dois períodos definidos: chuva e seca. Durante as chuvas, colhe-se banana, abóbora, milho e arroz. É o período da abundância, pois, durante a estação chuvosa, analisa Sol, *não tem como manter limpo a roça, suja demais*,

quanto mais carpe, mais tem mato, mas é a melhor época, por conta do volume d'água.
Para os quilombolas, no período das águas: *tem mais vida.*

Na estação de temperatura mais amena, junho e julho, a temperatura mínima chega a 15° C, eles plantam feijão e fumo. Aliás, a maioria dos adultos e idosos tem o hábito de fumar. Passamos horas e horas observando essa atitude e concluimos que também serve como fonte de sociabilidade, porque existe um ritual entre eles. Se estiverem trabalhando, um deles para e convida o companheiro para o descanso, mas a pausa no trabalho é pretexto para fazer o cigarro, beber água, guaraná ralado e conversar. Devido ao sol intenso, seguem para debaixo de uma árvore, tomam água, sentam, cortam o fumo em espessuras mínimas, enrolam e, depois, acendem o cigarro. Enquanto passam por todos esses rituais, eles conversam sobre os mais variados temas. Mesmo quem não fuma sente vontade, ao menos, para espantar os insetos que ficam o tempo todo rodeando o nosso rosto.

Depois desses dois meses, eleva-se a temperatura e vivem-se três meses sem chuva, é o período de seca na região Centro-Oeste do País. Nesses meses, eles colhem mamão, caju, mandioca e principalmente, cana-de-açúcar. Esses ensinamentos do que plantar em determinada estação do ano foram transmitidas de geração a geração. Esses saberes, componentes da cultura tradicional, encontram guarida na oralidade, no respeito à experiência de vida dos mais velhos que socializam as informações. Por isso, o quilombola Nuvem ressalta: *Aprendemos com os adultos e com a vida.*

A aprendizagem ao longo da vida está centrada na atenção, na observação, nas possibilidades de realizar experimentos, ou seja, ao invés de plantar as ramas da mandioca no dia de lua cheia, planta-se na lua minguante. Com isso, verificam, durante a colheita, o resultado da produção. Sobre isso uma família relatou que tinham um mandioccal viçoso e, nesse ano, os vizinhos não tinham rama de mandioca para plantar. Então, o casal começou a podar os galhos das plantas para fornecer as ramas aos vizinhos. De acordo com eles, a experiência não deu certo, porque as raízes da mandioca não engrossaram e nesse ano perderam tudo que plantaram. Diante desse ocorrido, eles ressaltam: *Agora já sabemos que não podemos fazer mais isso.*

Essa modalidade de aprendizagem faz parte da educação não oficial, pois possibilita que eles sejam os protagonistas do processo, exerçam a criatividade,

abstraindo o máximo de informações disponível ao seu redor. Por exemplo, quando um animal ecoa sua sonoridade em determinado momento do dia, eles identificam se o dia está propenso para chuva ou para o intenso calor. É o caso do macaco bugio, eles dizem *mesmo não tendo nenhuma nuvem, pode estar o maior sol, se ele uivar, a gente pode esperar que nesse dia vai chover*. E, assim, ocorre com os cantos ou expressões corporais³⁷ de outros animais.

A partir da cultura tradicional, pautada no cultivo das ações, foi importante verificar como que eles lidam com as informações da cultura contemporânea. Mais especificamente, a confrontação entre a cultura tradicional e a cultura de massa. Por exemplo, as informações veiculadas pela televisão sobre a meteorologia. A questão do tempo os afeta diretamente, e eles demonstram interesse pelos dados meteorológicos, mas, em alguns momentos, eles recebem a informação televisiva com certa desconfiança, especialmente, quando marca chuva, e ela não ocorre, ou quando *chove muito num lugar, a gente pensa que é uma gravação de outros momentos*. Por isso, o quilombola Nuvem afirma: *Confio mais no que está ao nosso redor, convivendo mais de perto com a gente, o que passa na TV está muito distante*. Percebemos que, ainda, não houve uma ruptura com o que aprenderam da tradição, mas assimilam como importantes as informações técnicas divulgadas diariamente.

Sobre as novas aprendizagens, após o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, surgiram os cursos de qualificação na área da agroecologia e sustentabilidade, mas apenas dois rapazes optaram pela realização do estudo. Mesmo sendo a minoria, os jovens já promovem um diferencial na comunidade. Destinados à alimentação, estão produzindo alface, couve, repolho e entre outras hortaliças. E estão introduzindo esses produtos na alimentação das famílias: *saímos de casa em casa vendendo os produtos aos sábados e está tendo uma boa aceitação*. Essas mudanças alimentares ocorrem aos poucos porque os quilombolas não têm o hábito de comer verduras. Por isso, quando almoçávamos na casa de alguma família, logo perguntavam: *Você come nossa comida pesada, né*. Com o processo de qualificação, melhora a vida das pessoas. Além disso, começam a gerar outros costumes, fontes de renda e, também,

³⁷ Em relação à expressão corporal, eles dizem: *é muito difícil a gente vê o porco brincar, dia que ele está brincando é sinal de chuva*. De fato, desde que ouvimos esse relato, ficamos prestando atenção nesses animais, mas não tivemos a oportunidade de ver a brincadeira dos porcos, por exemplo.

contribuem com a sustentabilidade, ao cultivar mudas de plantas típicas do cerrado: pequi, cedro, cumbaru³⁸.

Por essa razão, podemos dizer que os quilombolas são qualificados para o trabalho que desenvolvem, mas, se considerarmos essa qualificação para o mundo do trabalho, ela é considerada baixa. Por isso, os jovens quando encontram atividades remuneradas, elas são área de serviço: atendente em posto de gasolina, motorista de ônibus escolar, empreiteiro para fazer a limpeza anual dos pastos dos fazendeiros, para plantio e colheita da cana na Usina ALCOPAN, localizada a cerca de 20 quilômetros da comunidade Campina de Pedra. Por isso, do ponto de vista das análises econômicas e sociais, o trabalho árduo dos remanescentes de quilombo, bem como o de milhões de brasileiros, ainda precisa ser mais bem valorizado, e essa valorização do trabalho produtivo passa pela remuneração e qualificação.

Os quilombolas também se assemelham pelo grau de parentesco. Os atuais remanescentes de quilombo da comunidade Campina de Pedra descendem do núcleo familiar: Félix Gonçalves, o primeiro escravo a ocupar a região da Formiga, ainda, no século XIX. Conforme relato da sua neta, ocuparam ele e teve vários filhos, dentre eles, Benedito Mendes Gonçalves, que se casou com duas irmãs. Com a primeira, D. Benedita Mendes da Silva, tiveram seis filhos. Com o falecimento da esposa, casou-se com a cunhada: Clara Escolástica da Silva, como segue o depoimento:

Meu pai tinha uma cunhada que ficou viúva lá no município de [Nossa Senhora do] Livramento. Ele buscou ela de lá e trouxe pra junto dele na Cachoeira. Aí ela começou a cuidar, ajudar a cuidá da irmã que tava doente. Aí a irmã dela morreu e ela já tava na casa, né. Criou os filhos mais velho dela, né, criô os filhos dele e construiu mais nove, que é a minha turma (AR).

O descendente direto do primeiro casamento é o senhor Constantino, vice-presidente da Associação, mas por divergir a respeito da ideia de propriedade privada, optou por ficar de fora das lutas em prol do reconhecimento. No entorno da sua residência há o “engenho do Constantino”, onde trabalham os filhos, os cunhados, os sobrinhos. Já, os descendentes do segundo casamento moram próximos à casa da D.

³⁸ É uma árvore bastante visada porque serve para mourão e lenha, mas estão passando a preservá-la, descobriram o valor nutricional da sua castanha.

Filomena Mendes da Silva, mais conhecida como D. Morena. Aos 93 anos, é viúva, aposentada, mora sozinha, mas a sua volta residem os nove filhos.

A casa de D. Morena é simples, construída de adobe e contém uma sala e um quarto. Na sala, além das seis cadeiras de plástico, há duas mesas, uma serve como altar dos santos, em destaque a São Sebastião, do qual a família é devota, realizando as festividades em sua homenagem. E, na outra mesa, existe um aparelho de TV. Como as cadeiras estão dispostas em frente à TV, tal fato indica que D. Morena, além de receber diversas visitas, também tem companhia para assistir aos programas televisivos. Assim, conta um de seus filhos:

Lá em casa somos seis pessoas, mas optamos por não comprar televisão. Todos os dias a gente vem aqui na casa de mamãe nem tanto para assistir, mas para ficar mais perto dela. Meus filhos cobram que tenho que comprar, acho que vou acabar fazendo isso (SOL).

Em todas as residências da comunidade, a cozinha, por conta do calor, foi construída separada das peças principais da casa. Ao fundo, há uma cozinha de tábua, conforme a **figura 10**, em que D. Morena conversa com o professor Elias, da UNEMAT.



Matriarca da comunidade Campina de Pedra

Mais ao fundo da casa, há um quarto amplo onde moram os dois de seus filhos solteiros: Alberto e Calixto. Em 2010, através do Programa Brasil Quilombola, o Governo Federal aprovou a liberação de recursos financeiros para a construção de banheiros nas residências, e D. Morena foi beneficiada. Com isso construíram o banheiro entre as casas, de modo que servisse também aos filhos.

A cerca de trinta metros, do lado direito da casa instalaram o posto de trabalho da família, chamado de “engenho do Alberto”, porque é Alberto quem organiza os dias de produção de rapadura, açúcar mascavo e melado, na qual o grupo familiar atua, de modo que *um não sobrecarrega o trabalho do outro e todos, dentro das suas possibilidades se ajudam*. É fato, em todas as vezes em que estivemos na comunidade, sempre víamos três a quatro pessoas trabalhando no engenho.

Do lado esquerdo da residência da D. Morena, também há um amplo barracão. Ele foi construído e adaptado para receber as pessoas, durante a festa de São Sebastião. É nesse espaço que ocorrem as reuniões de planejamento da comunidade e em eventos ligados ao dia da Consciência Negra e, também, nos encontros realizados pela Igreja Católica, que tem forte influência na formação social e política dos moradores da comunidade Campina de Pedra.

Em frente à residência de D. Morena, cerca de duzentos metros de distância, há o prédio da Igreja, escola, posto telefônico e o reservatório d'água que abastece todas as residências da comunidade. Ao lado, moram os demais filhos da matriarca da comunidade. Aliás, uma característica dos moradores da comunidade são as moradias, uma próxima da outra, isto é, à medida que os filhos constituem famílias, constroem suas residências ao lado da casa de um dos sogros.

Vale ressaltar que as entrevistas foram realizadas com D. Morena, com uma de suas noras, D. Josefa, casada com o Sr. Roseno, filho mais velho de D. Morena. D. Tuta, como é conhecida, é aposentada, mãe de cinco filhos e é a parteira da comunidade. As entrevistas foram feitas, também, com Berenice Mendes. Ela é casada com Nelson, um dos poucos a não ter relações sanguíneas com os moradores de Campina de Pedra. Ela é a professora responsável pelo ensino das séries iniciais, de regime multisseriada, em que, numa única sala de aula, ocorrem simultaneamente ensino e aprendizagem que contemplam as quatro séries iniciais.

O conjunto de entrevistas se completa com: Atanásio e Teófilo, os últimos entrevistados desta pesquisa. Eles são as duas principais lideranças da comunidade. A sua formação política tem base nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), em que o planejamento estratégico emerge da compreensão da realidade na qual os sujeitos estão inseridos. Compreendendo as necessidades locais, podem propor algo para que atendam mais pessoas. Ou seja, a leitura da realidade não é para individualizar as ações, mas a proposta é atender os anseios da coletividade. Daí, a importância de seguir os três pilares: ver, julgar e agir. Na **figura 11**, os moradores estão reunidos para planejar suas ações.



Reunião de Planejamento na comunidade Campina de Pedra

As lideranças da comunidade ainda hoje, posicionam-se dentro dessa lógica, como lembra Sol:

[...] a gente se organiza, faz o levantamento das principais necessidades da gente, coloca a pauta, faz a reunião e decide o que tem que fazer e vamos caminhando. Mas mesmo assim, tem gente que não acredita, acha que as coisas têm que acontecer do dia pra noite.

A luta das lideranças é marcada por desrespeito à própria vida porque, ainda nos anos 1980, foram surpreendidos com as ações de intimidação dos fazendeiros, conforme relata Nuvem: *Eles começaram a gradear bem perto do nosso campo de futebol e,*

quando fomos lá reclamar, fomos recebidos a tiro. Acertaram um na minha perna, mas isso não nos desanimou da luta. Também pelas dificuldades burocráticas e, quando isso ocorre, comenta Sol: O pessoal fica desanimado, perde as esperanças, por isso, se entrou na luta, tem que lutar até o fim, tem que esperar o resultado, o resultado vai ser feito. E, nesse percurso, eles também já acumularam diversas vitórias, a principal delas: sem dúvida, a união das pessoas para garantir o reconhecimento. A partir do reconhecimento, foram solucionadas as questões da moradia, energia elétrica e abastecimento d'água. Esses benefícios ajudam as pessoas a permanecerem na comunidade, como expressou um morador: Se a luz não chegasse aqui em casa, já teria mudado daqui.

Outra característica que assemelham os entrevistados e que reflete nas ações cotidianas dos moradores é a instalação da energia elétrica nas residências e, a partir dela, dá-se o ingresso dos meios de comunicação e das tecnologias na comunidade. Isso, porque, mesmo não tendo televisão em casa, especialmente os homens, em dias de jogos de futebol, saíam para assistir. Assim, lembra Nuvem

[...] a gente saía daqui e ia lá no 7 Porcos [posto de gasolina que fica na BR 070, cerca de 14 quilômetros de distância da Campina de Pedra] assistir jogo porque só lá que tinha televisão. Agora não, temos energia em casa, tem geladeira, televisão e podemos assistir outros programas, com isso, até ir no vizinho é difícil de ir.

Atualmente todas as famílias já possuem televisão nas suas residências e, nas conversas estabelecidas com os moradores, estes disseram que *o costume* era adquirir primeiramente o aparelho de televisão para, depois comprar outros utensílios domésticos, conforme confirma Chuva: *Aqui temos televisão, mas falta a geladeira.* Além disso, destaca outro agricultor: *não carece mais compra pilha pro rádio.* Isso demonstra que a presença dos meios de comunicação na vida dos quilombolas favorece o acesso à informação e reconfigura os costumes, encontrando dificuldade, por exemplo, de encontrar *tempo* para realizar as visitas à casa dos vizinhos nos finais de tarde. Como ressalta Lua, às vezes *a gente liga e se informa, economizando tempo.* Então, o acesso aos meios de comunicação é importante, visto que gera informações,

conhecimento, mas existe morador que deseja manter os costumes tradicionais. Mesmo mantendo esses costumes, alguns elementos estão se alterando, por exemplo, o telejornal e a novela os motivam a retornar mais rapidamente para casa, como ocorre com Chuva: *Chega hora da novela, eu prucutu pra casa, para não perder nenhuma parte.*

Outra característica comum aos entrevistados, com reflexo nos anseios dos demais moradores, diz respeito às perspectivas futuras. Com as histórias de vida, marcadas pelas ausências de oportunidade, de ações políticas efetivas para reparar as injustiças e a luta pela terra e pelas condições dignas de vida, os entrevistados e, também, as pessoas com os quais conversei manifestaram forte desejo de permanecer na comunidade, querem lutar pelo direito à terra e pela implementação de qualificação, formação, mas também querem ter acesso as demais fontes de informação, dentre elas, acesso a internet, para que, especialmente, os jovens tenham motivação para permanecer na comunidade, bem como a ocupação de outros espaços midiáticos, tornando a comunidade mais visível a sociedade brasileira.

Com base nesse percurso metodológico, pode-se afirmar que o processo etnográfico adotado nesta pesquisa possibilitou estabelecer contato com os sujeitos, ajudou a evidenciar as práticas cotidianas. Para isso, houve compartilhamento de informações. Essas informações compartilhadas tiveram objetivo claro: compreender as interações dos quilombolas com os meios de comunicação. Ressalta-se, com isso, que a pesquisa de campo, que tem como intuito também tornar públicas as experiências dos sujeitos, valoriza, por exemplo, as práticas cotidianas, as formas de comunicação, os rituais, a tradição, a memória do grupo, a religiosidade, as festas promovidas na comunidade, entre outros acontecimentos.

Essa valorização possibilita que o pesquisador ordene as informações (FISCHER, 2009). Entretanto, para realizar esse ordenamento, foi preciso observar e acompanhar as experiências cotidianas dos quilombolas e, vale dizer, não estivemos obcecados pelo acúmulo dos detalhes (MAGNANI, 2009). Mas, ao acompanharmos a prática cotidiana, percebemos e a sua dinâmica e importância para a preservação da memória e o fortalecimento da identidade. As informações essenciais emergiram no

entrelaçamento de uma dupla dimensão: o vivido pelos sujeitos e o percebido e descrito pelo pesquisador.

4 AS PRÁTICAS COTIDIANAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA E A MEDIAÇÃO DA COMUNICAÇÃO E DOS MEIOS NA CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA

Para Certeau (1994), as práticas que compõem o cotidiano dos sujeitos são caucionadas por “táticas” não inscritas nas ordens dos fatos e das coisas. Aparentam, num primeiro momento, resultados já esperados, rotinas daquilo que se faz cotidianamente. No entanto, essas práticas apresentam singularidades que rompem com qualquer tipo de declaração prevendo o seu resultado. Descrever tais práticas é compreender a partir de onde, no concreto, emergem o simbólico, os valores, as tradições e as crenças dos sujeitos.

Por isso, ao tratarmos das práticas cotidianas dos remanescentes de quilombo da comunidade Campina de Pedra e da mediação dos meios de comunicação como espaços fomentadores de cidadania, destacamos, inicialmente, que elas envolvem pluralidades de ações: trabalhar, cozinhar, habitar, caminhar, falar, rezar. Portanto, que as práticas cotidianas dos quilombolas são variadas e intensas. Os homens, por exemplo, levantam de madrugada, preparam e tomam guaraná ralado. Chegam à sala, onde está o altar do santo, inclinam a cabeça, fazem o sinal da cruz e rezam. Após a oração, eles saem em direção ao curral comunitário para ordenhar as vacas leiteiras. Concluída a ordenha, já ao amanhecer, eles deixam os galões de leite em casa para que as mulheres deem os encaminhamentos: fabricação de queijo, doces e comercialização do produto.

Nisso, encontram o café recém passado e, enquanto tomam o cafezinho, conversam e planejam o roteiro das atividades do dia. Logo em seguida, preparam-se para ir à lavoura. Afiam, numa pedra especial, a foice ou a enxada. Essa pedra é retirada dos rios da região e deixa as ferramentas mais cortantes. Põem, na cintura, uma faca e uma lima³⁹ para garantir que os instrumentos permaneçam afiados ao longo do dia. Além disso, a esposa entrega uma marmita contendo os alimentos que compõem a primeira refeição do dia, denominada pelos quilombolas de quebra-torto⁴⁰.

Na roça, não param. Começam a limpeza da terra, logo, chega a hora de molhar as mudas das plantas ou adubá-las. Ao ouvir o latido intenso dos cachorros, seguem em sua direção para verificar o que está ocorrendo enquanto caminham apressadamente,

³⁹ Serve para afiar os instrumentos cortantes: foice, machado, enxada e outros.

⁴⁰ Ao invés de café da manhã, eles denominam de quebra-torto. Servem-se: arroz, mistura com carne e mandioca, batata ou banana frita.

veem, em uma moita de bananeira, um cacho no ponto para ser colhido. Com isso, o alerta dos cachorros se justifica por estarem tentando evitar o ataque dos macacos ao bananal. Com o cacho de banana colhido, retornam as atividades, e elas são administradas, com cuidado, dando a entender que a lida com a terra e com as plantas exige atenção, respeito e observação. Carpem mais um pouco, mas o tempo passa rapidamente. Olhando a posição do sol ou da própria sombra, nem precisam de relógio para constatar que está no horário de retornar para casa e almoçar com a família reunida. Arrumam o cacho de banana num saco plástico para 20 quilos, colocam-no nas costas e caminham cerca de trinta minutos até a residência.

Após o almoço enquanto descansam, assistem aos noticiários veiculados pela televisão. Se o calor estiver intenso, 40° C ou mais, optam por fazer algum trabalho próximo à casa, abrir colchete para os animais, limpar os galpões onde se beneficia a cana-de-açúcar, dentre outras atividades. Quando ameniza o calor, retornam às atividades na roça. Por volta das dezessete horas, eles param a atividade, penduram as ferramentas em um galho de árvore e saem à procura de lasca de madeira que será usada no fogão à lenha. Escolhem o suficiente para o consumo do dia seguinte. Ao chegar em casa, deixam as lascas de madeira, falam sobre o andamento das atividades na roça e seguem em direção ao pasto. É hora de recolher as vacas leiteiras. Com os animais presos, eles empostam a voz: *Aparta, aparta, aparta* e os bezerros seguem para um pequeno cercado coberto.

Depois que prendem os animais, aproveitam o tempo para roçar ao redor da casa, colher as frutas e verduras do pomar, molhar as hortaliças ou pescar. Entretanto, ao menos uma vez por semana, essas práticas são alteradas para os compromissos comunitários. As famílias mantêm “grupos de reflexão” para planejar as ações e rezar o terço. Após essas atividades: jantam e sentam para assistir à novela. O dia em que permanecem mais tempo com a televisão ligada é dia de jogo de futebol, mas normalmente dormem cedo.

De um dia para o outro, essas atividades são alteradas conforme a necessidade e a urgência do trabalho. Por isso, nem todos os dias, vão à roça. Dedicam, ao menos, dois dias da semana para moer cana. Quando isso ocorre no dia anterior, cortam e

organizam as canas em feixes, **conforme a figura 12**, para facilitar o transporte dos produtos que ocorrem nas madrugadas.



Figura 12 – Após o corte, a cana é amarrada em feixes para facilitar o transporte

Para esse trabalho, há uma pessoa responsável para transportar, de charrete, os feixes⁴¹ da cana de açúcar da roça até o galpão. Nisso, os quilombolas, responsáveis pelo dia do processamento do produto, chegam ao local preparando os tachos, ascendem as fornalhas, escolhem os galões de 50 litros e as peneiras. Ligam o processador e começam a extrair e coar o caldo de cana. Por volta das 7 horas da manhã, o primeiro dos seis tachos que devem ser apurados durante o dia, inicia o processo de fervura.

