

“ONDE EU PUDER, METO MEU NARIZ PRETO!”

NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE A LUTA POR DIREITOS EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Vera Rodrigues

Nas pesquisas para fins acadêmicos ou técnicos – em sua maioria relatórios antropológicos para regularização fundiária – realizadas junto às comunidades quilombolas, não raras vezes me deparei com relatos sobre preconceito e discriminação racial. Em muitos desses relatos, subjaz uma carga emocional de dor, constrangimento e humilhação às trajetórias e histórias de vida narradas. A busca pela superação desses sentimentos parecia vir da conquista de um direito humano básico: o reconhecimento da plena humanidade.

Esse reconhecimento advinha de uma ideia de equivalência entre ser humano e ser sujeito de direitos. O acesso a uma vida digna com direitos básicos garantidos era algo vislumbrado por comunidades quilombolas com as quais estabeleci laços afetivos, teóricos e políticos durante minha formação como antropóloga, a partir dos anos 2000, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Ainda na graduação em Ciências Sociais, e posteriormente no mestrado em Antropologia Social, me deparei com o universo quilombola da comunidade Quilombo da Anastácia localizada no município gaúcho de Viamão.

Dessa experiência vivida e compartilhada com a comunidade, foram tecidas reflexões acerca de identidade quilombola, trabalho rural e luta pelas chamadas “terras perdidas” como eles

assim diziam. Foi lá que eu ouvi algo que nunca esqueci: um dos interlocutores, seu Antonio, contava que desde criança não entendia o porquê das condições desiguais entre brancos e negros. Questionava: “Se branco tem direito por que negro não tem?”; “Se branco tem terra por que negro não tem?”.

“Onde eu puder, meto meu nariz preto!”

A frase acima foi dita pela atual liderança do Quilombo da Anastácia, Dona Berenice. A fala reflete todo o passado de luta da comunidade e o gradativo processo de autonomia e protagonismo de suas lideranças, especialmente as mulheres. O processo de mobilização como comunidade quilombola tem início a partir da conjugação de fatores endógenos e exógenos ao grupo. O primeiro deles são os laços de parentesco com o Quilombo Manuel Barbosa, o qual já vinha num processo anterior de reconhecimento como comunidade quilombola. Esses laços propiciaram o intercâmbio de experiências e expectativas geradas no processo, especialmente quanto às dificuldades, mas também quanto aos êxitos obtidos ao longo de sua demanda.

Também interliga-se a essa experiência local a visibilidade alcançada em torno do debate sobre comunidades quilombolas no sul do país. Também, não se ignora que durante o desenvolvimento das pesquisas antropológicas os interlocutores passaram a demandar informações que os atendessem no crescente interesse em se apropriar daquilo que julgavam significativo “nessa história de quilombos”, como diziam.

Indagavam-nos sobre o contexto regional e nacional da questão quilombola, onde buscar informações, quais os direitos que poderiam acessar e onde se inseria a pesquisa antropoló-

gica nessas questões. Sendo assim, em junho de 2004, ocorre o primeiro encontro familiar com vistas a discutir o pleito como quilombolas, reunindo troncos velhos e parentes. Iniciavam-se os primeiros passos no reconhecimento como o Quilombo da Anastácia. Ainda que nem todos estivessem seguros do que e como fazer, houve naquele encontro um marco simbólico do rumo que o grupo seguiria.

Isso ocorreu quando o mais velho dos *troncos*, dentre os filhos de Anastácia, repassou aos parentes, especialmente ao Antonio, documentos relativos à posse das terras, os quais mantinha sob sua guarda desde a morte da mãe. No dia seguinte a este encontro, o *tronco velho* viria a falecer. Segundo comentários, ele “descansou” após se ver desincumbido da tarefa que tomou para si, como guardião do inventário e outros documentos que visavam lhes assegurar algum direito sobre as terras que ocupavam. Dessa forma, Antonio também passava pelas mãos de Reny, por um ato solene e público que o colocava como novo guardião de parte desses documentos, no caso o inventário.

O dilema que se colocava era de decidir se ficariam, apenas com as terras reconhecidas no inventário ou iriam buscar aquelas que o papel não contemplava, mas que a memória social e a inconformidade com aquilo que julgavam serem “de direito” os fazia reivindicar. Os velhos entendiam que a proximidade da morte, o temor de perder o que já tinham, além da situação de abandono que a ausência dos filhos provocava em suas vidas, era motivo suficiente para apenas querer garantir a herança constante do inventário, nada mais.