As mulheres, por sua vez, seguem num ritmo de independência, mas, ao mesmo tempo, as suas práticas cotidianas são de apoio às atividades familiares. Elas cuidam da casa, preparam as refeições, são três durante o dia: quebra-torto, almoço e jantar. Cuidam das plantas e dos animais de criação: galinha, pato, porco e outros. Como permanecem mais em casa, elas estão mais envolvidas com as tecnologias, ligam o rádio logo que levantam, atendem os telefonemas, assistem aos jornais, novelas e, entre

⁴¹ Em um dia de moagem, consomem-se cerca de 70 feixes de cana. Cada feixe contém uma dúzia do bambu.

elas, iniciam as conversas perguntando sobre os personagens da novela ou acontecimentos de impacto no cenário nacional: “[...] *será que agora nós vamos cuidar mais do meio ambiente*”. Numa clara referência à Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento Sustentável, a Rio+20, realizada entre os dias 13 a 22 de junho. Em outra conversa, uma senhora me disse que não gostava da *Chayene*. No início, dava a entender que seria alguém da comunidade, mas, como não ouvimos esse nome em nenhum momento constatamos que se tratava de uma personagem da novela das 19 horas: *Cheias de Charme*.

O que há em comum nessas práticas cotidianas dos quilombolas – trabalhar, falar, rezar, cozinhar, caminhar, habitar –, é que não se pode compreendê-las apenas descrevendo-as de fora, mas entrando em contato com esse universo. Isso, porque elas se revelam enquanto “táticas” transformadoras do espaço comunitário. As práticas cotidianas instauram também, no interior da comunidade, “[...] um tecido sem proprietários individuais, as criações de uma comunicação [...] abrem uma possibilidade de vivê-las reintroduzindo dentro delas a mobilidade plural de interesses e prazeres” (CERTEAU, 1994, p. 49-50).

Ressalta-se, ainda que as práticas cotidianas: falar, caminhar, cozinhar, habitar, trabalhar são atividades dinâmicas e, mesmo mantendo as especificidades, elas estão num processo permanente de expansão, incorporam, inclusive, alguns elementos de outras culturas. Isso é provocado tanto por fatores externos quanto internos. O impacto dos fatores externos nas práticas cotidianas dos quilombolas ocorre, especialmente, a partir dos anos 1980 até o final dos anos 2000. Nesse período, houve investimentos na interiorização da energia elétrica no estado de Mato Grosso, e o município de Poconé entrou na rota do chamado desenvolvimento regional devido às pressões dos ruralistas e das estratégias utilizadas pelos proprietários de posto de gasolina que desejavam instalar uma Usina de Álcool na zona rural de Poconé.

Iniciou-se a instalação da rede de energia elétrica na região, seguindo o percurso da rodovia MT 451, a mesma em que a comunidade Campina de Pedra se localiza. Por isso, a obra deixou marcas na comunidade. Diversos postes de concretos foram fixados, alguns deles, em frente às residências dos quilombolas, bem como os cabos de alta tensão cruzam o espaço livremente. Assim, houve a necessidade de corte de árvores que continham histórias, por exemplo, as mangueiras plantadas pelos primeiros moradores da comunidade: “[...] *tudo isso se foi*”, relembra Sol.

Nessa etapa inicial, nenhum morador foi contemplado com a instalação de eletricidade, pois os primeiros a serem beneficiados foram os pecuaristas e fazendeiros. Mesmo a energia elétrica passando literalmente pela comunidade, criou-se expectativa nos moradores, ocasionando impactos nos fatores internos das práticas cotidianas. Os membros da comunidade começaram a falar sobre os benefícios da energia elétrica. Ao se manifestar, perceberam a sua importância no trabalho, na moradia e poderiam, através dela, obter outras formas de relacionamento com o outro. Mudanças que se articulam com aquilo que Certeau (1994) denomina de economia de lugar próprio. Ela se fundamenta, conforme Certeau (1994, p. 123) “[...] na maximização dos bens materiais e simbólicos e no desenvolvimento do corpo, individual e coletivo, gerador de duração e de espaço”.

Desse modo, a energia elétrica possibilita conquistar bens materiais e simbólicos, fortalecendo, desse modo, o patrimônio local. Esse tema e os benefícios proporcionados através da energia elétrica tornaram-se pauta de debate nas rodas de conversa e no espaço comunitário. Ao discutir a sua importância, estabeleceram “táticas” para reivindicar a sua instalação na comunidade. Isso, porque experimentaram e verificaram que a energia elétrica poderia gerar economia ao lugar (CERTEAU, 1994) onde vivem, como relata a quilombola Lua:

[...] antes a gente ia assistir televisão numa fazenda que tem aqui perto. Um parente nosso tomava conta desse lugar. E, ele tinha uma televisão pequena, preto e branco e ia um monte de gente assistir lá com ele.

Para Certeau (1994), as práticas cotidianas vinculadas à economia do lugar próprio dizem respeito ao patrimônio local, aos bens materiais e, também, ao princípio de gestão coletiva. Sobre a gestão coletiva, os quilombolas pleitearam, junto às autoridades locais, a instalação de energia elétrica, principalmente, na unidade escolar e na Igreja Católica. Com o tempo, as reivindicações foram atendidas e, com isso, as famílias residentes no entorno dessas duas construções passaram a se beneficiar da eletricidade, alterando algumas práticas cotidianas. Ao invés de caminhar até a casa do vizinho ao final da tarde para conversar, saíam de casa, munidos com lanterna e caminhavam, um pouco mais tarde, em direção à única casa em que havia televisão na comunidade.

Em 1992, a família que mora mais próxima da Igreja adquiriu um transformador da concessionária de energia e instalou o equipamento na sua residência. A família foi a pioneira da comunidade a ter luz elétrica na residência e adquirir o aparelho de televisão, como relembra a quilombola Lua:

Aqui em casa quando compramos uma televisão, o pessoal da comunidade ninguém tinha, por isso, vinham todos aqui assistir. Era tão bom, às vezes tinha tanta gente aqui em casa que nem assistia, a gente deixava a televisão de um lado e batia conversando. Era uma forma da gente se reunir. Agora que todos têm televisão, isso não ocorre mais.

Pode-se dizer que as “táticas” empregadas pelos quilombolas para a conquista da energia elétrica na comunidade Campina de Pedra se unem ao processo de construção da cidadania, entendendo-a como mecanismo de incomodação frente às estruturas de poder local. A energia elétrica também provocou uma revolução na comunidade, porque ela passou a ocupar espaços estratégicos na dinâmica da vida cotidiana dos quilombolas, como, por exemplo, auxílio no trabalho. Com os processadores elétricos funcionando tiveram economia de tempo e alteraram, inclusive, o início das atividades. O mesmo não ocorria com a moenda movida à tração animal, pois o tempo deveria ser bem maior, pois, além de organizar os instrumentos, acender a fornalha, também eles tinham de buscar o burro ou o boi de sela no pasto, prepará-lo e, *nos primeiros dez minutos, deveria ter uma pessoa só pra puxar a rédea do animal até ele se acostumar com o peso*, relata o quilombola Nuvem.

Os quilombolas mencionam que a energia elétrica é uma das principais conquistas na comunidade. E, mais ainda, a eletricidade, como ressalta o quilombola Sol: *Nos deixou embelezados porque agora a gente enxerga tudo*. Viram, inclusive, as inúmeras possibilidades tanto para expandir as atividades produtivas, ampliando a produtividade, quanto as ações concretas do dia a dia. Como relembra a quilombola Ar: *Antes era tudo escuro, se a gente andava à noite, saía apalpando nas coisas para não cair*. Ela recorda que algumas pessoas já tinham receio de sair de casa à noite por conta dos ataques das cobras: *Um dia a gente tava voltando do terço e a comadre foi ofendida pelo bichinho*. Por isso, *agora é tudo no claro*, e comenta:

[...] com a energia elétrica evoluiu muita coisa aqui. Sem ela a dificuldade era muito grande. A gente tinha que andar longe para

tomar banho, lavar roupa, vasilha. Ficou muito mais fácil. Se não tivesse esse benefício poderia pensar em me mudar, mas agora temos tudo, não tem porque mudar daqui (AR).

Percebe-se que com o acesso a esse direito básico, os quilombolas apropriaram-se adequadamente do lugar onde vivem e reafirmam, nas suas falas, o desejo de continuar habitando e pertencendo ao espaço comunitário. Ao reforçar a ideia de pertencimento ao local, eles fortalecem as trocas sociais, o partilhamento, a solidariedade. Assim, demonstram que as práticas cotidianas: caminhar, falar, habitar, trabalhar são também cenários de resistência e de lutas para permanecer no local, mesmo porque, principalmente, a juventude, antes da instalação da energia elétrica, era favorável que se buscassem outras oportunidades nos centros urbanos. Por isso, por diversas vezes, a quilombola Chuva foi questionada: *Mamãe, o que a senhora fica fazendo aqui? Vamos embora pra cidade? Antes não podia dá uma resposta que convencesse, mas agora posso dizer que aqui nós temos tudo.* Ter tudo significa continuar mantendo o modo de vida e, também, ter acesso a outros espaços socioculturais e comunicacionais, isso, possibilitado a partir da instalação da energia elétrica na comunidade.

Esses relatos evidenciam que mais famílias passaram a ter acesso à fonte de energia elétrica. Exatamente. No primeiro mandato do Presidente Lula, foi lançado um programa denominado “Luz para Todos”. Em 2006, segundo o quilombola Sol, a maioria dos moradores da comunidade Campina de Pedra foram contemplados com a eletrificação rural. Apenas as residências mais distantes ficaram para a segunda etapa, de modo que, em 2009⁴², ocorreu a totalização das residências atendidas com a energia elétrica.

Com isso, as famílias passaram a inserir, no seu cotidiano, outras práticas culturais, adquiriram aparelho de televisão, celular, geladeira, ventilador, entre outros eletrodomésticos. E, de acordo com levantamento deste pesquisador, atualmente, todas as residências possuem televisão. É importante ressaltar que, além de adquirir o televisor, os usuários também devem adquirir antena parabólica para a captação do sinal dos canais televisivos. Quanto ao rádio, a partir de fontes dos próprios residentes, identifica-se que cerca de 70% dos moradores possuem o aparelho em suas casas, e 40% possuem aparelho de celular. O celular, conforme a observação deste pesquisador,

⁴² Os dados oficiais podem ser conferidos no sítio: <http://luzparatodos.mme.gov.br/luzparatodos/asp/>

apresenta forte tendência de crescimento, pois algumas pessoas possuem dois aparelhos, um para uso em viagens e o outro, que permanece na residência.

Esses dados sobre o consumo de aparelhos tecnológicos na comunidade Campina de Pedra foram obtidos por este pesquisador, entrevistando-os, casa por casa. Eles não divergem dos dados apresentados por Castro e Melo (2012). No estudo dos autores, o rádio figura com 81,40% e o telefone móvel, com 87,9%, estando em plena expansão junto à população brasileira. Por sua vez, a televisão segue na liderança com 95,7%, como “[...] a mídia de maior penetração entre as tecnologias de informação e comunicação” (CASTRO e MELO, 2012, p. 20).

A evolução do consumo dos aparelhos tecnológicos e das interações, especialmente, com a televisão é constatada pela quilombola Ar: *A televisão avança rapidamente na nossa comunidade*. Isso, porque, antes das aquisições dos aparelhos, os quilombolas iam à casa do vizinho com intuito de conversar e de assistir aos noticiários e à novela das oito. Após a compra do televisor o quilombola passou a assistir ao jornal do meio-dia e à novela do início da tarde, como afirma o quilombola Vento: *A gente passou a assistir mais televisão para se livrar do calor e do sol*. A televisão provoca impactos no cotidiano das pessoas. Segundo a observação de Martín-Barbero (2004, p. 26) sobre os impactos dos meios:

[...] a televisão constitui hoje, simultaneamente, o mais sofisticado dispositivo de moldagem e deformação do cotidiano e dos gostos populares e uma das mediações históricas mais expressivas de matrizes narrativas, gestuais e cenográficas do mundo cultural popular, entendido não como as tradições específicas de um povo, mas a hibridização de certos gêneros novelescos e dramáticos do Ocidente com as matrizes culturais de nossos países.

Diante dessa perspectiva, os meios de comunicação, de modo especial a televisão, trouxeram impacto ao cotidiano dos remanescentes de quilombo, de modo que foram remodelando os seus modos de vida. As mudanças ocorreram, em alguns casos, houve até distanciamento, porque algumas pessoas priorizaram mais a novela do que as conversas interpessoais. E eles sentem as mudanças, visto que a quilombola Chuva expressa: *Quando não tinha televisão e celular aqui, no final da tarde, a gente saía para visitar uns e outros. E hoje não. Chega cinco horas da tarde, todos querem ficar em suas casas para assistir novela e jornal*. Por isso, as interações com os meios de comunicação também têm reflexos culturais e sociais na comunidade. Conforme

Certeau (1994, p. 88) nos alerta, as imagens veiculadas pela televisão precisam ser analisadas e verificadas “[...] o que é que o consumidor fabrica com essas imagens e durante essas horas.”

O quilombola Nuvem disse que aprendeu, através do programa Globo Rural, a ter cuidado com a higienização dos materiais de trabalho na fábrica de rapadura, mas, por outro lado, sabe que, em diversos momentos *a televisão serve como passatempo*. Percebe-se que a presença dos meios de comunicação e da tecnologia na comunidade Campina de Pedra é fonte de aprendizagem, de mudanças e de entretenimento. Desse modo, assim como na teoria social, os intelectuais defendem o acesso aos direitos sociais, políticos e civis dessa população historicamente minimizada, desassistida e desprestigiada, agora ela também quer, além de ter acesso aos meios de comunicação, escolher o melhor momento para sua utilização, como expressa a quilombola Lua: *Se estou com vontade de falar com minha avó, ou um parente lá de cima, ligo lá e já sei o que tá passando*, atitude que altera, por exemplo, a prática cotidiana de caminhar até a casa do vizinho nos finais da tarde.

Com o avanço tecnológico, os meios de comunicação causam impactos ao cotidiano dos quilombolas, tomando a tipologia de Thompson (1998) sobre as três dimensões da comunicação: face a face, mediada e quase mediada. Dimensões que não podem ser pensadas separadamente e, aproximando-as do contexto dos quilombolas, em determinado momento, eles mantêm a comunicação face a face. Em diversas situações, nas conversas durante o trabalho, com os vizinhos, nas reuniões de planejamento, nos encontros de grupo de reflexão e de planejamento. Já, em outros momentos, utilizam a interação mediada e quase mediada, para obter e transmitir informações. Essa realidade suscita mudança provocada, principalmente, pela interação quase mediada, pois, a partir do ingresso da televisão na comunidade Campina de Pedra, está ocorrendo uma adaptação dos sujeitos a essa nova dinâmica da vida social. Eles ajustam os compromissos comunitários, especialmente, as reuniões de planejamento, os grupos de reflexão, a reza do terço e as visitas às residências, para acompanhar o enredo da novela, por exemplo.

Sobre essa dimensão comunicacional, a quase mediada, Thompson (1998) alerta que, dependendo do grau de envolvimento dos sujeitos com as produções técnicas, elas podem contribuir com o processo de manipulação e deixar as pessoas numa zona de conforto. E elas não pensam por si mesmas, porque as produções são pensadas e criadas

por um grupo reduzido de pessoas. Elas pensam, produzem e depositam (FREIRE, 2005) as informações na mente das pessoas. São as estratégias adotadas pelo monopólio da mídia, que, no caso brasileiro, está concentrado nas mãos de menos de meia dúzia de famílias (GUARESCHI e BIZ, 2005).

Vale ressaltar que os quilombolas compreendem essa situação, tanto é que o quilombola Nuvem disse: *Nem tudo que assisto, posso confiar*. Ou seja, os quilombolas utilizam o celular, a televisão, o rádio, o DVD, não com a preocupação de que, esses meios servem apenas como ferramentas de manipulações, mas sabem que na concretude da vida cotidiana (CERTEAU, 1994) elas podem auxiliá-los na economia de tempo, na agilidade das informações, nas trocas sociais e, principalmente, na informação do que está ocorrendo em outros espaços sociais. Para o quilombola Nuvem:

[...] temos que ter os meios de comunicação aqui na comunidade. As coisas estão acontecendo muito rapidamente e se a gente não acompanhar vamos ficar mais ainda pra trás. Nós temos que tá atentos e inseridos porque hoje a comunicação é tudo.

O acesso aos meios de comunicação na comunidade quilombola Campina de Pedra não só provoca mudanças, mas também contribui para o desenvolvimento local a partir das informações obtidas com mais rapidez e agilidade. Antes, caso os quilombolas quisessem mais informações sobre algum fato, explicação sobre doenças dos animais, pragas na lavoura, entre outros assuntos, tinham de aguardar alguém passar pela comunidade e informá-los, isto é, a mediação da comunicação direta e oral estava muito presente na cultura dos quilombolas. Atualmente, como destaca Nuvem: *A gente aprende assistindo e ouvindo bons programas de televisão e rádio*.

Outra possibilidade de se informarem ocorria e continua ocorrendo durante os deslocamentos aos centros urbanos. No início, de acordo com o quilombola Nuvem, iam à cidade em caso de extrema necessidade: *Isso acontecia umas duas vezes por ano*. Com o passar dos anos, especialmente, a partir de 1986, com o asfaltamento da rodovia MT 451, os quilombolas passaram a ir à cidade com mais frequência. Nos dias atuais, eles perfazem o trajeto de 50 quilômetros, ao menos uma vez por mês, dependendo da necessidade e do transporte disponível para esses deslocamentos. Isso ocorre, sobretudo, especialmente com as mulheres que recebem os benefícios do bolsa família e os idosos aposentados e pensionistas do INSS. Já, os agricultores familiares que comercializam seus produtos, na cidade, deslocam-se ao menos uma vez por semana.

Outra fonte de informação eram as programações radiofônicas. Antes da televisão, o rádio era o veículo de comunicação mais difundido na comunidade. Isso quer dizer que houve expansão do acesso a informação na comunidade. Percebe-se que as mensagens eram difundidas de acordo com a necessidade e interesse. O quilombola Nuvem cita:

[...] quando o padre queria fazer uma reunião urgente, ele vinha uma semana antes, avisava, a gente passava a informação de casa em casa e, no dia combinado a gente se reunia. Na época, a gente tava construindo a nossa igrejinha.

As notícias de acontecimentos gerais, algumas delas os quilombolas não tomavam conhecimento de imediato. Mas, desde que o pesquisador começou a acompanhar o uso dos meios de comunicação e da tecnologia na Campina de Pedra, surpreendia-se com a rapidez da circulação da informação a respeito de diversos assuntos, como a destituição de Fernando Lugo do cargo de presidente do Paraguai, no dia 22 de junho de 2012, informações das quais ele ainda não tinha conhecimento, porque estava acompanhando as experiências locais, sem internet, e eles lhe informaram: *Você tá sabendo que Lugo saiu da presidência?*. Essa troca de informação, de certa forma, era uma maneira de aproximar e manter uma conversa e, também, de dizer: *Como sei que o pesquisador não está em contato com a mídia, logo ele está desinformado sobre o que está ocorrendo dentro e fora do País*. Do ponto de vista da percepção estrutural – socialização da notícia – a lógica remete à agregação de novas experiências, novos contatos, outras formas de sociabilidade e nova prática cotidiana na comunidade: assistir à televisão.

A passagem das informações comunicadas, de um ao outro, para o amplo acesso teve e continua tendo os seus efeitos de positividade e, de negatividade, na avaliação de algumas famílias. A presença dos meios de comunicação na comunidade é positiva porque *a gente pode comunicar com quem a gente deseja*, comenta o quilombola Sol. O quilombola Sol tece ainda o seguinte comentário: *Agora não espero mais o padre, o sindicalista, o político vir aqui trazer as informações. Pego o telefone e ligo pra Brasília ou os funcionários dos órgãos públicos também ligam aqui*. A atitude proativa do quilombola, sustentada pelo contato com os meios de comunicação, demonstra, conforme observa Wolton (2006, p. 31) que “[...] estar conectado é o símbolo da liberdade. [...] e conectar-se é agir”. Ou seja, a mediação dos meios de comunicação

possibilita que os quilombolas entrem em contato com diferentes pessoas, em lugares distintos. Essa dinâmica de se informar sobre as demandas da própria comunidade amplia a capacidade de estabelecer as trocas de experiência, de convivência e as formas de atuação no espaço comunitário.

Além da utilização do telefone, com a qual a comunidade Campina de Pedra foi uma das primeiras a ser beneficiada, ela foi contemplada, recentemente com dois computadores. Esses computadores fazem parte de um *kit* de doações do Programa Brasil Quilombola, que visa a contribuir com o ensino e aprendizagem, especialmente, das crianças e dos jovens da comunidade. Entretanto, para o funcionamento dos equipamentos, a Fundação Cultural Palmares firmou convênio com a Prefeitura para ofertar o treinamento aos monitores locais. Esses computadores foram entregues em 2008, conforme consta no livro Ata e, ainda, não foram utilizados porque não houve os treinamentos. Como gerou expectativa, de acordo com Lua *as crianças sempre perguntam: 'Quando vamos poder usar o computador?'*. Essa falta de compromisso com os bens públicos e com as pessoas é uma das negatividades apontadas pelos quilombolas.

Se, de um lado, a interação com os meios de comunicação é positiva; de outro, ela também gera algumas mudanças na comunidade. A quilombola Lua comenta que:

Depois que começou a televisão aqui muita coisa mudou. Você vê que antes um vizinho visitava o outro na boca da noite para conversar. Agora não tem mais isso porque a televisão tirou o tempo. Lembro que quando eu era criança, a gente ia um dia na casa de titia, outro dia na casa de vovó, eles vinham aqui. Agora a gente não tem mais tempo pra fazer isso.

Essa falta de tempo é creditada aos momentos em que a pessoa prefere ficar em casa, fazer suas coisas, assistir ou ouvir a programação de seu interesse. Mas, pelo que o pesquisador viu e sentiu, é preciso ressaltar que, mesmo com o contato dos quilombolas com a mídia e com as tecnologias, a comunicação na comunidade Campina de Pedra ocorre também de forma informal, pois os remanescentes de quilombo valorizam, em seu cotidiano, a conversa, porque eles gostam de relatar detalhadamente os acontecimentos. As maneiras de falar são próprias de cada um, conforme registra Certeau (1994, p. 69) “[...] não têm equivalências nos discursos filosóficos e não são traduzíveis para elas porque nelas existem mais coisas do que nesse discurso. [...]”

manifestam complexidades lógicas das quais nem há suspeita nas formalizações eruditas”.

A comunicação oral é mantida pelos quilombolas e se torna facilitada devido à proximidade das residências, que permitem o convívio diário. Entre os costumes dos quilombolas, as famílias se encontram para relatar os fatos históricos do passado, os acontecimentos atuais e, também, o que foi visto e ouvido quando os mesmos estiveram em contato com outras pessoas, além das notícias veiculadas pela mídia. Daí, a importância de valorizar a comunicação oral e a memória como espaço de partilha, de solidariedade e de pertencimento à comunidade (HALBWACHS, 1990).

Eles valorizam a comunicação oral e, nesta modalidade, recontam os fragmentos das histórias vividas no dia a dia. Esse modelo comunicacional continua sendo uma das principais fontes das informações entre os moradores, apesar de que essa situação vem se alterando, como lembra a quilombola Chuva:

[...] se a gente fica até o início do programa que o dono da casa gosta de assistir, logo essa pessoa convida a gente para entrar, a gente entra, mas não tem como conversar e assistir. Com isso, a gente desconfia e volta pra casa.

Nas visitas às residências das famílias, observa-se que a comunicação oral é motivo de aproximação e se faz presente em longos encontros. As pessoas, sem protocolos, visitam as famílias e permanecem conversando por uma manhã ou uma tarde inteira. Os assuntos dessas conversas informais são variados e não têm restrições, demonstrando que se conhecem bem e têm liberdade uns com os outros para falar e, também, escutar a narrativa do outro, sem constrangimentos. As conversas, em forma de bate-papo, têm frases curtas. Utilizam, dependendo do relato, a alteração do tom de voz, gestos, expressões faciais e marcam algumas palavras, núcleo dos assuntos, com ênfase ou através de repetição das mesmas. Nas conversas, eles entram em um assunto, passam para outro, retornam ao mesmo, formando uma verdadeira tessitura nas histórias relatadas.

Destaca-se que, ainda nesses encontros, algumas pautas de discussões foram criadas e divulgadas pelos meios de comunicação (GUARESCHI e BIZ, 2005). Guareschi e Biz (2005, p. 43) alertam que “[...] se a mídia decidir que algum assunto não deva ser discutido, ela tem o poder de excluí-lo da pauta. Uma população inteira fica impossibilitada de saber e conhecer que tal assunto existe na sociedade”. Alguns

temas mexem com suas certezas e passam a *reconstruir* os pontos de vista dos quilombolas, tais como: terrorismo, violência contra a mulher, divórcio, homossexualidade, entre outros. Essas temáticas, quando veiculadas na mídia são amplamente comentadas pelos quilombolas. Por exemplo, ao ouvir numa programação radiofônica sobre o elevado índice de divórcio no País, eles comentam e se posicionam, dizendo que na comunidade, essa prática não deve ser aceita porque *o que Deus uniu não pode ser separado* (AR). As palavras da quilombola Ar demonstram que estão em sintonia com os ensinamentos da doutrina social cristã, base religiosa à qual estão filiados, a qual estabelece que as pessoas, nessas condições, podem participar do culto comunitário, mas não usufruem dos sacramentos: batismo dos filhos, crisma e eucaristia.

Registra-se que os quilombolas incorporaram, em suas práticas cotidianas, informações utilitárias veiculadas na mídia. Por exemplo, eles apreenderam, através dos meios de comunicação, a técnica de germinação das espécies nativas⁴³, em menor período de tempo. Esse conhecimento possibilita ampliar o cultivo das plantas, ajudando a preservar as espécies na região. A aprendizagem conduz as pessoas a gerarem as próprias respostas a partir das informações divulgadas na mídia. Isto é, à medida que os quilombolas têm acesso ao direito à informação, eles as adaptam à realidade em que vivem (MATA, 2006).

Outra questão relevante é que, nos encontros presenciais, enquanto os remanescentes de quilombo conversam, continuam realizando as atividades naturalmente, como, por exemplo, escolhendo os grãos do feijão que serão utilizados na refeição. Muitas vezes, nessas tarefas, contam com a ajuda do visitante, demonstrando que existe proximidade, envolvimento e co-participação entre eles. Nas conversas, tecem alguns comentários, inclusive sobre a macroeconomia, pois, se não plantassem o feijão, por exemplo, teriam de adquiri-lo a um preço mais elevado, sem nenhuma segurança alimentar.

Nesses encontros, a relação é horizontal, diferente das propostas verticalizadas da comunicação, ou emitidas de cima para baixo, mas, nesses encontros pode ser dizer dialógicos, os sujeitos comunicantes se relacionam de maneira que enquanto um fala, o outro escuta e vice-versa, mas sempre mediado pela palavra, como observa Freire

⁴³ A semente de pequi demora um ano para germinar. Com a técnica aprendida, os quilombolas estão conseguindo diminuir esse tempo para 45 dias.

(2006), pela palavra autêntica e certa. De forma mais concreta, a palavra é diálogo na comunicação entre os sujeitos. Por essa razão, Freire (2006, p. 115) afirma que:

[...] Só o diálogo comunica. E quando os dois pólos do diálogo se ligam assim, com amor, com esperança, com fé um no outro, se fazem críticos na busca de algo. Instala-se, então, uma relação de simpatia entre ambos. Só aí há comunicação.

Esses encontros mediados pela palavra se mantêm durante o trabalho, nas visitas às casas das famílias e nas reuniões comunitárias. Quarta-feira, por exemplo, é o dia dedicado ao Grupo de Reflexão. No início desses encontros, há uma evocação a Deus, em seguida apresenta-se o tema a ser debatido. O assunto – questão ambiental, agricultura familiar, educação, saúde – é selecionado na reunião mensal de planejamento. Com o espaço aberto à palavra, todos têm a oportunidade de se manifestar. A presença das mulheres, nesses encontros, é a maioria, muito embora quase sempre não davam suas opiniões em público, por isso os homens, às vezes, a minoria eram os que falavam e faziam os encaminhamentos.

Esses encontros mantidos pelos quilombolas lembram a proposta dos círculos de cultura iniciada por Freire (2006) na região Nordeste do Brasil. O círculo de cultura consistia em eleger um tema gerador⁴⁴ e, a partir dele, os participantes aprendiam a ler o mundo mediante a sua realidade. Essa proposta influenciou as bases da Igreja Católica, inclusive, os religiosos com essa postura de ação transformadora, foram os primeiros a contribuir com o processo de evangelização na comunidade Campina de Pedra. Daí se explica o papel que a Igreja exerceu e continua exercendo na formação social e cristã dos membros da comunidade.

Outra situação a ser considerada é a influencia dos meios de comunicação e da tecnologia na comunidade como pauta das conversas. Durante as falas, citavam exemplos de reportagens a que assistiram sobre os temas em debate, demonstrando que as fontes de informação e de comunicação são base que ajudam a fomentar os debates.

⁴⁴ Para Freire (2005, p. 114), o tema gerador “[...] é investigar, respeitamos, o pensar dos homens referido à realidade, é investigar seu atuar sobre a realidade, que é sua práxis”.

Isso fica evidente, também, quando verbalizam termos utilizados pelos personagens das telenovelas⁴⁵ ou assuntos das programações radiofônicas. Sobre isso Bordenave (2006, p. 21) afirma que essa:

[...] identificação com os personagens e suas alegrias e sofrimentos parece produzir uma sensação positiva, já que significa compartilhar os próprios problemas com alguém mais importante. O sucesso obtido pelos personagens parece cumprir a função de compensar e aliviar carências e fracassos.

Uma família quilombola mantém essa proximidade com os locutores de uma emissora radiofônica. A experiência envolve os pais e as duas filhas, sendo que a mãe e as filhas fazem uma escala durante a semana para se comunicar com os locutores da rádio comunitária instalada na comunidade quilombola do Chumbo, a maior do município. A escala prioriza as afinidades com o locutor ou a locutora e a disponibilidade de tempo de um dos membros da família. E dizem: *A gente se sente bem, enviando recado e música para as pessoas que há muito tempo que a gente não se vê ou, ao menos, para dizer que a programação do dia está ótima.* A concepção dessa família aproxima-se da proposta de comunicação apresentada por Wolton (2006, p. 28), enquanto elemento de: auto-afirmação e de relação com o outro. Para o autor, a comunicação entendido a partir dessas dimensões faz com que as pessoas aspirem à liberdade individual, possibilitando, através do celular e do rádio, por exemplo, ampliar a “presença da voz”, pois, “[...] o essencial do telefone é permitir falar de qualquer lugar em qualquer situação”.

As interações dos quilombolas da comunidade Campina de Pedra com os meios de comunicação e com as tecnologias estão contribuindo para que eles reconfigurem os espaços de comunicação na comunidade, construam as suas subjetividades, estabelecendo, assim, novos sentidos sociais e outros vínculos dentro e fora do espaço comunitário. O resultado dessas interações é constatado no cotidiano, como foi manifestado pelo quilombola Nuvem: *Aqui na comunidade já houve melhoria da renda porque antes a produção era feita manual, mais lento. E, agora os maquinários são mais rápidos, nos ajudam, e a gente produz muito mais.* A tecnologia melhora o ambiente de trabalho, auxilia na geração de renda, pois as pessoas que *não tinham*

⁴⁵ “Tá puxado”; numa referência a um dos personagens da novela *Morde e Assopra* da rede Globo. “Congela”, expressão utilizada pela atriz Christiane Torloni na novela *Fina Estampa*.

acesso a esses recursos e nem clareza das coisas (SOL), passam a compreender que podem fazer a diferença no local onde vivem, por isso dizem, com autoestima elevada: Também posso ajudar nas mudanças que estão ocorrendo.

Conforme observado, os meios de comunicação e a tecnologia possibilitam a criação de vínculos entre os membros da comunidade e a sociedade em geral e, além disso, são espaços essenciais de mudanças que ocorrem na comunidade. Esse processo de mediação não só provoca mudanças nas práticas cotidianas, mas também contribui para o fortalecimento da identidade, da afirmação, da luta e para a conquista dos direitos sociais, políticos e civis dos remanescentes de quilombo, conforme relata Nuvem: *Quando não tínhamos acesso aos meios de comunicação, a gente sofria muita pressão para não aceitar a questão racial, agora entendo que eles não queriam que a gente enxergasse outras coisas.* Esse depoimento evidencia as mudanças ocorridas a partir da instalação da energia elétrica na comunidade. Em decorrência dessa ação, os quilombolas passaram a interagir com os meios de comunicação, especialmente, com o rádio e a televisão. Aliás, Guareschi e Biz (2005, p. 44) destacam que a televisão é a nova “[...] personagem em nossas vidas e com quem nós mais estamos em contato”.

O que se nota nessa relação entre comunicação oral e os impactos dos meios de comunicação nas práticas cotidianas dos moradores da comunidade Campina de Pedra é o desejo, por um lado, de continuar tendo as possibilidades de manter as trocas sociais entre as pessoas, os encontros dialógicos, baseados nas formas tradicionais de comunicação, pois elas fortalecem o modo de falar, de pertencer, de observar. Por outro, com a instalação da energia elétrica na comunidade, os quilombolas almejavam o acesso aos meios de comunicação, que provocaram mudanças no cotidiano. Essas alterações, numa visão mais abrangente, geraram a economia do lugar próprio (CERTEAU, 1994), informações atualizadas, melhorando a divulgação dos seus acontecimentos, permitindo, com isso, melhorar as condições de vida dos quilombolas. No próximo subcapítulo apresentaremos os meios de comunicação enquanto espaços que auxiliam na conquista da cidadania através da participação dos quilombolas e da luta em prol do reconhecimento social.

4.1 Reconhecimento fortalece as lutas dos quilombolas na conquista da cidadania

O reconhecimento social e identitário dos remanescentes de quilombo do município de Poconé é resultado de um longo percurso de lutas e de táticas, no sentido empregado por Certeau (1994), astúcia e resistência criativa, visando a conquistar respeito às suas práticas cotidianas e às interações sociais. Iniciado com a luta pelo acesso e permanência na terra; mantiveram, a partir da resistência, o processo de luta contra a invasão dos fazendeiros na região, mesmo perdendo parte considerável das suas terras. A resistência foi importante, por exemplo, para preservar os recursos naturais descobertos nessas áreas, permanecer na localidade e manter a memória do grupo. Ações que deram aos quilombolas força para prosseguir com a recuperação gradual do seu território,⁴⁶ que guarda história dos antepassados, a organização comunitária, o sistema alternativo de produção, a religiosidade, as tradições, os costumes e as pluralidades de práticas cotidianas e comunicacionais.

Ressalta-se que essa luta pelo reconhecimento social e da identidade étnica foi reforçada a partir do projeto de Extensão Universitário que os professores da UNEMAT estavam desenvolvendo com as comunidades rurais negras, localizadas no município de Poconé, Mato Grosso. O intuito dos docentes era conhecer as histórias de vida dos moradores, as organizações econômicas populares, as condições sociais e as atividades desenvolvidas nas localidades, para verificar a relação dos atuais moradores com os escravos que viveram e constituíram família nessa região. De 81 comunidades rurais mapeadas pelos docentes, 33 delas foram identificadas a partir de critérios antropológicos, como comunidade negra ou popularmente conhecida na região como “comunidade de preto” ou, ainda, “comunidade do mato”.

Dentre essas comunidades, Campina de Pedra foi a primeira a acolher e incentivar a proposta dos pesquisadores. Estes realizaram vários encontros com os moradores da comunidade. Eles, além de permitir que os professores ouvissem a trajetória de luta e de vida dos moradores da Campina de Pedra, eram momentos de aprendizagem a respeito das questões étnicas, pois, antes dessas discussões, os

⁴⁶No final de 2010 foi aprovada a demarcação da terra e, desde esse período, o INCRA-MT negocia com os fazendeiros a aquisição da área. (Fonte: Incra-MT)

moradores não se viam como quilombolas. Os relatos das suas histórias puderam ser relacionados com o processo de dominação vivido pelos escravos nas fazendas e nos casarões do município de Poconé. Nesses encontros de aprendizagem entre pesquisadores e os quilombolas – pode-se dizer que são uma proposta de educação não formal – eles refletiram sobre o que é: quilombo, quilombolas, processo de reconhecimento, de regularização da terra, que tem base no artigo 68 da Constituição Federal. Como revela o quilombola Nuvem:

[...] aqui vinham os professores da Unemat querendo nos informar a respeito do reconhecimento dos quilombolas. Eles ficavam aqui na comunidade, eu, meu irmão, mamãe, dava as informações. [...] Eles mostravam como eram as comunidades quilombolas nos outros lugares. Passava as informações na televisão, só depois, o professor veio e perguntou se o povo queria resolver ser quilombola, aí o povo deu conversa que queria. Mas logo em seguida entrou o político, daqueles que não tem compromisso com o povo e disse que era besteira, que isso era tomar terra dos outros, um pouco daqui até desistiu, não quis mais, mas foram apenas quatro pessoas.

O reconhecimento dos remanescentes de quilombo, portanto, teve, como primeiro passo, a autoidentificação dos próprios moradores da comunidade, depois expressa no pedido formal, encaminhado para a Fundação Cultural Palmares, solicitando a certificação da comunidade. É preciso ressaltar que o processo de auto-identificação não foi um tema pacífico, de aceitação imediata, diante da proposta houve tensão, mesmo porque, como revela o quilombola Sol, *ficamos pensando na questão do preconceito*. Ele diz mais: *A gente ainda sofre preconceito, até pouco tempo a nossa comunidade era conhecida como comunidade de preto. As pessoas ainda não nos valorizam como pessoa*. Sobre o preconceito étnico, Sodré (1983) observa que ele já existia desde o Antigo Egito, acentuou-se, no século XVI, com o tráfico negreiro, com a exploração do trabalho escravo e ainda continua existindo nas diferenças e nas subjetividades das pessoas.

Evidentemente, podem ocorrer essas divergências entre os documentos oficiais, formalizando o reconhecimento, e as narrativas que pautam o dia a dia das pessoas. No entanto, Gohn (2008, p. 32) apresenta um olhar que liga a identidade e o reconhecimento. De acordo com ela, tem-se o início do “[...] processo de dar sentido às ações, individuais ou coletivas” dos sujeitos. Ela acrescenta, que ao fazer isso, os sujeitos:

[...] re-interpretam o significado das coisas e fatos que recebem, dão sentido às ações de que participam, e produzem novos significados, porque, embora os significados sejam conceitos, eles não são fixos nem imutáveis; não são eternos, inativos, e sim ferramentas dinâmicas que nos ajudam a decodificar o que é uma coisa (GOHN, 2008, p. 32).

Para dar sentido a esse processo, aqui estamos compreendendo o reconhecimento social como circulação de informação. Justifica-se o uso desse termo porque não se trata apenas de uma simples checagem de conhecimento sobre a realidade social de um povo. Mas informações que estão presentes num jogo de tensões, trocas e negociação. São informações a respeito das práticas cotidianas e comunicacionais dos quilombolas, sobre os problemas enfrentados no seu dia a dia. Esses problemas podem ser os discursos preconceituosos e a não obtenção de crédito agrário, porque não têm documentação da terra. O reconhecimento social como circulação de informação também vincula-se ao respeito às diferenças, fortalecendo, assim, as ações que visam às trocas, aos consensos e às transformações sociais.

O reconhecimento como circulação de informação ocorreu na comunidade. Primeiramente, o tema foi introduzido pelos pesquisadores da UNEMAT e, depois, as informações sobre as questões étnicas passaram a ser pauta nas conversas e nos diálogos mantidos pelos quilombolas. Esse debate expôs alguns fatos, por exemplo: numa família, o esposo não assumiu a condição quilombola, mas a esposa era uma das entusiastas na luta pelo reconhecimento. Ela disse: *Gosto da luta. Tudo que depender de mim participo e assino. Não quero a terra, o que quero é o nosso reconhecimento.*⁴⁷ Buscar o reconhecimento é uma luta que vai além das posses materiais e econômicas; o reconhecimento se alicerça na noção de cidadania enquanto “táticas” políticas, pois as informações sobre a realidade dos sujeitos contribuem com a transformação social. Para Cardoso de Oliveira (2006, p. 85), o reconhecimento é condição para garantir a identidade étnica e, “[...] com ela, situar essa luta no rumo da busca pela cidadania, sem ter de abdicar a própria identidade”.

A arbitrariedade não combina com a dimensão do reconhecimento, nem admite, em seus pressupostos, as estratégias de dominação, nem posturas hierárquicas que desrespeitam a identidade do outro. Por isso, a busca pelo reconhecimento é aquela que

⁴⁷Cito essa fala *in memoriam* da Sra. Paulina, ela faleceu em julho de 2011.

ajuda a eliminar as hierarquias (SOUSA SANTOS, 2007) e que valoriza a circulação de informações e o princípio da diferença. Na comunidade Campina de Pedra, nem todos pensam da mesma maneira, há divergências de opiniões sobre a proposta de mobilização em prol do reconhecimento social e identitário. Essa divergência se situa mais no campo econômico do que na dimensão étnica, porque alguns quilombolas imaginam que vão perder o controle da propriedade privada da terra. Como relata o quilombola que desistiu de continuar no movimento: *Eu sou a mesma coisa, a mesma raça, a mesma descendência, só sai da organização do movimento pelo desentendimento de ideia, [...] se ficasse a gente não seria mais dono do que suamos para conseguir.*

Respeita-se a decisão tomada. Entretanto, os demais quilombolas continuaram a luta pelo reconhecimento. Para o quilombola Nuvem, os moradores começaram a “[...] se organizar melhor. A gente discutia nas reuniões a importância do reconhecimento e, com a decisão do povo, a gente saía em busca da realização dos nossos objetivos”. Essa proatividade dos quilombolas, apesar das tensões e negociações, fomenta o convívio, pois, debatem, com clareza, as informações e tomam as decisões. Isso, porque conforme a definição conceitual de Gohn (2008, p. 32), não basta o reconhecimento externo, o mais importante é o “[...] processo interno e subjetivo”.

Apoiados nessa afirmativa de que a primeira condição é autoidentificação e aceitação, seguem-se os próximos passos. Na comunidade Campina de Pedra, por exemplo, tendo em vista o reconhecimento foram realizadas reuniões com pesquisadores e representantes do Movimento Negro. Em seguida, os quilombolas reuniram-se com as Instituições públicas, dentre elas, com os representantes da Câmara Municipal, do INCRA-MT, da FUNASA, dos Ministérios da Cultura e da Saúde. Finalizando o ciclo de encontros, o Ministério Público promoveu audiência pública para prestar os esclarecimentos sobre o processo de reconhecimento da comunidade negra.

Nessa audiência eles falaram, olhe, a comunidade pode ficar bem tranquila, ninguém vai ficar colocando vocês na área de risco ou arriscando suas vidas. As negociações são realizadas através do INCRA com os seis fazendeiros. A entidade chama os fazendeiros, e eles se acertam. (SOL)

Essas orientações foram esclarecedoras, pois alguns quilombolas que haviam desistido da luta, retornaram ao movimento e fortaleceram o posicionamento em relação

à aplicação dos direitos constitucionais em favor dos quilombolas. Mesmo assim, como afirma o quilombola Sol, *quatro pessoas desistiram de vez*. Essas desistências não tiram o mérito da mobilização em prol do reconhecimento da comunidade. Elas também serviram de reflexão sobre a identidade étnica, a busca da liberdade, da justiça e dos direitos sociais, civis e políticos. Esse posicionamento de se reunir, de se informar, de fazer circular as informações e de debater publicamente essas questões nos leva a considerar que o reconhecimento e a identidade não são receitas prontas com orientações, nem devem permanecer apenas no discurso. Eles devem ser construídos nas ações culturais da dinâmica da vida cotidiana, visto que, como observa Gohn (2008) o reconhecimento gera emancipação social e conscientização dos sujeitos.

No discurso do quilombola Chuva, ele demonstra essa tomada de consciência quando expressa que:

[...] Às vezes penso que eu também espero bastante. Sei que precisamos conquistar o nosso espaço e está existindo muitas possibilidades para a população negra. Compreendo que deveria ajudar mais e sei também que sou responsável pelo que ocorre na comunidade (CHUVA).

A tomada de consciência e a capacidade de se perceber enquanto um sujeito constituinte do processo histórico auxilia na leitura do mundo (FREIRE, 2005). Só é possível fazer essa leitura de mundo, a partir da realidade dos sujeitos e da sua participação ativa na comunidade. Compreendendo a participação, aquela que gera consciência crítica, contribuem com mudanças e com a transformação social, daí a sua importância no processo de reconhecimento, uma vez que ela não se finaliza com a primeira conquista. Ela desencadeia outras ações concretas na vida do sujeito e no convívio na comunidade, uma vez que como destaca a entrevistada Lua: *Para o negro conseguir alguma coisa, é sempre com muita luta*.

Essa percepção é atestada por moradores de todas as idades, os quais apresentam a questão do preconceito como uma das causas dessas dificuldades e distanciamentos. Aliás, vejam o que registramos no Caderno de Campo no dia 19 de julho de 2012:

Em um dia de preparação da festa de São Sebastião, estava ajudando na distribuição de biscoitos de milho destinados às crianças. Cada um recebia um saquinho plástico contendo entre cinco e seis biscoitos. O biscoito é um dos principais sabores da festa. E, como decidi fazer o registro e, para facilitar tanto a entrega quanto o registro fotográfico,

pedi que as crianças fizessem filas e permanecessem em grupo, em frente ao altar. Nisso, percebi que um menino de mais ou menos oito anos ficou sentado no colo da sua avó. Disse: ‘Vem pegar os biscoitos e tirar uma foto com os demais’. Ele respondeu: ‘Não sou negro e nem sou do sítio’. O ser negro e morar na zona rural, duplamente rejeitado, sem valor e inferiorizado, mentalidade de uma criança, mas que expressa o pensamento preconceituoso que vigora ainda hoje.

Na parte estrutural da comunidade, em 2005, começam a ocorrer algumas mudanças. Dentre elas, o reconhecimento legal da Campina de Pedra pela Fundação Cultural Palmares, certificando-a como sendo o local onde vivem os remanescentes de quilombo. Sobre esse conceito é importante fazer alguns esclarecimentos. O termo remanescente de quilombo nos incita a pensar na construção histórica da população negra, as suas heranças, os seus legados e as suas lutas coletivas em prol da liberdade da população.

O conceito remanescente de quilombo surge no cenário brasileiro após amplo debate com os militantes negros e com a sociedade. De acordo com Leite (2000), a discussão começou a ocorrer a partir de 1994, após implantação de um Grupo de Trabalho para lidar com as questões sobre comunidades negras rurais. O grupo encarregou-se de elaborar um conceito e divulgou um documento, no qual se procurou:

[...] desfazer os equívocos referentes à suposta condição remanescente, ao afirmar que contemporaneamente, portanto, o termo não se referia a resíduos arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Tratava-se de desfazer a ideia de isolamento e de população homogênea (LEITE, 2000, p. 341).

Nesse debate, o termo conceitual de remanescentes de quilombos, segundo Leite (2000), envolve diversos interesses. Alguns geram divergências de opinião, por exemplo, a propriedade da terra. E outros contribuem para consolidar as reparações em torno dos direitos à terra, à moradia, à saúde, à justiça social, atendo-se assim, aos processos de marginalização dos quilombolas. Chagas (2001) expõe, em seus estudos, que, nessa arena em torno da noção de remanescente de quilombo, é possível apontar problemas de interpretação do conceito remanescentes quilombolas porque, de acordo com ela, a política de reconhecimento dos remanescentes de quilombo não pode adotar uma experiência fundiária e servir de parâmetro às demais comunidades negras.

Esse entendimento ocorre segundo Chagas (2001, p. 3), porque a Constituição Federal de 1988, apesar de ter dado passos significativos no que se refere à garantia de

direitos, ela expressa “[...] um caráter genérico às categorias jurídicas a respeito das terras quilombolas”. Vejamos o que está contido no Artigo nº 68 da CF:

Art 68. Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

No decreto 4.887, de 20/11/2003, que regulamenta o artigo constitucional nº 68, a definição de comunidades remanescentes de quilombo é atestada conforme a auto-identificação da própria comunidade, entendendo que as comunidades quilombolas são grupos étnico-raciais, com critérios de autoatribuição ligados à sua origem, trajetória de vida, de luta, dotados de relações territoriais específicas e vinculados à ancestralidade negra que se relaciona com a resistência, a memória e a opressão histórica sofrida por essa população. Arruti (1998) revela que, após dez anos da aprovação da Constituição, houve aumento considerável de comunidades de remanescentes já que, segundo ele, essas comunidades começaram a recuperar a memória e os laços históricos com o passado. Entretanto, o autor contesta esses números elevados, ao dizer que nem todas as comunidades remanescentes são oriundas de quilombos. Ele se baseia na amplitude do Art. 68 para confirmar sua hipótese de que muitos grupos sociais se aproveitam dessa abertura da Lei para pleitear a titulação da terra.

Quanto à definição conceitual de comunidade remanescente, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), constituída por historiadores, juristas e antropólogos, atuou ativamente no debate e considerou importante mecanismo de pressão popular as mobilizações da população e dos próprios quilombolas na busca por direitos legais e pelo reconhecimento da identidade étnica. No debate, predominou a valorização do contexto histórico-cultural e de resistência das comunidades quilombolas. Os desdobramentos dessas reflexões são os argumentos de diversos pesquisadores, dentre eles, Leite (2000), com o qual compartilhamos o conceito adotado neste estudo. Para Leite (2000, p. 343), as comunidades remanescentes de quilombo são aquelas que “[...] reivindicam o direito à permanência e ao reconhecimento legal de posse das terras ocupadas e cultivadas para moradia e sustento, bem como o livre exercício de suas práticas, crenças e valores considerados em sua especificidade”. E, mais, de acordo com a autora, “[...] são formas de organização, de luta, de espaço conquistado e mantido através de gerações”. Nessa perspectiva, a Comunidade Campina de Pedra mantém

essas características de organização social própria: nos costumes, na tradição, na ampla rede social construída, no uso da terra de forma coletiva e nas contribuições com o desenvolvimento local.

Essas questões sobre o reconhecimento dos remanescentes de quilombo foram amplamente discutidas na comunidade e, de acordo o líder comunitário Sol: *Foi o primeiro passo para a tomada de consciência da nossa identidade. Passamos a falar da identidade para reforçar, e não diminuir.* Houve debate a respeito do assunto, internamente, também com os militantes negros e com as instituições públicas. Essa postura pedagógica de aprender juntos, valorizando as suas histórias, suas raízes, favoreceram as discussões. Também houve confrontações de ideias, ocorreram posicionamentos divergentes, mas é essa a dimensão do reconhecimento, ou seja, permitir que haja circulação da informação e amplo debate democrático, buscando atingir o consenso. E os quilombolas comentam: *Nós não tínhamos acesso e nem clareza dessas coisas. Agora sabemos quem somos.* Isto é, passaram a ter maior entendimento do que é ser um remanescente de quilombo nos dias atuais.

Como podemos observar, o reconhecimento da comunidade é o marco de um processo de tomada de consciência crítica sobre a sua condição e, também, o início das reivindicações. Antes dessas mobilizações, os quilombolas já apontavam as suas reais necessidades, especialmente, aquelas que são de interesse da coletividade. Com a palavra o quilombola Nuvem:

Enfrentamos muitas dificuldades por falta d'água. A água era difícil principalmente no período da seca. Como na comunidade não tinha poço, corremos atrás e fomos à Prefeitura. Eles mandavam um poceiro, vinha procurando água, perfurava o poço num lugar, dava na laje, em outro lugar dava na laje também. Nesse tempo, não tinha esse negócio de poço artesiano. Agora tudo mudou, o poço artesiano foi perfurado, e todas as famílias recebem água em casa. Estamos correndo atrás de outros benefícios para a comunidade.

Quanto a essas reivindicações, destaca-se a luta dos quilombolas para conseguir a instalação da energia elétrica. Ela foi o vetor fundamental que contribuiu com o processo de desenvolvimento socioeconômico e cultural das famílias.

[...] a energia foi em primeiro lugar na comunidade, depois que chegou a energia, as coisas melhoraram muito mais, o primeiro começo foi quando chegou a energia, a gente tinha poço manual, puxava água no balde. Com a energia colocamos uma bombinha (AR).

A luta pela instalação da energia elétrica na comunidade Campina de Pedra passou a ser necessária, inclusive, como forma de manter as pessoas na localidade, como relata o quilombola Vento: *Muitas famílias se mudaram porque ninguém queria mais ficar passando por sérias dificuldades com a falta de energia elétrica.* Essa luta empreendida pelos remanescentes de quilombo gerou conquistas, pois atualmente todas as residências possuem energia elétrica. Pode-se dizer que a energia elétrica além de contribuir com a permanência das pessoas no local ela também possibilita o acesso dos quilombolas aos bens de consumo. Com ela, adquirem utensílios domésticos, equipamentos eletrônicos que ajudam a elevar a produção, além, é claro, dos aparelhos de: rádio, televisão, computador, DvD e telefone. Ou seja, os quilombolas passaram a consumir e a ter infraestrutura básica, melhorando, assim, as suas condições de vida.

Essas conquistas são resultados das reivindicações dos quilombolas. Esse processo reivindicatório contribuiu para inserir novos produtos no interior e fora das residências. Isto é, o processo de instalação da energia elétrica trouxe maior comodidade aos quilombolas. Essa comodidade se manifesta também na leveza das expressões físicas. Isso, porque, antes da energia elétrica na comunidade, de acordo os depoimentos, havia elevado esforço físico. Os quilombolas tinham de pegar água na cacimba⁴⁸, lavar roupa no riacho, cortar as lascas de madeira no mato, trazer até a casa para disponibilizá-las aos preparativos das refeições, transportar os mantimentos da roça até as residências. O somatório desses esforços resulta na fragilidade da saúde, principalmente, as fortes dores na coluna, pressão alta por conta do calor intenso e, conseqüentemente, o envelhecimento precoce.

O acesso aos direitos básicos, resultado da luta pelo reconhecimento social, é um passo em busca da conquista da cidadania. Compreendendo-a como um processo dinâmico, de incomodação, que foi sendo desenvolvido, a partir do engajamento e da

⁴⁸ Local onde está localizada a mina d'água. A cacimba, poço de aproximadamente dois metros de profundidade, jamais seca, por isso, os quilombolas utilizam essa água para o consumo e os preparativos das refeições.

participação dos sujeitos no espaço comunitário, concordamos com Mata (2006), quando afirma que a cidadania se integra às ações concretas dos sujeitos.

Com a cidadania construída a partir das demandas concretas, ela é valorizada como um movimento ininterrupto das ações que, ao obter resultados, no caso, o reconhecimento social, dirigem-se a outras lutas que compõem o cenário de transformação social que diz respeito às melhorias das condições de trabalho e de vida das pessoas, conforme se verifica nas narrativas dos quilombolas, quando perguntados se apoiam as lutas em prol do reconhecimento da comunidade: *Gosto da luta, sim. Pra mim foi um grande apoio que eu senti. Eu tinha esse 'engenhinho'⁴⁹ que era manual, já temos o elétrico e daqui mais uns dias pode ser um grupo maior, né, e deve vir mais recursos pra gente trabalhar melhor*, ressalta o quilombola Vento.

Para subsidiarem essas lutas e serem capazes de pleitear recursos junto aos órgãos de fomento, eles tiveram de criar uma organização sem fins lucrativos, denominada Associação dos Remanescentes de Quilombo de Campina de Pedra. Com o CNPJ da Instituição em mãos, a primeira atividade pública e política foi o pleito do reconhecimento. Depois disso, já elaboraram, pleitearam e tiveram projetos aprovados para a construção de banheiros nas residências.

Corremos atrás, conseguimos os recursos, mas quem gerencia é o município. Aí complica porque fazem o que querem. Somos fiscais, mas é difícil fiscalizar sem estrutura e nem conhecimento. Quando os agentes do Governo Federal me ligam, fico sabendo o que realmente está acontecendo e vou atrás, por exemplo, se eles falam que liberaram o dinheiro, vou atrás para providenciar a aplicação do recurso na comunidade (SOL).

O depoimento do quilombola pode ser encarado como uma crítica ao discurso oficial: de que somos fiscalizadores dos recursos públicos, mas, na prática, não são dadas as condições para efetivar o acompanhamento dos recursos públicos. Por isso, eles aguardam as informações para, depois, agir. Isso não significa comodismo. É cautela. Se não obtiverem as informações corretas, para, a partir delas, solicitar os esclarecimentos, tal atitude pode afetar e constranger a ação (CHAUÍ, 1986), mas, esse é o processo de construção da cidadania. De fato, é o que ocorreu com o quilombola

⁴⁹ O Engenho que, antes, era movido por tração animal (eles denominam de engenhinho) passou a ser movido por energia elétrica. A unidade transforma cana em seus derivados: açúcar, melado, rapadura e aguardente.

Sol: *Chegamos lá os gestores municipais diz tanta coisa, mas não aparece nem com o projeto, nem com a obra e, muito menos, com o recurso.*

Essas ações reivindicatórias dos quilombolas se fortalecem com a tomada de consciência crítica. A conscientização do processo gera compromissos éticos e requer, de igual modo, aplicabilidade correta dos recursos públicos. Como alerta o quilombola Sol: *Não aceitamos que a governança desvie o nosso recurso. Já sofremos demais, não podemos passar por mais esse desgosto.* Esse fazer o cidadão “sofrer demais” é típico das estratégias políticas autoritárias, visões clientelistas que dominaram o cenário político no País por muitos anos. Essas ações políticas que visam aos próprios interesses não coadunam com as “táticas” políticas que são negociadas, debatidas e que representam o interesse do coletivo, pois os sujeitos que pensam as “táticas” políticas visando ao coletivo têm postura diferente, como ressalta Sol: *Queremos que a comunidade cresça e se desenvolva. Não pode pensar só em um, por isso, ao invés de ter dois engenhos na comunidade, vamos unir e trabalhar junto.*

A partir do comentário do quilombola, vale observar o alerta de Gohn (2008). Para essa autora, a maioria das lutas dos grupos sociais surge a partir das suas próprias especificidades, isto é, os quilombolas lutaram pelo reconhecimento, pela instalação de energia elétrica, por moradia, pela construção de banheiros e estão lutando pela construção da fábrica de rapadura; enfim, não são projetos de sociedade (GOHN, 2008), mas são “táticas” políticas, que agem “[...] lance por lance”, como afirma Certeau (1994, p. 94), buscando resolver os problemas enfrentados pela comunidade Campina de Pedra. Quando a comunidade debate, decide e assume que são essas as demandas a serem solucionadas, *o grupo trabalha junto, um ajudando o outro*, como destaca Sol. Na visão da teoria social, essas lutas passam a ser de domínio coletivo. Sobre essas ações coletivas o quilombola Sol afirma:

[...] a luta é o principal da comunidade [...] através de minha participação e a participação da comunidade é que a gente está realizando o sonho da comunidade, através de pesquisa, porque às vezes o governo está lá em Brasília e não sabe que a pessoa precisa de uma moradia, que a pessoa precisa tomar uma água tratada, então através das pesquisas que hoje a comunidade vem se desenvolvendo. [...] Estamos lutando por aquilo que precisamos e não o que nos colocam para fazer.

É preciso ressaltar que a força das “táticas” políticas e a luta por melhores condições de vida ganharam mais dinamicidade com a interação dos quilombolas com os meios de comunicação e com as tecnologias. Os quilombolas da comunidade Campina de Pedra entraram em contato com as experiências bem sucedidas de outras comunidades; passaram a visitar as rádios comunitárias para falar das mobilizações em prol do reconhecimento da identidade quilombola e articularam, num trabalho de rede, com diversas lideranças das demais comunidades quilombolas, as pautas conjuntas de mobilizações e reivindicações.

O reconhecimento social justifica-se, também, pela luta em prol do direito à vida digna. Por isso, concordamos com Gohn (2008). Para ela, o reconhecimento passa pela efetivação de todos os direitos. Nessa proposta, o reconhecimento social está intimamente ligado a conquista da cidadania. A partir dele, há uma redefinição dos espaços sociais e de luta em favor da transformação social dos sujeitos. Além disso, o reconhecimento social aciona o direito à memória, fortalece a identidade, as práticas cotidianas (CERTEAU, 1994), e valoriza as tradições, os costumes, as crenças, os valores e a cultura local do grupo. Assim, compreende-se a cultura nos pressupostos elencados por Geertz (1978) como uma teia de significados tecidos pelos próprios sujeitos. Para ele, esses significados emergem da própria realidade e tornam a cultura “[...] não um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base de sua especificidade” (GEERTZ, 1978, p. 33). Nesse sentido, a luta pelo reconhecimento dos quilombolas é fundamental, visto que não é um ato de ornamentação, mas de aprendizagem e de circulação de conhecimento, mesmo que essa prática seja ignorada pelas pessoas que não compartilham desses conhecimentos (GEERTZ, 1978). Sobre isso, o quilombola Sol relata que muitos os acusam de *que lutamos pelo reconhecimento e assumimos a nossa identidade somente para receber os benefícios do governo*.

Nesse debate, discutimos, sobretudo, que o reconhecimento social como circulação de informações na comunidade Campina de Pedra possibilitou que os sujeitos assumissem a sua condição étnica, e essa autoidentificação garantiu avanços interna e externamente. Os avanços internos referem-se, especialmente, aos diálogos, à tomada de consciência crítica, à valorização da sua história, do seu passado, da sua memória, a qual ajuda a fortalecer a identidade, as tradições, os costumes, as práticas

cotidianas e a cultura local. Verificam-se os avanços externos a partir da certificação e do reconhecimento público da comunidade enquanto remanescente de quilombo. Essas questões são mecanismos de luta que auxiliam na conquista da cidadania, tema que será exemplificado no próximo subcapítulo. Nele, debateremos a dinamicidade da cultura e da comunicação enquanto espaços fomentadores de práticas cidadãs.

4.2 As articulações entre cultura local e cidadania: as mediações das práticas comunicativas na comunidade quilombola

Apresentamos, até aqui que as práticas cotidianas dos quilombolas: caminhar, trabalhar, rezar, conversar, habitar, consumir, sendo que algumas delas, foram alteradas, em parte, após a instalação da energia elétrica e das suas interações com os meios de comunicação social e com as tecnologias. Essa experiência incorpora a prática cotidiana de assistir à televisão, resultando numa significativa produção de sentido (GARCÍA-CANCLINI, 2007) verificada, especialmente, nas trocas sociais, nos rituais e no dizer a palavra. A comunicação enquanto produtora de sentido orienta o modo de vida e o comportamento humano (GEERTZ, 1978). O ser humano, como afirma Geertz (2008, p. 33), precisa “[...] de fontes simbólicas para encontrar seu apoio no mundo”. Essas fontes simbólicas, dentre elas, as linguagens, têm potencial para criar mecanismos de valorização da cultura local.

O entendimento de cultura local não pode ser visto pelo viés normativo, que diz respeito a uma concepção mecânica, privada e estagnada das coisas, mas deve ser compreendido como processo de ações públicas produzidas pelos membros que vivem numa comunidade (GEERTZ, 1978). De acordo com Laraia (2006), a cultura local opera num ritmo mais lento e, às vezes, é quase imperceptível ao observador, mas ela existe. Nesse sentido, algumas pessoas, sobretudo, a elite consideram as ações locais como inferiores e sem valor simbólico. Mas essa visão não corresponde à realidade dos remanescentes de quilombo. A cultura local e as práticas cotidianas e comunicacionais, aqui definidas como comunicação dialógica, abrangem: gestualidades, danças, ritos, músicas, crenças dos quilombolas da comunidade Campina de Pedra, sendo tais práticas diversificadas, plurais e ricas de significados.

A relação entre práticas cotidianas e comunicacionais ocorre a partir da valorização e do reconhecimento das tradições, do modo de vida, dos costumes, como

elementos essenciais para manter a resistência do grupo. Por isso, levamos em consideração a crítica formulada por Sousa Santos (2007). De acordo com ele, ainda hoje temos sérias dificuldades de reconhecer as experiências locais, suas diferenças e os sujeitos que preservam a cultura local como nossos iguais. Algumas pessoas fazem questão de manter distância dessas realidades. Para superar esse pensamento hierarquizado em relação à cultura, Sousa Santos (2007) sugere ampliar e melhorar as nossas lentes de observação, para enxergar as pluralidades de práticas culturais e a diversidade de costumes como essenciais aos seres humanos, incluindo as práticas cotidianas ditas periféricas. Assim, reconheceremos, com respeito, as diferenças e as mudanças culturais a partir do que o autor denomina de sociologia das ausências.

A sociologia das ausências reconhece a dinamicidade da cultura existente no interior das sociedades menos complexas, por exemplo, numa comunidade quilombola onde vivem vinte e seis famílias. Mas essas experiências culturais não devem ser descartadas. Nem se desconsidera as suas práticas cotidianas e comunicacionais, ao contrário, o papel da sociedade é a de incluir o que está sendo produzido por esses sujeitos, mesmo que essas práticas sejam invisíveis para a realidade hegemônica. Como menciona Sol: *Estamos lutando pelos nossos objetivos, mas sempre vem aqui pessoas que não tem compromisso com a gente e tenta fazer o que eles querem e não o que a gente deseja*. A tentativa de dizer o que é melhor para o outro, desconsiderando a cultura local, os seus conhecimentos é resquício desse pensamento que inferioriza o outro como garantia de conservação do *status quo*.

Vale mencionar um fato ocorrido na comunidade que retrata essa situação. O pesquisador acompanhou, em julho, período de inverno, o repasse que o Governo Federal fez de cobertores, filtros e outros utensílios para as comunidades quilombolas do município de Poconé, mas esse repasse gerou mal-estar entre as famílias porque não era aquilo que eles estavam esperando, nem precisando. Conforme registro do Caderno de Campo (25/07/2012):

O Governo Federal acaba de enviar para a comunidade Campina de Pedra um caminhão contendo cobertores e filtros para serem distribuídos entre as famílias das 33 comunidades quilombolas, mas elas questionam: 'eles estão lá em cima e não sabe o que a gente quer e nem precisa'. Nesse calor, nem se usa cobertor. E eles dizem: 'nós queremos oportunidade e espaço para trabalhar'. Porque, para eles, a renda gerada com o próprio suor pode adquirir os produtos que eles realmente necessitam.

Esse fato demonstra o que afirma Sousa Santos (2007, p. 8): “[...] cada realidade cultural e social tem sua lógica interna” e é importante reconhecer essas lógicas enquanto elementos produtores de sentido que fortalecem as práticas cotidianas e comunicacionais e também auxiliam nas transformações pelas quais, nesse caso em específico, passam os sujeitos da comunidade Campina de Pedra. As transformações são resultados das experiências cotidianas, das interações com a mídia, incluindo suas relações com outras culturas. Sobre isso, são expressivas as palavras do quilombola Nuvem:

O prefeito do município é da direita e contra a classe trabalhadora, mas não deveria interessar o lado partidário, o que interessa é que a classe política deve estar voltada para o social. Se não faz por nós é porque falta entender a política social. O momento em que eles entenderem a política social voltada à classe trabalhadora, as coisas melhoram.

Pode-se dizer que essa consciência crítica foi sendo construída ao longo de uma trajetória formativa em busca de projetos coletivos, fazendo frente, especialmente, às estratégias oficiais de marginalização. Essa formação é resultado dos contatos com os movimentos sociais, com as instituições públicas, com as lideranças religiosas ligadas às CEBs, que assumiram a função de organizar a sociedade civil e de ser meio de constituição do povo como sujeito histórico. Desse conjunto de fatores é que podemos dizer que o ser humano é um ser inacabado (FREIRE, 2005) e, segundo Geertz (1978, p. 33), “[...] com habilidade permanente de aprender”. Isso, porque, em todos esses encontros, em diferentes espaços culturais e comunicacionais, foram socializadas diversas aprendizagens, gerando muitos conhecimentos transformadores ou, na expressão de Freire (2005) e Gohn (2008), conhecimento que aponta para outras possibilidades de relações sociais.

Essas aprendizagens contribuíram para o fortalecimento da história do grupo, da organização própria da comunidade e das manifestações da cultura local. Os quilombolas da comunidade Campina de Pedra expressam a cultura local de diferentes formas: na preservação das crenças, das devoções religiosas, da linguagem popular, das danças, das músicas, da gastronomia. Entre as práticas da cultura local, a “festa de santo” merece destaque, pois, mesmo sendo um evento esporádico, gera ações

cotidianas, especialmente, quando os devotos cuidam, durante o ano, da engorda do porco, da galinha, animais que são ofertados aos festeiros.

A festa é celebrada em julho de cada ano, mas, para a realização desse evento, os quilombolas envolvem-se intensamente com as suas atividades, que requerem pois requer planejamento e organização. Eles contam com a ajuda dos moradores locais e de outras pessoas das comunidades vizinhas; além disso, as pessoas que moram nos centros urbanos, as quais têm algum grau de parentesco, também, colaboram na preparação e na divulgação do evento, lembrando que na maioria das vezes, essa divulgação ainda é realizada individualmente, uma espécie de convite oral, demonstrando, nesse processo, a importância da comunicação face a face. Recentemente, os quilombolas adotaram nova tática: o convite impresso contendo informações gerais sobre a festa para serem lidos ao final das reuniões, dos encontros de reflexões e dos cultos dominicais.

Além de divulgar o evento é preciso, segundo o comentário deles, *pôr a mão na massa*. Para executar as tarefas, eles se dividem em grupos, conforme a habilidade de cada um. Por exemplo, o grupo responsável pela decoração do ambiente e do altar do santo chega, na sexta-feira, munido de cola, fios, tesouras, papéis de diversas cores, panos brancos e verdes, além das folhas de bacuri⁵⁰, planta típica da região. Logo de manhã, já se percebe a mudança. As pessoas põem em prática as técnicas artísticas que aprenderam na escola e também, o passo a passo dos trabalhos em arte de papéis apresentado nos programas de televisão. Cada um usa a criatividade para enfeitar o salão e o altar do santo, dando harmonia visual ao local. A **Figura 13** apresenta o altar de São Sebastião.

⁵⁰ É uma planta com muitas folhagens. As folhas eram utilizadas pelos quilombolas para cobrir as casas. Nas festas, elas são colocadas numa parede próxima ao altar do santo como proteção contra o vento, de forma que elas evitam que as velas que iluminam o altar se apaguem durante as orações.



Põem-se, no altar, as imagens dos santos, a coroa, as bandeiras, as velas, os terços, os fogos de artifício, entre outros enfeites. Eles são utilizados pelos devotos durante a procissão. Percebe que ao lado do altar, há uma viola de cocho⁵¹. Fica disponível aos cantadores de cururu⁵², pois são eles que organizam, através do canto, a procissão. Permanece, também, durante o período da festa, aos pés do altar, garrafas de licores, de cachaça e de vinhos. De acordo com os devotos, essas bebidas *servem para alegrar o ambiente*. Além do enfeite do altar, o grupo responsável pela decoração organiza o salão de dança, enfeita o mastro de bambu, que mede aproximadamente 5 metros. O mastro enfeitado recebe, na noite da festa, a imagem do santo, as flores, os ramos e a coroa e a partir do momento que a imagem do santo estiver no alto, numa demonstração de boas vindas aos devotos, iniciam-se os ritos festivos.

Outra equipe que ajuda no processo de organizar a festa são os tiradores de fubá de milho. Nove dias antes da festa, a equipe deixa cerca de 60 quilos de milho de molho n'água. Em dois dias consecutivos, as pessoas trocam as águas do produto, até garantir

⁵¹ Instrumento musical confeccionado pelos próprios quilombolas. As madeiras utilizadas para confecção da viola de cocho são: mangueira, ximbuva e Figueira. Para as cordas da viola, antes utilizavam tripa de macaco ou ouriço, mas atualmente usam linha de pesca.

⁵² Na sua grande maioria, os homens, com suas violas de cocho e os ganzás, garantem a cantoria e a dança para os santos homenageados, a procissão e o levantamento do mastro com a bandeira do santo.

o seu amolecimento. Pronto para o milho ser transformado em fubá, a equipe se reúne, numa residência que tem pilão⁵³ e mão de pilão, utensílios utilizados pelos quilombolas para tirar casca de arroz, por exemplo. A festeira esclarece: *A gente soca o milho até ficar bem fino. Quando conseguimos coar numa peneira bem rala, esse é o ponto para fazer a massa do biscoito.* Após esse processo, a equipe se reúne novamente, na sexta-feira, no local da festa, para amassar, enrolar e assar o biscoito. Nesse dia, o trabalho comunitário é intensificado, gerando um fluxo comunicativo entre os membros das equipes. Esse trabalho se realiza da seguinte maneira: enquanto duas mulheres amassam os biscoitos, o maior número de pessoas enrola os biscoitos que, após essa tarefa, ficam disponíveis aos assadores. Por conta da elevada temperatura no fogão de *tacuru*⁵⁴, os homens são os responsáveis por esse serviço. Para aproveitar bem os recursos materiais, no caso, o fogão aceso, outras equipes, do pão e do bolo de arroz⁵⁵, por exemplo, também aproveitam esse momento para executar suas funções.

Outra atividade que mobiliza diversas pessoas são os preparos das refeições⁵⁶: almoço e jantar, de sexta-feira a domingo, além da tradicional feijoada na segunda-feira. Vale dizer que em todas essas atividades, há envolvimento e colaboração de diversas pessoas, mobilizando os membros da comunidade e formando o trabalho em equipe. Ressalta-se, ainda, que as diversas atividades em que se envolvem na festa mobilizam diversos núcleos familiares. Uma família fica responsável pela coleta da mandioca; outra, pela confecção de doces, de modo que, aos poucos, em forma de doação e agradecimento às graças recebidas, os produtos vão sendo ofertados ao santo padroeiro. Fica expressa nos rostos das pessoas a alegria, conforme o quilombola declara: *Pelo bom ano que vivemos.* Além da solidariedade, da cooperação, da partilha e demonstração de união entre os membros da comunidade. Por isso, o devoto constata que: *Se não tivesse colaboração da comunidade não conseguiria fazer a festa.*

A festa de santo, promovida pelos remanescentes de quilombo, é o evento que por um lado traduz a religiosidade e, por outro, desperta os valores humanos: a

⁵³ Talhado de madeira, com perfuração redonda ao meio. Tem várias finalidades, limpar arroz, amassar carne para fazer paçoca de carne seca, diversos tipos de fubás: milho, mandioca, arroz; mas para isso deve possuir o mão de pilão, peça talhada também da madeira.

⁵⁴ É um fogão de lenha tendo, como base, pedras e rebocado de barro. Para assar os biscoitos, eles aquecem o fogão com brasas e quando percebem a elevada temperatura, retiram as brasas e põem as travessas de biscoitos, pães e bolo de arroz.

⁵⁵ São servidos sempre nos café da manhã, eles denominam esse momento de quebra-torto.

⁵⁶ Os alimentos são oferecidos gratuitamente aos festeiros.

cooperação, a solidariedade e a partilha. Eles são reforçados pela forte lembrança do passado que têm impacto no presente. Isso ocorre quando eles afirmam: *Essa tradição foi passada de pai para filho*, isto é, ensinam e aprendem as práticas da cultura local. Para Chauí (1986), o passado que se une ao presente é a essência da cultura, uma vez que, a lembrança ajuda a preservar o passado. De modo mais direto, Geertz (1978, p. 37) afirma que “[...] homens sem cultura seriam monstruosidades incontroláveis, com muito poucos instintos úteis, menos sentimentos reconhecíveis e nenhum intelecto”. Ou seja, dependemos de fontes culturais para transmitir: conhecimento, crença, costume, tradições e valores.

Pode-se dizer que a festa realizada pelos quilombolas se renova, principalmente, através das trocas sociais entre as pessoas que participam do ritual. Isso, porque os quilombolas criam um ambiente comunitário no qual um ajuda o outro, e todos se esforçam em prol do coletivo, da afirmação da identidade e da manutenção da tradição, que pode ser vista como uma prática não só comunicacional, por uni-los entre si e promover as interações aproximadas, a comunicação-verbal e não-verbal, mas também como uma cultura de resistência, pois a matriz das tradições herdadas pelos antepassados não é abandonada. Conforme Ortiz (2006, p. 33) a festa pode promover “[...] um padrão cultural sem com isso implicar na padronização” das pessoas, uma vez que ela abarca a temporalidade, o espaço e o momento histórico.

A realização do evento tradicional é a marca da resistência cultural, visto que mantém, no interior da comunidade, sua própria cultura, mesmo que incorporem alguns elementos da cultura externa, mas não se rendem a todas as influências sociotécnicas. Essa apropriação da cultura externa, García-Canclini (2008, p. XXIX) denomina de hibridação, que significa mistura intercultural “[...] não só as combinações de elementos étnicos e religiosos, mas também a de produtos das tecnologias avançadas e processos sociais modernos e pós-modernos”.

Nessa perspectiva, Cardoso de Oliveira (2006, p. 36), trabalhando com os povos indígenas, identificou que é possível manter a tradição e “[...] a identidade étnica mesmo quando o processo de aculturação em que as *etnias* estão inseridas tenha alcançado graus altíssimos de mudança cultural”. Observação é válida para os quilombolas, pois,

[...] em todo lugar a tradição, estava acabando entendeu? E com isso, se você, por exemplo, resolve que não vai fazer a festa, isso já vai bem dizer acabando. Aí a gente gosta e tem muita devoção pelo santo, então vamos continuar. Com isso, a tradição em vez de acabar, vai só fortalecendo (VENTO).

Portanto, a “festa de santo” não está imune as mudanças externas (FANTIN, 1998), as misturas interculturais provocadas pelos meios de comunicação (GARCÍA-CANCLINI, 2008), a festa está em construção, por isso pode, a cada ano, incorporar novos elementos de outras tradições culturais. Os quilombolas lembram que antes a “festa do santo” era *celebrada no dia, mas agora não tem como fazer no dia do santo*; por isso, optam pela realização do evento no sábado mais próximo, permitindo a participação dos moradores da própria comunidade e, também, das pessoas que trabalham fora.

Outro elemento importante da cultura local quilombola se refere aos costumes e às práticas de cura que, no passado, antes da instalação da energia elétrica, da presença dos meios de comunicação e do acesso a outras tecnologias, eram bastante difundidas na comunidade. Assim relata a quilombola Ar: *Tive treze filhos, todos em casa e cuidando com chá caseiro e com benzeção*. Ou seja, as práticas de curas são baseadas no conhecimento das rezas e no uso das plantas medicinais, que, em diversos casos, ocorre antes do tratamento com a medicina tradicional.

A parteira da comunidade relata que recebeu os ensinamentos *dos mais velhos*. Pessoas com mais experiências, através da comunicação dialogada, transmitiam a técnica, ensinavam diversos tipos de chás e o modo de cicatrização do umbigo dos recém-nascidos. A parteira, em suas narrativas, disse que usava uma quantidade mínima do pó da casinha dos marimbondos para ajudar no processo de cicatrização.

[...] agora a pessoa que tem uma criança, vai pro hospital e a enfermeira não deixa usar essa técnica [...] pra fazer só se a enfermeira não vê. Não deixa curar o umbigo com o que sabemos e com os remédios do mato. Tá ficando muito diferente agora. Aí que fica a criança toda vida pra cair o umbigo agora, antes não demorava, de 3 dias já tava caindo, 3 dias curava bem direitinho. Muita gente hoje não acredita mais, como essa comadre que trabalha no posto de saúde, não adianta nem falá, não acredita, por que fala no barro de marimondo diz que vai dá tétano. Não deixam de jeito nenhum, eu falava, se fosse dá tétano, o mundo inteiro não existia.

Esses que tá vindo do hospital tá dando muito mais problema (Parteira da comunidade).

Outra tradição cultural na comunidade é a benzeção. A benzeadeira da comunidade disse que os “mais antigos” lhe passaram a oração, e ela descobriu que tinha o dom da cura, quando passou por uma experiência de enfermidade:

[...] numa tarde saí pra cortá lenha. Assim que comecei a bater o machado, senti esse negócio aqui na banda de dentro do meu pé. Vi que era o bichinho⁵⁷, peguei a sacola, o machado, caça daqui, dali, até achar o bichinho, fui lutando até matar e voltei pra casa. Aguentei chegar só na porta do terreiro da casa da dona que benze. Ela me mandou entrá e já foi me benzendo e me dando remédio.

Com esse episódio, depois de curada, ela quis aprender a oração para ajudar as pessoas enfermas da comunidade. Solicitou a oração da idosa e recebeu o papel escrito que continha também os nomes das folhas, cascas e raízes, indicando a utilidade de cada um dos remédios fitoterápicos. Percebe-se que a transmissão dessa tradição cultural ocorre quando o benzedor atinge a velhice: *Ela me entregou um papel escrito com a oração.*

Tinha remédio que eu podia pegar pra fazer, ensinar quem vinha trazer criança pra benzê, aí eu ensinava. E, desde que participei a benzê, as pessoas ficavam atrás de mim. Arruinô uma criança, vinha aqui. Olhe, aqui já chegou criança desmaiada, mas com a oração e o remédio melhoraram.

As palavras da oração devem ser pronunciadas, de acordo com a quilombola: *Apenas quando houver necessidade*, pois, caso sejam ditas a esmo: *ela não faz efeito*. Também compõe o processo de cura, de acordo com a benzeadeira, o uso adequado das plantas medicinais. As mais utilizadas são: fedegoso, folha de laranjeira, angélica, malva, arnica, entre tantas outras. Vale ressaltar que, nesse processo, a oralidade é fundamental porque, além de diagnosticar, deve-se ensinar o uso correto das folhas, das sementes e das raízes. A benzeadeira explica o passo a passo de como se deve preparar o remédio, além dos cuidados com os possíveis efeitos colaterais. Ela age como

⁵⁷ Quando a cobra morde a pessoa, os quilombolas evitam dizer que o nome da cobra, dizem: “o bichinho me pegou”. Acreditam que, ao falar o nome o veneno age com mais intensidade no corpo da pessoa.

educadora, porque também incentiva as pessoas, dependendo do caso, a procurar um posto de saúde para continuar o tratamento.

Nesse sentido, não se pensa a benzeção isoladamente, mas antes de procurar os recursos da medicina tradicional, deve-se *fechar o corpo*. Porque, por exemplo, o peito aberto e o quebrante estão ligados ao sangue ruim, e quem causa esse mal são pessoas distantes socialmente, que não têm vínculo de parentesco: *É gente mais longinho*. Por isso, o ato de benzer tem ritual próprio. Não se pode benzer o *peito aberto* a qualquer hora, apenas durante a luz do sol, como revela a quilombola, *é mais recomendado até ao meio-dia*. Do mesmo modo, ocorre com o quebrante. Não se pode realizar o ritual à noite, pois o *quebrante é causado pelo mau olhado de alguém que tem sangue ruim*. Por isso, o sangue é um importante elemento para os quilombolas, tanto para compreender o ocorrido quanto para manipular os processos de enfermidade. Nesse caso, o sangue classifica as pessoas: boas ou ruins e, também, tem a capacidade de identificar o estado de saúde ou doença de cada uma.

Além da benzeção e dos usos das plantas medicinais, outra prática expressiva da cultura local é a dança do siriri⁵⁸. O siriri é uma mistura de dança indígena e negra na qual duas pessoas dão o ritmo acelerado batendo no “mocho de couro” ou bruaca⁵⁹. As batidas se sintonizam com a melodia que uma dupla de cantores entoia. Os dançarinos gingham o corpo e respondem animadamente ao que os músicos estão cantando. Por exemplo, os músicos cantam *não vai aí*, os dançarinos respondem *que escorrega e cai*. Assim, constrói-se a letra numa sintonia entre músicos e dançarinos.

Na dança, o uso da linguagem corporal, associada à música dos tambores, mantém a alegria, a autoestima, a unidade e, para alguns casais, pode ser o momento de emitir sutilmente o charme e a tentativa de conquista; além, é claro, de revelar as habilidades de cada um dos participantes. A dança é dinâmica e interativa, existe uma grande interação entre quem canta e toca e os dançarinos, pois são eles que respondem às estrofes das músicas. Como as letras das músicas são de improviso, eles permanecem o tempo todo atentos à evolução do enredo e à alegria manifestada pelas gestualidades.

⁵⁸Não há consenso sobre a origem do vocábulo e da dança, mas é fato que as pessoas a consideram como importante momento de encontro e de alegria nas festas da comunidade.

⁵⁹O mocho, também denominado pelos quilombolas de bruaca, é um banco de percussão revestido de couro de boi ou o couro de boi enrolado num latão de 20 litros. Quando os tocadores batem com as baquetas de galho de goiabeira, emitem o som que dá o ritmo à dança do siriri.

Na dança do siriri, é perceptível a diferença entre o estilo de dançar dos adultos e o das novas gerações. Os adultos valorizam a corporeidade, isto é, o corpo é a expressão da comunicação, inclusive, entendem que esse momento, além de despertar alegria, sensualidade é também um momento de lazer e de respeito à tradição cultural. A dança, para os adultos, é o momento em que comunicam as suas reivindicações através da música: *A ema não pode voar, porque atira nela*, demonstrando a preocupação com a extinção de uma das aves da região.

A dança do siriri, preservado na comunidade Campina de Pedra, tem sido bastante divulgada na região. Com a divulgação, os quilombolas recebem diversos convites para se apresentarem nos eventos de órgãos públicos no município e em outras administrações do interior do estado. É nesses espaços que os quilombolas encontram alicerces para reforçarem, através da dança, as suas lutas históricas em prol da conquista da cidadania. Essa visibilidade só foi possível por conta dos meios de comunicação, como recorda o quilombola Sol: *A emissora veio aqui nos filmou e, depois que passamos na televisão, começamos a receber convite para ir apresentar o siriri fora daqui, ou eles vêm aqui pra nos conhecer.*

Além disso, conseguem apoios importantes para ajudar a preservar essa cultura, uma vez que ampliam suas redes de contatos externas. Atualmente, os quilombolas se preocupam com o cultivo da dança e com a valorização dos músicos que tocam o “mocho de couro” e cantam. Por isso, eles incentivam as crianças que têm habilidade para a arte e a música a apreenderem os toques, já que, na comunidade, existem apenas duas duplas que tocam e cantam. Considerando que é uma atividade que exige esforço físico da dupla, eles normalmente mantêm o ritmo entre 15 e 20 minutos, ou seja, se for uma festa somente de cururu e siriri, as pessoas não aguentariam manter o ritmo durante toda a noite, a menos que tivessem outros pares de tocadores.

Entretanto, não basta querer, tem de ser afinado para cantar e ter ritmo para tocar os mochos de couro. Como não houve, por muito tempo, incentivo à aprendizagem da dança, ela, aos poucos, foi sendo substituída pelos ritmos regionais como o rasqueado e o lambadão cuiabano, além, é claro, das músicas eletrônicas.

[...] a cultura depende muito da persistência, tem que persistir, persistir, persistir no que é nossa cultura [...] a nossa cultura hoje está sendo debatida muito [...] nós estamos perdendo a nossa cultura

por intermédio do lambadão, do vanerão e de outros tipo de cultura, porque eles, persistem muito mais do que nós, e aí faz nós perder a nossa, que é a cultura do siriri, do cururu, a dança do São Gonçalo e várias outras forma que nós usava de antigamente (NUVEM).

É possível perceber que a dança do siriri, praticada na comunidade e apreciada pela população poconeana, passou a ser valorizada pelos quilombolas e, também, pela população mato-grossense. Segundo o quilombola Sol:

[...] a gente está ensinando eles a dançar pra não perder o valor da cultura, e isso tava esquecido e hoje não, estamos reivindicando a nossa cultura [...] as comunidades quilombolas todas têm a sua cultura, só que existia abandonado, era esquecido, e hoje a gente tá fazendo a nossa reivindicação e tá voltando a valorizar a nossa cultura.

Para consolidar essa prática na comunidade, os adultos ensinam os toques dos tambores às crianças que demonstram aptidão à música e valorizam o modo de cada um se manifestar no momento da dança. Os resultados dessas aprendizagens são as apresentações do grupo nas demais comunidades, conforme mostra a **figura 14**.



Grupo de dança do Siriri

Para Grando (2007), a valorização dessa tradição cultural pode ser considerada uma “tática” contra o que Freire (2005) denominou de invasão cultural, exercida por

uma elite que considera as ações culturais das classes populares como inferiores, sem valor e sem estética, o que representa pouco ao conhecimento. Martín-Barbero (2006) entende, também, que a alternativa é pelo viés da valorização “[...] há quem suspeite dessa valorização” (p. 287), essa suspeita só tem fundamento quando “[...] se faz cultura enquanto não se pode fazer política”. Mas, para Martín-Barbero (2006, p. 287) tem uma diferença que merece destaque é que a valorização da tradição e da cultura ajuda a formar sujeitos conscientes, cidadãos atuantes e, também:

[...] novas formas de rebeldia e resistência. Reconceitualização da cultura que nos confronta com essa experiência cultural que é a popular, em sua existência múltipla e ativa não apenas na memória do passado, mas também na conflitividade e na criatividade atual. Pensar os processos de comunicação nesse sentido, a partir da cultura, significa deixar de pensá-los a partir de disciplinas e dos meios.

Ao aproximar a dança, nesse caso, a comunicação corporal com a tradição ligada aos seus antepassados e com a memória do grupo é como se os remanescentes de quilombo se preparassem para revelar a sua própria história, transmitindo, com alegria, os movimentos do corpo e anunciando que essa é uma “[...] ação cultural para a liberdade” (FREIRE, 2005, p. 60). Através dessa prática comunicacional, os quilombolas resistem às estratégias de invasão cultural (FREIRE, 2005). Com isso, experimentam, na sutileza dos gestos, a liberdade, a união entre os sujeitos, a força da resistência e as trocas sociais. A preservação da dança na comunidade tem função libertadora, já que eles mantêm uma prática cultural, mesmo diante das misturas culturais – hibridação – (GARCÍA-CANCLINI, 2008), apresentadas pelos meios de comunicação de massa, principalmente as produções com a intencionalidade de manter o *status quo* e não permitir que as pessoas sejam sujeitos das suas próprias criações.

O siriri é uma manifestação cultural que possibilita a cada pessoa expressar a sua criatividade no movimento do corpo. São práticas comunicacionais de pertencimento da cultura local, em que se valoriza a história, o cotidiano e as experiências de vida em comunidade, constituindo-se numa força contra as estratégias de produção hegemônica (PAIVA, 2007) e solidificando o movimento corporal como ato de comunicação, de integração social na comunidade e de aprendizagens. Por isso, eles afirmam que:

[...] o siriri e o cururu é uma tradição que vem dos antigos, [...] não foi feito hoje, o cururu e o siriri é passado de pai pra filho. Essa nossa tradição é a nossa alegria e o divertimento que é muito respeitado entre nós (SOL).

A dança exige muito esforço físico, porque o movimento corporal é intenso. O siriri pode ser dançado de duas formas: em roda ou em duas fileiras e, ao fundo, os tocadores do instrumento denominado por eles de mocho ou bruaca, como pode ser observado na **figura 15**.



Dançarinos e tocadores do Siriri

De um lado, ficam os homens e, do outro, as mulheres. Dá-se o início da dança com um dos homens aproximando-se de uma das mulheres. Aproxima-se, faz a reverência, inclinando levemente o corpo para frente e retirando o chapéu da cabeça, em um ato que parece “pedir permissão” à dama para o início da dança. Após esse encontro, de forma alternada, as pessoas aceleram os passos, o gingado e cantam alegremente a canção que dá ritmo à dança.

Na dança, o uso da linguagem corporal e a expressividade dos gestos vinculam-se à comunicação primária (BAITELLO, 2000), pois, de acordo com Baitello (2000, p. 2), “[...] cada gesto diz o que diz porque é resultante de uma história, de interações e de

interferências”. O corpo, associado ao som dos tambores, comunica alegria, gera auto-estima, unidade entre o grupo e mantém as tradições na comunidade. O uso da linguagem corporal também revela habilidades. Por exemplo: quem toca os “mochos de couro” demonstra a sua aptidão para a música, pois, além de tocar, cria a letra da música. Na dança do siriri, duas pessoas compõem espontaneamente a letra musical que é cantada durante a dança, e a melodia vai se adaptando às sonoridades do ambiente. Esses sons são emitidos pelos cantores e pelos tocadores do “mocho de couro”, da viola de cocho e outros instrumentos. Por isso, existe uma grande interação, por meio da música, entre os cantores, tocadores e os dançarinos, porque são os dançarinos que respondem às estrofes musicais e por não conhecerem previamente essas letras, ficam sempre atentos à evolução do enredo.

Durante a evolução da dança, é perceptível a diferença entre o estilo de dançar dos adultos e o da juventude - os gingados dos jovens são misturas entre a cultura afro e o que eles assimilam das influências dos meios de comunicação; já o ritmo dos adultos é mais compassado. Mesmo com essas diferenças, a comunicação corporal expressa como afirma Davis (1979, p. 48) “[...] a marca da cultura e funciona como assinatura pessoal”.

Quanto à dança do “siriri” como sendo a marca da cultura quilombola, pode-se dizer que a mensagem transmitida através do “siriri” é a resistência, a valorização da memória e do pertencimento ao lugar. Essa valorização é comunicada tanto para o interior da comunidade quanto para a sociedade em geral. Mas, nem por isso, ela deixa de ter também outras funcionalidades. Por exemplo, a quilombola compreende esse momento como um espaço para exercer atividades físicas e conquistar qualidade de vida, como relatou uma dançarina durante o ensaio: *Aqui na comunidade não tem espaço para fazer exercício físico, então, aproveito este momento para manter a nossa cultura, fazer exercício, encontrar com as pessoas e estar bem comigo mesma.* Para outra quilombola, a dança: *ajuda a esquecer dos problemas.*

Para Berge (1986, p. 26), o corpo age conforme as emoções pessoais. E, através da dança, “[...] conhecemos o nosso corpo, aprenderemos a amar-nos de forma que estaremos prontos para competir com as diferenças que a sociedade traz”. Esse potencial comunicativo da dança revela que essa manifestação cultural, além de suprir a

carência do lazer na comunidade, gera vínculos e ajuda na formação da própria identidade.

Dessa forma, a dança e a música são formas coletivas de expressão da cultura, dos saberes locais e da memória coletiva dos quilombolas. Ao aproximar o ritual da dança da memória, os remanescentes de quilombo revelam: conhecimentos, valores, costumes, saberes e experiências sobre o mundo. Ou seja, a dança e a música como prática comunicativa possibilitam fortalecer a sua própria história, anunciando, por meio dos gestos e sonoridades, as lutas e conquistas e, denunciando, também, as dificuldades que vivenciam no dia a dia. Denunciam, ainda, as estratégias de imposição e de dominação, pois, a dança tem a função “tática” de reivindicar os próprios espaços e não permitir que as estratégias hegemônicas apresentadas pelos meios de comunicação de massa, principalmente, as produções pensadas e criadas para manter o *status quo*, tenham o total predomínio na vida comunitária.

Para preservar essa tradição do “siriri” e do “cururu”, os remanescentes de quilombo estimulam as gerações mais jovens a aprender essa prática cultural. As crianças são incentivadas a aprender a dançar e a cantar. Esses ensinamentos ocorrem de diferentes formas. Aprendem a manusear os instrumentos musicais, tais como: a viola de cocho, o ganzá e o mocho, bem como, ensaiam os gingados. Para isso, criaram um grupo de dança na comunidade, com a finalidade de valorizar e manter essa cultura local.

O grupo de siriri foi criado para ajudar a preservar a nossa tradição cultural. E, hoje já conseguimos divulgar a nossa cultura em diversos lugares do nosso estado, isso nos deixa bastante confiante, porque estamos dando oportunidade para o nosso pessoal conhecer outras culturas e eles nos conhecerem também (SOL).

O grupo de dança passou a realizar diversas apresentações culturais a convite das autoridades do município e, também, de outras cidades do estado de Mato Grosso. Com isso, a comunidade passou a ter visibilidade social e comunicar as suas ações fora da comunidade. Essa visibilidade desperta interesse da população mato-grossense, porque querem conhecer o modo de vida e as organizações sociais internas dos

quilombolas da comunidade Campina de Pedra, o que contribui para preservar a cultura e fortalecer a identidade étnica. Conforme constata o líder comunitário,

[...] depois que a gente passou a trabalhar a volta da nossa cultura, cada pessoa que faz sua pesquisa, primeira coisa que ele procura é o grupo de dança, a valorização da cultura, aí a gente começa a contar. Aquela imagem que a gente fez com a TV Record, a gente sentiu firmeza, porque o Brasil inteiro conheceu como é nossa cultura, como está sendo a valorização dela, como era antes e como é hoje. Quando a pessoa vai se mostrando, vai chamando muita atenção do País, as coisas vão acontecendo, por que as coisas não acontecem do dia pra noite (SOL).

Compreender a dança como um potencial de comunicação é estar ciente de que essa prática cultural, manifestada em um contexto social como é o caso de Campina de Pedra, serve como mediação entre os membros da comunidade e as produções simbólicas introduzidas no interior da comunidade. Para Hall (2006, p. 338), “[...] embora permaneça periférica, nunca foi um espaço tão produtivo quanto é agora, e isso não é simplesmente uma abertura, dentro dos espaços dominantes, à ocupação dos de fora”. A potencialidade da dança é resultado de esforços e de “táticas” dos sujeitos marginalizados e oprimidos que buscam o reconhecimento. Conforme Martín-Barbero (2006, p. 262) “[...] o reconhecimento desse conhecimento é o surgimento de uma nova sensibilidade”. Isso, porque, ao reconhecerem as suas práticas culturais contribuem com o fortalecimento da identidade e com as lutas em prol da conquista de direitos.

Nessa perspectiva, Hall (2006, p. 340) afirma que as lutas são construídas a partir “[...] das experiências, dos prazeres, das memórias e das tradições do povo. Elas têm ligações com as esperanças e aspirações locais, tragédias e cenários locais que são práticas e experiências cotidianas de pessoas comuns”. A festa, a religiosidade, a dança, a música, como práticas comunicativas, são elementos que possibilitam manifestar as experiências cotidianas da cultura e das tradições locais (GRANDO, 2007). As práticas cotidianas e culturais fazem a diferença na comunidade, mas elas também sofrem interferências dos meios de comunicação. Sobre isso o quilombola Sol diz: *Os meios de comunicação não vão mudar a nossa identidade, ela pode incentivar a gente porque sabemos o que queremos.*

A relação entre as práticas da cultura local e os meios de comunicação gera novos posicionamentos dos quilombolas: o de interferir e cobrar as decisões externas.

Eles, por exemplo, estão enfrentando dificuldades, principalmente, quanto à aplicação dos recursos, oriundos do Governo Federal para a conclusão das construções dos banheiros. Os quilombolas não têm controle do repasse, porque, primeiro, é disponibilizado aos gestores municipais e só depois, conforme o planejamento das secretarias municipais, ocorre a aplicação das verbas públicas. Diante disso, a liderança se manifesta:

[...] o nosso povo ainda não entende uma política social. Quando chego num órgão público reivindicando nossos direitos, a gente enfrenta muitas dificuldades e desconfianças nesses lugares. Por exemplo, aqui no município enfrentamos preconceito muito grande. Eles não entendem o que é uma política social. Através dela podemos desenvolver nossa comunidade. O município recebe recursos porque tem quilombolas, ribeirinhos, tradicionais. Mas o problema é que esses recursos chegam para nos beneficiar, os políticos aproveitam para se promover ou até desviar (SOL).

Mesmo diante dessas situações, os quilombolas mantêm a força histórica (FREIRE, 2006), lutam pelo reconhecimento do grupo e participam ativamente para acessar os direitos formais (MATA, 2006), aqueles assegurados juridicamente e, aos poucos, estão conquistando também o direito de dizer a sua palavra (FREIRE, 2006), ampliando, assim, a presença da voz (WOLTON, 2006), a preservação dos costumes, das tradições, da religiosidade, da dança, da oralidade, das lembranças do passado. As narrativas dos quilombolas mostram que a luta pelos direitos não se esgota no acesso formal, os direitos são importantes, mas buscam as lacunas (MATA, 2010) para, através delas, gerar transformação social.

Nesse contexto de luta por cidadania, o acesso à comunicação é percebido como uma das possibilidades de valorizar a cultura local, pois,

[...] outras culturas são boas [...] mas precisamos saber que aquilo que é a nossa raiz é aqui, nossa fé é aqui, nascemos e fomos criados aqui. [...] através da participação vamos poder dizer pra essa criançada, essa juventude o quanto é importante conhecer as raízes, sentir na pele que é bom, eu sou da comunidade rural, eu canto, eu danço cururu, siriri, é porque eu gosto, por que é minha raiz, está no meu sangue, isso precisa ser passado (VENTO).

Interligada à intenção de assegurar os costumes, valores e tradições, inscreve-se a utilização das tecnologias de comunicação, como a televisão, o celular, o rádio e a internet, as quais contribuem para a interação com outros repertórios culturais (BONIN, 2005). Esses recursos tecnológicos, disponíveis na comunidade, favorecem a comunicação dos quilombolas, como comenta Sol: *Quando nós tínhamos que comunicar, muitas vezes era por uma carta, um recado, agora eu pego um cartão telefônico e falo com qualquer pessoa.*

Verifica-se que a presença dos meios de comunicação na comunidade torna os remanescentes de quilombo empoderados e, mais, sujeitos das suas próprias decisões. Isso, porque, eles passaram a estabelecer contato direto com pessoas de diferentes locais, num fluxo mais contínuo. Tal fato não significa que, com o acesso à informação e à comunicação eles estão desconsiderando as suas singularidades, pelo contrário, há quem não dispense as interações pessoais: *Todos os dias vou pelo menos quatro vezes na casa da minha mãe.*⁶⁰ A ação ritualizada do quilombola é atestada por uma moradora: *Todos os dias ele faz esse caminho*⁶¹. Ou seja, as pessoas reconhecem as potencialidades, as facilidades dos meios de comunicação, querem estar inseridas, mas também desejam preservar as práticas cotidianas que mantêm a resistência do grupo e o fortalecimento da identidade étnica.

O que se nota, neste debate, a partir das narrativas dos quilombolas, é que a cultura local enquanto teia de significado (GEERTZ, 1978) tem potencial para manter a resistência, valorizar as tradições, a memória e impulsionar as lutas em prol da conquista da cidadania. Com isso, as práticas cotidianas mantidas pelos quilombolas geram estruturas emancipatórias e de transformação. Entretanto, essas práticas não estão imunes às misturas culturais – hibridação – (GARCÍA-CANCLINI, 2008), por conta do acesso dos quilombolas às fontes de informação. Destaca-se que esse acesso também dá visibilidade ao grupo – através da veiculação da matéria sobre a comunidade na emissora de televisão – e possibilita capacitá-los a reivindicar direitos. No próximo subcapítulo, apresentaremos a democratização do acesso aos meios de comunicação como elemento fundamental na conquista desses direitos.

⁶⁰*In memoriam* do filho mais velho da quilombola Ar que faleceu em março de 2012. Ele me disse certa ocasião: “A comunidade te acolhe e o nosso coração está aberto ao seu trabalho”.

⁶¹ Esposa do quilombola Nuvem.

4.3 Expectativa de futuro dos remanescentes de quilombo sobre a democratização do acesso aos meios de comunicação

Vimos, até aqui, que a conquista da cidadania dos quilombolas é perpassada pela mediação das práticas comunicativas. Além disso, para a efetivação das práticas cidadãs, é necessário que os sujeitos participem das lutas, e é esse engajamento social que possibilita as pessoas dizer a palavra, manifestar-se no espaço comunitário e reivindicar soluções às demandas de interesse da comunidade.

Entre os quilombolas há um entendimento geral de que o acesso às fontes de informações garante novas ações ao grupo, como o conhecimento das técnicas de germinação das sementes para o cultivo de plantas nativas, o aperfeiçoamento dos recursos naturais que permitir qualidade na produção, o fortalecimento do espaço organizacional na comunidade, com a criação de uma Associação para pleitear o reconhecimento social junto às instituições públicas e reivindicar recursos para atender as necessidades locais: abastecimento de água, construção de casas e banheiros. Conforme ressalta Coutinho (2002, p. 17), “[...] uma coisa é negociar individualmente, pouco se consegue e a outra coisa é negociar coletivamente”, nesse caso, as conquistas tende a ser atendidas mais rapidamente.

A negociação individual foi reconhecida pelos quilombolas como ineficiente, tanto é que no início da mobilização para criar o estatuto da Associação, alguns não se motivaram a participar, porque *estávamos cansados de lutar e não ter resultados*, como lembra o quilombola Sol. De acordo com ele,

[...] muitos falavam é bobagem, isso não leva a nada, mas o resultado está aqui, na nossa frente, energia elétrica em todas as casas, celular, televisão, geladeira, ventilador, máquina para ajudar na fábrica de rapadura, poço artesiano com água encanada em todas as residências, casas de alvenaria, por isso, a nossa luta não é bobagem. Cada avanço que ocorre na comunidade, eu me sinto feliz e motivado para continuar a luta.

Destaca-se, nessa narrativa, que a participação constitui num importante mecanismo de conquistas coletivas. E cada conquista motiva-os a continuar aspirando

outros espaços, garantindo principalmente *as necessidades básicas* – termo usado pelos entrevistados – que inclui melhoria na escola, no transporte, na saúde, acesso à internet na comunidade e aos espaços de lazer. Ou seja, as conquistas geram novas articulações e perspectivas, visando, no futuro, a melhorar as condições de vida dos moradores.

Uma das expectativas em relação ao futuro dos quilombolas refere-se ao desenvolvimento local. Nesse nível, não está em jogo apenas a construção da fábrica de rapadura que busca aumentar a produtividade, unir as famílias quilombolas em um mesmo ambiente de trabalho, mas a possibilidade de investimento a médio e longo prazo no acesso a fontes de comunicação como forma de manter, especialmente, os jovens na comunidade. Esse investimento também ajudará a superar a privação da palavra, da comunicação, e obter informações para garantir o reconhecimento das vontades e das suas necessidades (TELLES, 2006). Desse modo, a expectativa de futuro dos quilombolas pode ser compreendida como conquistas da cidadania e processo de democratização da comunicação – a democracia, neste estudo, é compreendida como escolha ética para as pessoas e a serviço delas (FREIRE, 2005) – como práticas fomentadoras de espaços democráticos na comunidade. Como afirma Telles (2006, p. 131):

[...] é através das práticas de cidadania que se faz a passagem da natureza para a cultura, tirando o outro do indiferenciado e inominado, elaborando sua identidade, construindo o seu lugar de pertencimento e integrando-o por inteiro nesse espaço em que a experiência do mundo se faz com história.

Os quilombolas associam as suas expectativas de futuro, também, à interação com os meios de comunicação e com as tecnologias que estão disponíveis na comunidade. Esses instrumentos tecnológicos os ajudam a modificar a comunicação na comunidade que, antes, girava em torno de comunicados presenciais ou através de cartas, bilhetes e notícias radiofônicas e, agora, com o acesso cada vez mais intenso aos meios de comunicação, adquirem condições de se comunicar para além do espaço comunitário. Nos discursos dos remanescentes de quilombo, esclarecem que devem apropriar-se dos meios de comunicação para obter informações que reforcem os seus argumentos em favor de uma determinada demanda, por exemplo, cursos de qualificação e aquisição de computadores para o uso dos moradores.

Os remanescentes de quilombo querem aprender a usar a ferramenta, mas avaliam, como destaca Chuva: *Precisamos de computadores, com internet*. A disponibilidade da internet na comunidade significa expandir as possibilidades para se aprofundarem os temas estudados em sala de aula, divulgar, através de *blogs*, por exemplo, as manifestações culturais desenvolvidas na comunidade. As informações socializadas permitem dar visibilidade ao trabalho produtivo como o beneficiamento dos derivados da cana-de-açúcar – rapadura, melado, aguardente – garantindo espaço de atuação aos jovens que desejam permanecer na comunidade, desde que haja *trabalho menos pesado*. Por sua vez, as lideranças debatem sobre essas situações como afirma a quilombola Lua: “[...] *pensamos tanto no nosso futuro e também no futuro das demais gerações que vai viver aqui*”. Pensar no futuro significa estar ciente da importância da comunicação na vida das pessoas como possibilidade de se informar, de aprender, de conviver e de enfrentar os desafios que surgem.

Para enfrentar esses desafios, prolongam, por exemplo, a participação direta na coleta de assinaturas dos moradores da região, visando a reivindicar a instalação de uma torre de celular e conexão de internet via satélite na comunidade. Conforme Peruzzo (1998), caso essa participação não seja potencializada, ela é simplesmente uma participação formal ou ornamental. Pois, a participação dos sujeitos deve ajudar a transformar a realidade social. Nesse sentido, a participação confronta-se com os diferentes interesses e emerge como possibilidade de ampliar os mecanismos de acesso democrático aos bens materiais e simbólicos. Demo (2001, p. 2) nos alerta que a “[...] participação que dá certo, traz problemas”. Os problemas são gerados porque, de acordo com o autor, “[...] não se ocupa espaço sem tirá-lo de alguém”.

Diante desse pensamento, a participação se une às expectativas de democratização da comunicação almejadas pelos quilombolas por conta das suas lutas para conquistar o acesso aos meios e expandir as “táticas” de atuação. Como relembra o quilombola Nuvem:

[...] você vê aqui nessa região, nos anos 80, só tinha dois carros. Esses proprietários que levavam aqueles doentes bem ruim na cidade. Era muita dificuldade porque as estradas eram precárias e agora temos mais facilidade, mas sabemos que temos condições de ter mais, basta a gente lutar e contar também com a mudança de visão dos políticos que devem fazer mais pelo povo.

Percebe-se que a participação brota das necessidades concretas dos sujeitos e, a partir delas, buscam as alternativas para equacioná-las. Nesse caso, as fontes de comunicação, acessíveis aos quilombolas auxiliaram na sua formação crítica e os ajudaram a questionar as estratégias de poder que não permitem, por exemplo, investir recursos para a conexão de internet via satélite. Como constata a liderança: *O recurso chega para esse fim e eles não aplicam*. Diante desse fato, exigem que o poder, os espaços de decisões e as produções simbólicas sejam socializados entre as pessoas (COUTINHO, 2002). Desse modo, os próprios sujeitos, frente ao rol do conhecimento adquirido, percebem e agem para que os investimentos sejam aplicados, pois, de acordo com eles, *fazemos isso porque estamos tendo mais informações. Agora, tem tudo para ficar melhor a comunidade*.

Nessa perspectiva, as informações vinculam-se à ideia de influenciar as decisões, especialmente, no que diz respeito à aplicação dos recursos públicos e, além de fazer as cobranças, definem o que querem conquistar, a mais evidente nas respostas dos entrevistados é o acesso à internet. Verifica-se que as informações rompem com os clientelismos, com as doações de informações e com os silenciamentos, estratégias amplamente difundidas e solidificadas na estrutura de poder do nosso país. Ao romper com essas formas de domesticações (FREIRE, 2006), difundem-se as “táticas” que garantem a cultura democrática (DAGNINO, 1994), permitindo ampliar os direitos dos cidadãos, como expressa o quilombola Vento: “[...] *enxada é do tempo da escravidão, agora queremos usar as tecnologias*”.

Os quilombolas desejam utilizar as tecnologias para aprimorar os canais de comunicação, melhorar a divulgação do trabalho produtivo, socializar a história do grupo e contribuir para a permanência das pessoas na localidade, bem como ampliar os resultados dos trabalhos produtivos e a geração de renda a partir da produção da rapadura, açúcar mascavo e melado. Os quilombolas desejam adquirir os modernos equipamentos com o propósito de efetivar tal proposta. A instalação desses equipamentos necessita da ampliação das instalações existentes para, ao invés de haver dois engenhos na comunidade, ficar apenas um, mas que sejam otimizados os recursos e o tempo de trabalho, a fim de aumentar a produtividade.

Para esse empreendimento, pensa-se estabelecer parcerias com órgãos públicos para disponibilizarem sinal de internet. Assim, poderão divulgar o trabalho produtivo no ambiente digital, além de abrir espaço aos jovens para exercerem as atividades de criação nessa ferramenta de comunicação. Os jovens são os que mais têm esperança de que esse projeto dê prosseguimento, porque eles avaliam que a internet está num ritmo acelerado de expansão de sua penetrabilidade⁶² nas residências dos brasileiros e não querem ficar de fora desse avanço. Motivados com a possibilidade de acesso, desejam receber o sinal de internet para divulgar as ações da comunidade, realizar pesquisas, contatos e ampliar o conhecimento.

Vale ressaltar que os jovens que estudam no colégio estadual, localizado no posto 120, na Rodovia 070, têm acesso à internet. Conforme um deles comenta:

[...] não vivo mais sem internet. Já concluí o ensino médio e uma vez por semana vou à cidade porque quero ter acesso. Não vejo a hora de sair essa fábrica aqui ou uma torre com acesso a 3G para usufruir melhor dessa tecnologia (TERRA).

O jovem não fica apenas à espera, quer utilizar o recurso tecnológico agora, porque entende que “[...] a informação nunca é dado natural, é uma construção” (WOLTON, 2006, p. 86). Para otimizar o uso da internet na escola, os estudantes estão adquirindo aparelhos de *notebook*, porque captam o sinal *wireless*, por isso, a cada dia recebo convites de amizade no *facebook*. Outra realidade vivenciada pelos jovens especialmente àqueles que já concluíram o ensino médio. Para acessar a internet uma vez por semana tem que ir ao centro urbano. Para isso, paga-se passagem de ida e volta, almoço, tempo na *lanhouse*, ou seja, o acesso à plataforma digital fica bastante dispendioso. Faz esse esforço porque diz: *Não consigo viver sem internet*. Os jovens avaliam ainda que: *não adianta ter computador e não ter internet*. Talvez seja essa uma das justificativas de os dois computadores da comunidade, doados pela Fundação Cultural Palmares em 2009, ainda estarem desativados.

Essa expectativa dos quilombolas de terem acesso à internet e usufruírem dos avanços tecnológicos insere-se no desejo de mudanças. Entretanto, alguns deles, especialmente os adultos, sabem que a ferramenta existe e é importante, mas querem

⁶² Castro e Melo (2012) apresentam os dados, ressaltando que os números de residências brasileiras com acesso à internet aumentou de 8,6% em 2000 para 27,40% em 2009.

manter as tradições e os costumes do passado. Os adultos estão percebendo a importância, porque veem os personagens das telenovelas manuseando o computador e, com isso, falam sobre internet, e-mail, redes sociais. Esses comentários feitos nas telenovelas ajudam a introduzir novos repertórios culturais (BONIN, 2005) na prática cotidiana dos quilombolas. Por exemplo, com relação ao vídeo que o pesquisador editou sobre a comunidade, com alguns depoimentos das pessoas, após a veiculação na comunidade, eles perguntavam: *vai deixar na internet, depois passa o link*.

Os quilombolas mantêm a expectativa de terem acesso às inovações e às novidades possibilitadas por esses recursos tecnológicos. Ela se acentua ainda mais, quando os apresentadores dos telejornais disponibilizam os endereços eletrônicos, anunciando, caso se deseje ver mais sobre a notícia, deve ser acessado o endereço na internet. Os âncoras dos telejornais, às vezes, mencionam: a reportagem está disponível na íntegra no site. Esses comunicados fazem com que os quilombolas deem importância ao assunto e ressaltem que, muitas vezes, gostariam de continuar vendo a notícia divulgada, mas são impossibilitados de realizar tal procedimento.

O que se percebe é que a comunicação cria vínculo. Conforme afirma Druetta (2009, p. 57), é preciso reconhecer a comunicação “[...] como um vínculo entre sujeitos e comunidade”. Nesse caso, ela se apresenta como espaço privilegiado no cotidiano dos sujeitos, produzindo sonhos, alicerçando os argumentos para lutarem pelo acesso ao espaço democrático. Entretanto, os quilombolas que ainda não têm acesso contínuo à internet, avaliam que, por um lado, a ausência da internet afasta a possibilidade de ampliar o conhecimento e, por outro, gera curiosidades, principalmente nos adultos que ainda não tiveram contato com essa ferramenta tecnológica. Quanto a isso, eles compreendem que não podem ficar aguardando, nas suas palavras, *a boa vontade das autoridades*. Reivindicam a instalação da internet aos administradores municipais e querem fazer o pleito com base no Programa Brasil Quilombola, que tem, entre suas ações a disponibilidade de expansão da internet às comunidades quilombolas. Os quilombolas sabem que, se não houver mobilização social, pouco se avança, como alerta Sol: *Vai ser igual à energia elétrica, que demorou mais de uma década para a sua totalização nas nossas residências*.

Diante dessa mobilização social, os quilombolas mantêm a expectativa em relação à democratização do acesso à comunicação. Esperam, ainda, que esses acessos sejam contínuos e de qualidade. Destaca-se, também, que o direito à comunicação integra as demais expectativas dos quilombolas: direito à terra, à moradia, à educação pública de qualidade, ao trabalho, ao transporte, a saúde.

[...] as pessoas que moram aqui na comunidade deve continuar lutando, mostrar para as demais pessoas que vale a pena lutar e não queremos somente terra, a gente também quer melhorar o transporte, a saúde, a educação. Aqui também falta internet, aí sim, os mais novos teriam mais condições de estar mais perto da gente (CHUVA).

Espera-se que, ao efetivar-se o acesso à internet, eles tenham a possibilidade de trocar informações e divulgar as ações do grupo, suas histórias e memórias, dando visibilidade às lutas e às práticas culturais do grupo. O depoimento da quilombola Chuva esclarece que a democratização da comunicação é um sonho. Esse sonho, no entendimento de Mata (2006), significa o ideal de cidadania, que deve ser conquistado neste tempo histórico, aqui e agora. Deve-se usufruir dessa realidade hoje e não ficar esperando alguém ou um iluminado depositar esses conhecimentos (FREIRE, 2005) como sendo um favor, e não um direito do cidadão. Aliás, Wolton (2006, p. 72), ao tratar da revolução da comunicação, tece críticas à elite, por tirar “[...] proveito de certas dimensões da comunicação, mas sem nunca relacioná-las com uma reflexão sobre a sociedade, as elites fizeram uso delas como de uma ferramenta suplementar”.

Compreende-se que a democratização da comunicação é fundamental para se exercer a cidadania, porque ela abre novas possibilidades de luta em prol dos direitos sociais, civis e políticos, que se opõem evidentemente aos interesses das classes dominantes. Reivindicar o direito a democratização da comunicação não pode ser entendido apenas para o entretenimento, e essa democratização não se reduz ao passatempo. Valorizam-se, nesse processo, as interações com outras fontes de informações, tecnologias que ajudam a solidificar a luta pelos direitos. Nas palavras de Chauí (2006, p. 138):

[...] se realiza como direito de todos os cidadãos, direito ao qual a divisão social das classes ou a luta de classes possam manifestar-se e ser trabalhadas porque os cidadãos se diferenciam, entram em conflito, comunicam e trocam suas experiências.

A democratização da comunicação está intimamente ligada à conquista da cidadania, visto que ela pode ajudar a manter a resistência do grupo, a memória, a história, bem como ajudar a estruturar as mobilizações sociais, auxiliar no fortalecimento dos vínculos e dos sujeitos, que, além de usufruir desses espaços, podem vivenciar a transformação social. É urgente que ocorra o processo de democratização da comunicação, uma vez que os cidadãos desejam ter amplo acesso. E isso vai ao encontro das palavras do quilombola Sol: *A comunicação ajuda a manter viva a comunidade*. É por isso que deve estar assentada nos três eixos básicos de cidadania propostos por Varela (2005): participação, autonomia, crítica e/ou criação.

Essas bases da cidadania preparam os sujeitos para enfrentar os conflitos de interesses e os desafios existentes na comunidade. Para Rubim (2003) a conquista da cidadania está relacionada com a redução das desigualdades sociais, o que implica mudanças nas forças políticas e nas formas de concentração de poder na sociedade. Sendo assim, deve haver esforço da sociedade civil organizada tanto para acompanhar as ações e coibir as estratégias nocivas que impedem o acesso dos sujeitos aos direitos, quanto para propor “táticas” que levem a alterar esse cenário de modo que promovam o engajamento, a formação da consciência crítica dos sujeitos e a busca do desenvolvimento das dimensões socioeconômicas, culturais e políticas. (DAGNINO e TATAGIBA, 2009).

Percebe-se, na comunidade Campina de Pedra esse combate quando a quilombola Lua diz:

A nossa comunidade hoje está mais bonita, as pessoas se sentem contentes em receber os outros. Antes, a gente chegava na casa do vizinho ou chegava visita em casa, a gente sentia vergonha porque nossas condições eram precárias. Hoje podemos receber as pessoas, falar com elas, comentar coisas atuais.

As expectativas dos quilombolas em relação ao futuro, especialmente, no que diz respeito à democratização da comunicação, como observa Nuvem, são de que *melhore ainda mais, e a comunidade cresça*. Por sua vez, o quilombola Sol sintetiza de forma exemplar essa luta: *A hora que existir a política pública dentro do Estado e dentro do município, aí as coisas vai acontecer, mas falta muita política pública*. A expectativa de futuro dos quilombolas é a de que a democratização da comunicação permitirá que os

sujeitos de cidadania negada e sem voz passem a ter voz ativa no espaço comunitário, e as informações veiculadas pelos meios de comunicação auxiliem nesse processo, pois o acesso a fontes de informação pode, também, ajudar na implementação de direitos.

Em síntese, as expectativas dos quilombolas apontam para três eixos. O primeiro tem a ver com as suas lutas para manter as tradições, as resistências, o fortalecimento da identidade e as práticas culturais na comunidade. O segundo diz respeito às mudanças sentidas no cotidiano a partir da interação com os meios de comunicação, os quais têm potencial, por um lado, de contribuir para uma maior vinculação com as lutas em prol dos direitos, mas, por outro, dependendo do uso que se faz, podem provocar, a médio e longo prazo, o esfacelamento do vínculo, dos contatos presenciais e o fim das tradições. O terceiro eixo se refere a permanência do sujeito na comunidade, isso implica, sobretudo, que os jovens tenham acesso às fontes de comunicação. Com base nesses eixos, compreende-se que os quilombolas se mobilizam para garantir a democratização da comunicação na comunidade, pois ela pode gerar, no seu interior e fora dela, respeito à identidade, diálogo, participação, resultando na conquista da cidadania, que gera emancipação e transformações sociais.

5 CONCLUSÃO

Esta pesquisa permitiu identificar práticas cotidianas que podem ser desenvolvidas para a conquista da cidadania na perspectiva da interação com o outro, da comunicação dialógica e da relação dos quilombolas com os meios de comunicação social. Buscou-se compreender a interação com o outro como princípio do reconhecimento das diferenças e, também, como espaço privilegiado de trocas e de *compartilhamento* de informações entre os sujeitos. A interação com o outro, base da comunicação dialógica, praticada no contexto local, promove a valorização da tradição cultural dos sujeitos. Entende-se a interação com o outro na comunidade quilombola Campina de Pedra como espaços para se preservar a memória coletiva, as práticas cotidianas, o fortalecimento das resistências sociais e a identidade étnica. Em torno das interações com o outro, constroem-se, da mesma forma, as narrativas propulsora de sonhos, de desejos e de lutas cotidianas que visam à transformação social.

Além disso, compreende-se que a interação com o outro fortalece as práticas cotidianas dos sujeitos que, por sua vez, fomentam a comunicação dialógica, que gera transformações sociais no espaço comunitário. A comunicação dialógica, em íntima relação com as práticas cotidianas, possibilita que as pessoas debatam, planejem e obtenham resultados satisfatórios nas decisões tomadas. Assim, os encontros dialógicos podem originar práticas cotidianas, como menciona Certeau (1994), resistentes e teimosas, uma vez que elas contribuem com a preservação do patrimônio cultural, com o pensar crítico e podem auxiliar na conquista da cidadania. A comunicação dialógica evidencia as práticas cotidianas como sendo “táticas” de um processo de lutas para manter as tradições, a identidade, as linguagens específicas do grupo, o reconhecimento e a pluralidade das ações que integram a dinâmica da vida comunitária. Nessa perspectiva, a prática cotidiana é intensificada pela necessidade da comunicação dialógica, que serve como fonte de criatividade, de partilha, de debate, de negociação, os quais são indispensáveis na cultura das relações sociais.

Percebe-se que, no cotidiano, os quilombolas trocam informações, debatem, negociam, têm alguns enfrentamentos, principalmente, em relação à questão identitária, uma vez que algumas pessoas optaram em não aceitar a condição étnica. E essa não aceitação provoca debate acalorado numa tentativa de expor as razões em ser quilombola e convencer o outro a aceitar a identidade étnica. Essas tensões geradas,

pode-se dizer que são momentos em que se redefine a cidadania a partir da luta por aquilo que é negado. Por longo tempo, os seus antepassados não tinham direito de existir enquanto pessoas e mesmo as gerações mais novas, de acordo com as narrativas, falam do direito às condições básicas da vida diária, o pão na mesa, o trabalho, o lazer, por exemplo, e também do acesso aos bens e serviços disponíveis. Nesse sentido, a comunicação dialógica aproxima a cidadania enquanto possibilidade de humanizar as relações sociais e até mesmo recuperar a existência humana negada no decorrer dos anos.

A comunicação dialógica é fundamental nas práticas cotidianas. Isso, porque ela permite estabelecer a partilha e a comunhão entre os sujeitos e aproxima as múltiplas experiências de vida diária. A partir dos encontros dialógicos, compreendemos que as longas conversas dos quilombolas são manifestações de atenção com o outro, compreensão, respeito, afeto e são, também, um modo de resistência cultural mantida pelos quilombolas. Ao preservar esses encontros e as visitas às residências, os quilombolas reforçam os valores, os costumes, a solidariedade, a partilha e, desses encontros, surgem, ainda, discursos que reivindicam direitos.

Associar a comunicação dialógica com a conquista da cidadania é reconhecer as “táticas” empreendidas pelas pessoas em busca dos direitos: de ter voz, de participar da construção da realidade social e de ter acesso aos meios de comunicação no local onde vivem. Esses direitos se constroem a partir da história, da memória, do pertencimento a uma comunidade e da resistência cultural dos quilombolas. A base dessa construção situa-se, também, nas lutas pelo direito à terra, à moradia digna, à educação pública de qualidade, ao transporte e às condições de trabalho. A comunicação dialógica, ao fomentar os discursos transformadores, ajuda a subsidiar as experiências cotidianas e a participação dos sujeitos na comunidade, estabelecendo ações concretas que auxiliam na conquista da cidadania.

Pontua-se que a prática cotidiana – a conversa – mantida pelos remanescentes de quilombo da comunidade Campina de Pedra é um importante espaço fomentador de cidadania. O que se nota na comunicação oral praticada pelos quilombolas, é o desejo, por um lado, de continuar tendo as possibilidades de manter as trocas sociais entre as pessoas, os encontros dialógicos, baseados nas formas tradicionais de comunicação,

pois elas fortalecem o modo de falar, de pertencer, de observar e de compreender o outro, mesmo que haja enfrentamentos, divergências de opiniões, mas, com as conversas, face a face, dirimem-se e superam-se as diferenças. Por outro lado, com a instalação da energia elétrica na comunidade, os quilombolas passaram a ter acesso aos meios de comunicação, o que se reflete diretamente nas práticas cotidianas dos quilombolas: caminhar, cozinhar, trabalhar, rezar, conversar, incorporando o ato de ouvir rádio e assistir à televisão, por exemplo.

Dessa interação com os meios de comunicação, os quilombolas incorporaram expressões verbais que não faziam parte do seu repertório e, também, re-estruturaram os argumentos em defesa da participação coletiva, especialmente, no que diz respeito à permanência na terra, à aplicação de recursos públicos e melhorias nas condições de trabalho. Essa interação com os meios de comunicação amplia as “táticas” reivindicatórias e a visibilização das diferenças socioculturais e econômicas dos quilombolas, de maneira que a comunicação mediada age como orientadora dos modos de vida e do comportamento humano. Os aspectos negativos dos atravessamentos dos meios de comunicação no cotidiano dos quilombolas se referem à dedicação de maior tempo para assistir aos programas televisivos. Com isso, as pautas das conversas giram em torno das histórias de ficção veiculadas nas telenovelas, quando os quilombolas deixam de expor e debater as informações locais.

Ressalta-se que as informações emitidas diariamente pelos veículos de comunicação ajudaram na consolidação do reconhecimento social e na construção da identidade dos remanescentes de quilombo. Sabe-se que a luta pelo reconhecimento e pela identidade dos quilombolas foi iniciada com o acesso e a permanência na terra; mantiveram-se, a partir da resistência, contra a invasão dos fazendeiros na região. Mesmo perdendo parte considerável das suas terras, aceitaram a redução das suas áreas com intuito de permanecer na localidade, para manter a memória do grupo e, também, para preservar os recursos naturais e as terras férteis destinadas à agricultura familiar. Ações que deram aos quilombolas força para prosseguir na recuperação gradual do seu território que guarda a história dos antepassados, saberes relacionados ao sistema alternativo de produção e as pluralidades de práticas cotidianas e comunicacionais.

Constata-se que a circulação de informações na comunidade Campina de Pedra possibilitou que os sujeitos assumissem a sua condição étnica, e essa autoidentificação permitiu mudanças internas e externa no espaço comunitário. As mudanças internas se referem especialmente aos diálogos, que ganharam mais informações para o debate. Também se relacionam a tomada de consciência crítica, à valorização da sua história e da memória, as quais ajudaram a fortalecer a identidade, as tradições, as práticas cotidianas e a cultura local. Já, as mudanças externas são verificadas a partir do reconhecimento público da comunidade enquanto remanescentes de quilombo. Com o reconhecimento, os quilombolas se empoderaram e passaram a lutar pelos direitos sociais e conquistaram: energia elétrica, posto telefônico, abastecimento de água, construção de casas de alvenaria, garantindo melhores condições de vida aos moradores.

Nota-se, igualmente, que a interação dos quilombolas com os meios de comunicação garante novos conhecimentos ao grupo, como aprimoramento de técnicas sobre: agroecologia, preservação ambiental, saúde, educação, entre outros assuntos que impactam diretamente as práticas cotidianas e as formas de participação coletiva. A partir dessas interações, os quilombolas esperam que sejam ampliados os acessos às fontes de comunicação, visando à permanência, especialmente, dos jovens na comunidade.

Por fim, percebemos, nos discursos dos remanescentes de quilombo, que por um lado, lutam para manter as práticas cotidianas, mas, por outro, mobilizam-se para ampliar o acesso às fontes de comunicação, pois entendem que os meios de comunicação podem auxiliar no processo de emancipação. Essa clareza emancipatória brota das próprias convicções dos quilombolas da necessidade de humanizar as relações sociais, conquistar direitos e intensificar as transformações sociais.

REFERÊNCIAS

ABRANCHES, Sérgio H. Nem cidadãos nem seres livres: o dilema político do indivíduo na ordem liberal democrática. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, IUPERS, nº 28, p.5-25, 1985.

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ARRUTI, José Maurício Andion. Comunidades negras rurais: entre a memória e o desejo. **Tempo e Presença**, Suplemento Especial, março/abril, 1998.

BAITELLO, Norval. O tempo lento e o espaço nulo: mídia primária, secundária e terciária. **Anais da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação**, IX, COMPÓS, Porto Alegre: PUCRS, 2000.

BANDEIRA, M. L. **Território negro em espaço branco**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BERGE, Yvonne. **Viver o seu corpo: por uma pedagogia do movimento**. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1986.

BONIN, Jiani Adriana. Identidade étnica e recepção televisiva: revisitando dados de uma pesquisa empírica. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre: EdPUCRS, n. 28, p. 45-54, 2005.

BORDENAVE, Juan E. Díaz. **O que é comunicação**. 30. ed., São Paulo: Brasiliense, 2006.

BRAGA, José Luiz e CALAZANS, Maria Regina Zamith. **Comunicação e educação: questões delicadas na interface**. São Paulo: Hacker, 2001.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A pergunta em várias mãos: a experiência da partilha através da pesquisa na educação**. São Paulo: Cortez, 2003.

BRASIL. **Constituição Federal**. Brasília: Gráfica do Senado, 1988.

BURKE, Peter. **Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CÁCERES, Luis Jesús Galindo. **Sabor a ti: metodologia cualitativa em investigación social**. Xalapa: Universidad Veracruzana, México, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTRO, Daniel; MELO, José Marques (orgs.). **Panorama da comunicação e das telecomunicações no Brasil**. Brasília: Ipea, 2012.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 9. ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHAGAS, Miriam de Fátima. A política de reconhecimentos dos remanescentes de quilombo. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre: PPGAS, ano 7, n. 15, p. 209 – 235, 2001.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Cidadania cultural**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

COELHO, Teixeira. **A cultura e seu contrário: cultura, arte e política pós-2001**. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2008.

CORREIA, João Carlos. **Comunicação e cidadania: os media e a fragmentação do espaço público nas sociedades pluralistas**. Lisboa: Livros Horizontes, 2004.

CORTINA, Adela. **Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania**. São Paulo: Loyola, 2005.

COUTINHO, Carlos Nelson. A democracia na batalha das ideias e nas lutas políticas do Brasil de hoje. In.: SEMERARO, Giovanni; FÁVERO, Osmar (orgs.). **Democracia e construção do público no pensamento educacional brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 11-40.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

DAGNINO, Evelino (org). **Os anos 90: política e sociedade no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____ e TATAGIBA, Luciana (orgs.). **Democracia, sociedade civil e participação**. Chapecó: Argos, 2007.

DAVIS, Flora. **A comunicação não-verbal**. São Paulo: Summus, 1979.

DEMO, Pedro. **Participação é conquista: noções de política social**. 5. ed., São Paulo: Cortez, 2001.

DIAS, Mônica. A pesquisa tem “mironga”: notas etnográficas sobre o fazer etnográfico. In.: BONETTI, Alinne e FLEISCHER, Soraya (orgs.). **Entre saias justas e jogos de cintura**. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul; EDUNISC, 2007. pp. 18-26.

DRUETTA, Delia Covi. Internet, a aposta na diversidade. In.: FRAGOSO, Suely e MALDONADO, Alberto Efendy. **A internet na América Latina**. Porto Alegre: Sulina, 2009. pp. 41-58

DUARTE, Eduardo. Por uma epistemologia da comunicação. In.: LOPES, Maria Immacolata Vassallo. **Epistemologia da comunicação**. São Paulo: Loyola, 2003.

ESPOSITO, Roberto. Nihilismo e comunidade. In.: PAIVA, Raquel. **O retorno da comunidade**: os novos caminhos do social. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007. p. 15-30.

FANTIN, Márcia. A invenção das festas: contribuição para o debate. In.: FLEURI, Reinaldo Matias (org.). **Culturas em relação**. Florianópolis: Mover, NUP, 1998. pp. 43-52

FISCHER, Michael M. J. Etnografias renováveis: seixos etnográficos. **Horizontes Antropológicos**, ano 15, n. 32 (2009). Porto Alegre: PPGAS, 2009.p. 23-52.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** 9. ed., Rio de Janeiro, RJ, Paz e Terra, 1997.

_____. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

_____. **Educação como prática da liberdade**. 29. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Diferentes, desiguais e desconectados**: mapas da interculturalidade. 2. ed., Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2007.

_____. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed., 3. Reimpr., São Paulo: EdUSP, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GENTILLI, Victor. **Democracia de massa**: jornalismo e cidadania: estudo sobre as sociedades contemporâneas e o direito dos cidadãos à informação. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 4. ed., São Paulo: Atlas, 1994.

GOHN, Maria da Glória. **História dos movimentos e lutas sociais**: a construção da cidadania dos brasileiros. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **O protagonismo da sociedade civil**: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias. 2. ed., São Paulo: Cortez, 2008.

GOMES, Pedro Gilberto. **Comunicação social**: filosofia, ética, política. São Leopoldo: Unisinos, 1997.

GRANDO, Beleni Saléte. **Corpo, educação e cultura**: tradições e saberes da cultura mato-grossense. Cáceres: Unemat, 2007.

GUARESCHI, Pedrinho A. e BIZ, Osvaldo. **Mídia, educação e cidadania**: tudo o que você deve saber sobre mídia. Petrópolis: Vozes, 2005.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOHLFELDT, Antonio. As origens antigas: a comunicação e as civilizações. In.: FRANÇA, Vera Veiga; MARTINO, Luiz e HOHLFELDT, Antonio (orgs.). **Teorias da comunicação**: conceitos, escolas e tendências. 8. ed., Petrópolis: Vozes, 2008. p. 187-240.

INCRA. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da comunidade de remanescentes de quilombos Campina de Pedra. Cuiabá, MT, 2009.

JOVCHELOVITCH, Sandra. **Os contextos do saber**: representações, comunidade e cultura. Petrópolis: Vozes, 2008.

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia - estudos culturais**: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno. Bauru: EDUSC, 2001.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 20. ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombolas no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, vol. IV (2). Portugal: CEAS, 2000. pp. 333-354.

LOPES, Maria Immacolata Vassallo de. **Pesquisa em comunicação**. 8. ed., São Paulo: Loyola, 2005.

MAFFESOLI, Michel. **Conhecimento comum**: introdução à sociologia compreensiva. Porto Alegre: Sulina, 2007.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, ano 15, n. 32 (2009). Porto Alegre: PPGAS, 2009. p. 129-156.

MALAGODI, Maria Eugênia & CESNIK, Fábio de Sá. **Projetos culturais**. 2. ed. São Paulo: Escrituras, 1999.

MALDONADO, Alberto Efendy. **Metodologias de pesquisa em comunicação**: olhares, trilhas e processos. Porto Alegre: Sulina, 2006.

MARQUES, Mario Osorio. **Escrever é preciso**: o princípio da pesquisa. 4. ed., Ijuí, RS, Unijuí, 2001.

MARSHALL, Thomaz H. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. 4. ed., Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

_____ e REY, Germán. **Os exercícios do ver: hegemonia audiovisual e ficção televisiva**. 2. ed., São Paulo: SENAC, 2004.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Comunicação: troca cultural?** São Paulo: Paulus, 2005.

MARTINO, Luis C. **Teoria da comunicação: ideias, conceitos e métodos**. Petrópolis: Vozes, 2009.

MATA, Maria Cristina. Comunicación y ciudadanía: problemas teórico-políticos de su articulación. **Revista Fronteiras – estudos midiáticos**, São Leopoldo, RS, VIII (1): 5-15, janeiro/abril, 2006.

_____. **Comunicação dos silenciados e processos de resistência**. Texto base da palestra no Mutirão de Comunicação, Porto Alegre: PUC-RS, 2010.

_____ et al. Ciudadanía comunicativa: aproximaciones conceptuales y aportes metodológicos. In.: MALDONADO, Alberto Efendy; FERNÁNDEZ, Adrián Padilla (orgs.). **Metodologías transformadoras: tejiendolared em comunicación, educación, ciudadanía e integración em América Latina**. Caracas: CEPAP: UNESR, 2009. p. 179-200.

MINAYO, Maria Cecília de Souza & GOMES, Suely Ferreira Deslandes Romeu (orgs.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 25. ed. Revista e atualizada. Petrópolis, RJ, Vozes, 2007.

MORIN, Edgar. **O método 6: ética**. 3. ed., Porto Alegre: Sulina, 2007.

MOURA, Antônio Eustáquio. **O quilombo Mata cavalo, a fênix negra matogrossense: etnicidade e luta pela terra no estado do Mato Grosso**. Tese de doutorado. Campinas, SP. Unicamp, 2009.

MUÑOZ, Maritza Gómez. Saber indígena e meio ambiente: experiências de aprendizagem comunitária. In.: Enrique Leff (org.). **A complexidade ambiental**. São Paulo: Cortez, 2003.

OROZCO GÓMEZ, Guillermo. **La investigación em comunicación desde la perspectiva cualitativa**. México, Argentina: Ediciones de Periodismo y Comunicación, 2001.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

_____. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 5. ed., São Paulo: Brasiliense, 2006.

PAIVA, Raquel. Para reinterpretar a comunicação comunitária. In.: PAIVA, Raquel. **O retorno da comunidade: os novos caminhos do social**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007. p. 133-148.

PALÁCIOS, M. O medo do vazio: comunicação, socialidade e novas tribos. In: RUBIM, A. A. (org.). **Idade mídia**. Salvador: UFBA, 2001.

PAOLIELLO, Renata Medeiros. Condição camponesa e novas identidades entre remanescentes de quilombos no Vale do Ribeira de Iguape. In. GODOI, Emilia Pietrafesa, MENEZES, Marilda Aparecida e MARIN, Rosa Acevedo (orgs.). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades.** São Paulo: UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. pp. 229-250.

PERUZZO, Cicília Maria. **Comunicação nos movimentos populares: a participação na construção da cidadania.** Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. Comunidades em tempo de redes. In.: COGO, Denise; PERUZZO, Cicilia e KAPLÚN, Gabriel. **Comunicação e movimentos populares: quais redes?** São Leopoldo: EdUnisinos, 2002. p. 275-289.

_____; VOLPATO, M. O. Conceitos de comunidade, local e região: inter-relações e diferença. **Líbero.** São Paulo: Faculdade Casper Líbero, v. 12, n. 24, dez. de 2009.

PINSKY, Jaime & PINSKY, Carla Bassanezi (orgs.). **História da cidadania.** 3. ed., São Paulo, Contexto, 2005.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelynes. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth.** 2. ed., São Paulo: Unesp, 2011.

RICOEUR, Paul. Arquitetura e narratividade. **Urbanisme,** n. 303, p. 44-51, nov./dez, 1998.

RODRIGUES, Adriano Duarte. **Estratégias da comunicação: questão comunicacional e formas de sociabilidade.** 2. ed., Lisboa: Presença, 1997.

ROSA C.; CANOVA, L.; SOUZA N. Escravo e terra em Mato Grosso: O caso de Livramento (1727-1883). **Cadernos do NERU Revista do Núcleo de Estudos Rurais e Urbanos.** Cuiabá: EdUFMT, n.2, p.29-42, dez./1993.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Cidadania, comunicação e cultura. PERUZZO, Cecilia Maria Krohling, ALMEIDA, Fernando Pereira (orgs.). **Comunicação para a cidadania.** São Paulo: INTERCOM; Salvador: UNEB, 2003. pp. 100-114.

SANTOS, Maria dos Anjos Lina dos. **Memória e educação na comunidade quilombola de Mata Cavallo.** Dissertação de Mestrado. Cuiabá-MT, UFMT, 2007.

SILVA, Hélio R.S. A situação etnográfica: andar e ver. **Horizontes Antropológicos,** ano 15, n. 32. Porto Alegre: PPGAS, 2009. p. 171-188.

SILVERSTONE, Roger. **Por que estudar a mídia?** 2. ed., São Paulo: Loyola, 2005.

SIQUEIRA, Elizabeth Madureira, COELHO, K.M. e COSTA, L.A. **O processo histórico de Mato Grosso.** 3. ed., Cuiabá,MT: Guaicurus, 1991.

SKOLAUDE, Mateus Silva. **Identidades rasuradas: o caso da comunidade afro-descendente de Santa Cruz do Sul (1970-2000)**. Dissertação de Mestrado. Santa Cruz do Sul, RS, Unisc, 2008.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

_____. Prefácio. In: PAIVA, Raquel (org.). **O retorno da comunidade: os novos caminhos do social**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007. p. 7-11.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.

STRECK, Danilo Romeu. Por uma pedagogia da participação. In.: STRECK, Danilo R., EGGERT, Edla e SOBOTTKA (orgs.). **Dizer a sua palavra: educação cidadã, pesquisa participante, orçamento participativo**. Pelotas: Seiva, 2005. p. 85-114.

TELLES, Vera da Silva. **Direitos sociais: afinal do que se trata?** Belo Horizonte: UFMG, 2006.

THIOLLENT, Michel. **Metodologia da pesquisa-ação**. 14. ed., São Paulo, Cortez, 2005.

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade: uma teoria social de mídia**. Petrópolis: Vozes, 1998.

TILBURG, João Luís van. A recuperação de formas de resistências pela comunicação. In.: GOMES, Pedro G., BULIK, Linda e PIVA, Marcia C. **Comunicação, memória e resistência**. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 89-96.

TÖNNIES, Ferdinand. **Comunidad y sociedad**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1947.

VARELA, Aida. **Informação e construção da cidadania**. Thesaurus, 2005.

VIEIRA, Lizt. **Os argonautas da cidadania: a sociedade civil e a globalização**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

VIEIRA, ROBERTO. Os meios de comunicação de massa e a cidadania. PERUZZO, Cecilia Maria Krohling, ALMEIDA, Fernando Pereira (orgs.). **Comunicação para a cidadania**. São Paulo: INTERCOM; Salvador: UNEB, 2003. pp. 17-27.

VILAS, Paula Cristina. Voz dos quilombos: na senda das vocalidades afro-brasileiras. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 185-197, jul./dez. 2005.

WEBER, M. **Conceitos básicos de sociologia**. São Paulo: Moraes, 1987.

WOLTON, Dominique. **É preciso salvar a comunicação**. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. **Informar não é comunicar**. Porto Alegre: Sulina, 2010.

ANEXOS

Anexo 1 – Carta de aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa da UFRGS



UFRGS
UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO GRANDE DO SUL

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA

Comitê De Ética Em Pesquisa Da Ufrgs



CARTA DE APROVAÇÃO

Comitê De Ética Em Pesquisa Da Ufrgs analisou o projeto:

Número: 21871

Título: COMUNICAÇÃO E CULTURA: resistência cultural e práticas de cidadania na comunidade quilombola Campina de Pedra, município de Poconé-MT

Pesquisadores:

Equipe UFRGS:

VALDIR JOSE MORIGI - coordenador desde 01/02/2012

Comitê De Ética Em Pesquisa Da Ufrgs aprovou o mesmo , em reunião realizada em 05/04/2012 - Sala 01 de reuniões do Gabinete do Reitor, 6º andar do prédio da Reitoria, por estar adequado ética e metodologicamente e de acordo com a Resolução 196/96 e complementares do Conselho Nacional de Saúde.

Porto Alegre, Quarta-Feira, 18 de Abril de 2012

JOSE ARTUR BOGO CHIES
Coordenador da comissão de ética

Anexo 2 – TERMOS DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE BIBLIOTECONOMIA E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E INFORMAÇÃO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
Grupo: Comunidade quilombola Campina de Pedra – Poconé/MT

Você está sendo convidado (a) a participar como colaborador (a) do Projeto de Pesquisa **COMUNICAÇÃO E CULTURA: práticas cotidianas e construção da cidadania na comunidade quilombola Campina de Pedra, município de Poconé-MT.**

Pesquisador Responsável (orientador): Prof. Dr. Valdir Jose Morigi
Instituição a que pertence o Pesquisador Responsável: Professor da UFRGS
Telefones para contato: (51) 3308-5067
Pesquisador (orientando): Cristóvão Domingos de Almeida - doutorando do PPGCOM/UFRGS
Telefones para contato: (55) 9921 1376
Telefone do Comitê de Ética da UFRGS: (51) 3308.4085

- Com esta pesquisa temos o interesse de conhecer sobre o processo histórico, social e comunicacional dos remanescentes de quilombo. O objetivo geral do projeto de pesquisa é Compreender as relações entre comunicação e cultura a partir das mediações das práticas comunicacionais e perceber como elas auxiliam na construção e no exercício da cidadania.
- As informações desta observação e das entrevistas serão publicadas na pesquisa que será defendida como Tese de Doutorado na UFRGS;
- A sua participação é voluntária, e você poderá desistir da pesquisa a hora que quiser sem nenhum prejuízo;
- Nós faremos entrevistas com gravador de voz para que não seja necessário interromper a conversa para fazer anotações;
- Com o término da pesquisa, os arquivos das gravações não serão armazenados;
- As entrevistas serão realizadas na comunidade rural, algumas delas na própria residência dos sujeitos;
- Pode ser que haja a necessidade de uma nova conversa para esclarecer algumas informações;
- Com a coleta das informações, o pesquisador assume as responsabilidades. Você terá que falar sobre: o processo histórico dos remanescentes de quilombo, as práticas cotidianas e as suas lutas em prol da conquista de direitos.
- Espera-se com essas informações compreender a construção da cidadania dos quilombolas, por essa razão, não há nenhum prejuízo para você. Apenas pretendemos socializar a prática dos quilombolas nos espaços acadêmicos.
- Não haverá nenhum gasto financeiro para você. Todos os custos da pesquisa ficam por conta do pesquisador.
- Caso você tenha alguma dúvida pode falar pessoalmente com os pesquisadores ou ligar para os telefones que constam neste Termo;

Anexos 3 – Consentimento dos Entrevistados



CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO DA PESQUISA

Eu Cezário Mendes da Silva RG/CPF 369.489.051-69, abaixo assinado, concordo em participar do estudo acima descrito, como sujeito colaborador. Fui devidamente informado e esclarecido pelo pesquisador Cristóvão Domingos de Almeida sobre a pesquisa, seus procedimentos e benefícios. Ele me garantiu que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem nenhum prejuízo.
Recebi uma cópia do termo.

Carajá de Pedra, 26 de Junho de 2012
Local e data

Cezário Mendes da Silva
Nome e Assinatura

Profa. Dr. Valdir Jose Morigi – pesquisador responsável

Cristóvão Domingos de Almeida
Cristóvão Domingos de Almeida – doutorando do PPGCOM/UFRGS

Autorizo que sejam tiradas fotos na comunidade.

Autorizo que sejam tiradas fotos em minha propriedade.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO DA PESQUISA

Eu, Atanacio Mendes de Siqueira, RG/CPF 170.511.331-38, abaixo assinado, concordo em participar do estudo acima descrito, como sujeito colaborador. Fui devidamente informado e esclarecido pelo pesquisador Cristóvão Domingos de Almeida sobre a pesquisa, seus procedimentos e benefícios. Ele me garantiu que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem nenhum prejuízo.
Recebi uma cópia do termo.

Campina de Pedra, 27 de junho de 2012
Local e data

Atanacio Mendes de Siqueira
Nome e Assinatura

Profa. Dr. Valdir Jose Morigi – pesquisador responsável

Cristóvão Domingos de Almeida
Cristóvão Domingos de Almeida – doutorando do PPGCOM/UFRGS

Autorizo que sejam tiradas fotos na comunidade.

Autorizo que sejam tiradas fotos em minha propriedade.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO DA PESQUISA

Eu, Felomena Mendes de Souza, RG/CPF 264338-081-83, abaixo assinado, concordo em participar do estudo acima descrito, como sujeito colaborador. Fui devidamente informado e esclarecido pelo pesquisador Cristóvão Domingos de Almeida sobre a pesquisa, seus procedimentos e benefícios. Ele me garantiu que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem nenhum prejuízo.
Recebi uma cópia do termo.

Campana de Petrópolis, 27 de junho de 2012
Local e data

Felomena Mendes de Souza
Nome e Assinatura

Profa. Dr. Valdir Jose Morigi – pesquisador responsável

Cristóvão Domingos de Almeida
Cristóvão Domingos de Almeida – doutorando do PPGCOM/UFRGS

Autorizo que sejam tiradas fotos na comunidade.

Autorizo que sejam tiradas fotos em minha propriedade.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO DA PESQUISA

Eu, Maria Berenice da Silva, RG/CPF 401.243.36204, abaixo assinado, concordo em participar do estudo acima descrito, como sujeito colaborador. Fui devidamente informado e esclarecido pelo pesquisador Cristóvão Domingos de Almeida sobre a pesquisa, seus procedimentos e benefícios. Ele me garantiu que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem nenhum prejuízo.
Recebi uma cópia do termo.

Campina de Pedra, 27 de junho de 2012
Local e data

x Maria Berenice da Silva
Nome e Assinatura

Profa. Dr. Valdir Jose Morigi – pesquisador responsável

Cristóvão Domingos de Almeida
Cristóvão Domingos de Almeida – doutorando do PPGCOM/UFRGS

Autorizo que sejam tiradas fotos na comunidade.

Autorizo que sejam tiradas fotos em minha propriedade.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO DA PESQUISA

Eu, Alberto Mendes da Silva RG/CPF 17.581.451-72, abaixo assinado, concordo em participar do estudo acima descrito, como sujeito colaborador. Fui devidamente informado e esclarecido pelo pesquisador Cristóvão Domingos de Almeida sobre a pesquisa, seus procedimentos e benefícios. Ele me garantiu que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem nenhum prejuízo.
Recebi uma cópia do termo.

Campana de Pedra, 02 de julho de 2012
Local e data

Alberto Mendes da Silva
Nome e Assinatura

Profa. Dr. Valdir Jose Morigi – pesquisador responsável

Cristóvão Domingos de Almeida
Cristóvão Domingos de Almeida – doutorando do PPGCOM/UFRGS

Autorizo que sejam tiradas fotos na comunidade.

Autorizo que sejam tiradas fotos em minha propriedade.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO DA PESQUISA

Eu, Josefa de Almeida e Silva, RG/CPF _____, abaixo assinado, concordo em participar do estudo acima descrito, como sujeito colaborador. Fui devidamente informado e esclarecido pelo pesquisador Cristóvão Domingos de Almeida sobre a pesquisa, seus procedimentos e benefícios. Ele me garantiu que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem nenhum prejuízo.
Recebi uma cópia do termo.

Campina de Pedro, 18/7/2012
Local e data

Josefa de Almeida Silva
Nome e Assinatura

Profa. Dr. Valdir Jose Morigi – pesquisador responsável

Cristóvão Domingos de Almeida
Cristóvão Domingos de Almeida – doutorando do PPGCOM/UFRGS

Autorizo que sejam tiradas fotos na comunidade.

Autorizo que sejam tiradas fotos em minha propriedade.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO DA PESQUISA

Eu, Lucimar Luzia Mendes da Silva, RG/CPF 933105611-15, abaixo assinado, concordo em participar do estudo acima descrito, como sujeito colaborador. Fui devidamente informado e esclarecido pelo pesquisador Cristóvão Domingos de Almeida sobre a pesquisa, seus procedimentos e benefícios. Ele me garantiu que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem nenhum prejuízo.
Recebi uma cópia do termo.

Campina de Pedra 19/07/2012
Local e data

Lucimar Luzia Mendes da Silva
Nome e Assinatura

Profa. Dr. Valdir Jose Morigi – pesquisador responsável

Cristóvão Domingos de Almeida
Cristóvão Domingos de Almeida – doutorando do PPGCOM/UFRGS

Autorizo que sejam tiradas fotos na comunidade.

Autorizo que sejam tiradas fotos em minha propriedade.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO DA PESQUISA

Eu, Zacate Mendes da Silva, RG/CPF _____, abaixo assinado, concordo em participar do estudo acima descrito, como sujeito colaborador. Fui devidamente informado e esclarecido pelo pesquisador Cristóvão Domingos de Almeida sobre a pesquisa, seus procedimentos e benefícios. Ele me garantiu que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem nenhum prejuízo.
Recebi uma cópia do termo.

Campina de Peonha 19 de julho de 2012
Local e data

Zacate Mendes da Silva
Nome e Assinatura

Profa. Dr. Valdir Jose Morigi – pesquisador responsável

Cristóvão Domingos de Almeida
Cristóvão Domingos de Almeida – doutorando do PPGCOM/UFRGS

Autorizo que sejam tiradas fotos na comunidade.

Autorizo que sejam tiradas fotos em minha propriedade.

Anexo 4 – Roteiro das Entrevistas

Com a pessoa mais idosa

1. Poderia me falar sobre o tempo em que chegaram na região da Cachoeira?
2. Como viviam nesse período?
3. Naquele período, quais acontecimentos faziam vocês se reunir em comunidade?
4. Porque vocês resolveram se mudar para a atual região da Campina de Pedra?
5. Quando as pessoas se reúnem quais atividades desenvolviam: dança, festa de santo, tradições. Dessas atividades quais ainda continuam?
6. O que elas representam para os moradores da comunidade?
7. Como surgiu a dança do siriri na comunidade?
8. E, as festa de santo?

Com as duas lideranças quilombolas

1. Qual é a principal luta dos quilombolas da comunidade Campina de Pedra?
2. Quando você tomou conhecimento sobre o reconhecimento quilombola?
3. As pessoas aceitaram facilmente a ideia de ser quilombola? Comente sobre esse processo?
4. Porque algumas pessoas não aceitaram ser quilombola?
5. Qual é a importância em se assumir como remanescente de quilombo?
6. O que mudou na comunidade com o reconhecimento da comunidade quilombola?
7. Você poderia citar algumas dessas mudanças?
8. Quais atividades culturais são praticadas na comunidade?
9. Vocês se preocupam em preservar a cultura quilombola? Como ocorre isso na prática?
10. Qual forma de comunicação que vocês mais utilizam na comunidade?
11. Como foi o processo de instalação de energia elétrica na comunidade?
12. Você percebeu alguma mudança após a instalação desse benefício?
13. E, os meios de comunicação, TV, rádio, internet... eles contribuem com as suas lutas? Como?
14. Quais benefícios vocês já conquistaram para a comunidade? O que ainda falta conquistar?
15. Como vocês se organizam para lutar pelos seus direitos?

Com a agente de saúde e a educadora

1. Quais são as principais lutas dos moradores da Campina de Pedra?
2. Quais mudanças você presencia no dia a dia das famílias?
3. O que mudou depois do ingresso dos meios de comunicação na comunidade?
4. E, o que não mudou na comunidade?
5. Quais os direitos que as famílias já conquistaram?
6. Como são transmitidas as informações na comunidade?