Os filhos alegavam que queriam garantir o futuro das próximas gerações, além de expressarem o desejo de voltar efetiva-

mente àquele território e à convivência com seus pais, a partir de condições efetivas de sustento e melhores condições de vida. Ainda que o gesto do seu Reny tenha sido visto como um sinal de unidade, os tensionamentos entre eles não se encerraram ali. Os meses seguintes, entre julho e outubro, foram marcados por outros encontros, os quais ocorriam no território de Viamão ou em Gravataí nas casas dos parentes.

Nesses encontros, avançou-se nos critérios de organização do grupo, que passaram a contar com a interlocução com novos atores, oriundos do poder público no caso o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incra), o Ministério Público Federal (MPF), além da assistência jurídica voluntária de uma advogada, oriunda do trabalho com movimentos sociais, dentre eles o Movimento dos Trabalhadores sem Terra (MST).

A presença desses atores causou certo impacto e a expectativa de que isso contribuísse para demonstrar a seriedade e a possibilidade de concretização das reivindicações propostas. As idas e vindas de entidades governamentais realizadas ao território pelas equipes desses órgãos, além da presença da advogada, constituíram-se, aos olhos do grupo, um bom sinal. Para muitas daquelas pessoas o usual era buscar o atendimento, a escuta, mas não o de receber o retorno de suas demandas ou a presença de representantes fornecendo serviços, junto a sua moradia.

Essa ideia de um tratamento diferenciado contrastava com as experiências negativas que as famílias já tiveram com o poder público, especialmente a justiça e seus representantes. Eram recorrentes os relatos sobre conduta duvidosa de advogados, responsáveis pelo andamento do inventário e a má experiência com as deliberações judiciais como aquela que ordenou a expulsão de um casal de moradores.

Diante disso, um movimento paradoxal acontecia. Por um lado, havia um grande esforço em promover a confiança e a unidade intragrupo, por outro incidia certa desconfiança baseada nas experiências anteriores. Percebia-se, também, a necessidade de lidar com a complexa normatização legal e administrativa¹. Paralelo a essas ações, também houve a percepção dos enquadramentos técnicos e jurídicos a que estavam sujeitos, toma-se, por exemplo, a necessidade de organizar a família em uma associação legalmente constituída que represente a comunidade, já que a titulação das terras seria coletiva. Isso demanda questões sobre a composição da associação, sobre como, quem e por que ela será criada. Além de garantir o provimento de recursos para as despesas com a regularização de papéis em cartórios e outros atos necessários.

No decorrer dos fatos, se era preciso pensar em quem iria formar a associação, também era necessário estabelecer os critérios sobre quem ficaria e quem deveria sair do local, a exemplo do que ocorre geralmente em outras comunidades que se iniciam como quilombolas. Como referimos anteriormente, no território familiar existe a presença de visitantes ocasionais, que mantêm construções de moradia no local, embora não mantenham relações de parentesco com os moradores. São, na sua maioria, pescadores e caçadores de fim de semana que frequentavam o local, alguns há várias décadas, e que mantêm relações de amizade e de ajuda material aos troncos velhos.

A permanência dessas pessoas divide o grupo, pois as opiniões oscilam entre aqueles que entendem que somente a família deva viver no local, ou então que os “de fora” parcialmente ou em

1 Ver “Direito à moradia e territórios étnicos – Proteção legal e violação de direitos das comunidades de quilombos no Brasil”, publicação do Centro pelo Direito à Moradia contra Despejos (Cohre), 2005.

conjunto devam sair da área. Uma fala trazida por uma pessoa contrária à permanência dos “de fora”, assim se posiciona dizendo que “no tempo da Vó Anastácia vê se alguém andava catando cardeal com gaiolinha? Alguém morando lá?”.

Podemos interpretar nessa fala que as relações estavam tensas, sem haver discernimento sobre quais relações seriam conflitantes ou não. Interligada à presença dos “de fora” está a posse e uso da casa em que viveu a “Vó Anastácia”. A casa, que já esteve ocupada pelos “de fora”, também é alvo do desejo de preservação manifestado, tanto pelos parentes, quanto pelos velhos por entenderem ser uma construção antiga com mais de cem anos, ou então ser “do tempo dos escravos”, precisa de cuidados como restauração. Porém, o ponto de discórdia é que enquanto alguns parentes entendem que o uso indiscriminado é responsável pela situação precária – paredes queimadas pela ação do uso de fogão e parcial desabamento do teto – os velhos entendem que se não fosse as reformas promovidas pelos “de fora” a casa já teria desaparecido.

A solução primeira foi tentar chamar o que estava sendo entendido como “autoridades competentes” sobre o patrimônio, mas discussões apontavam para que o próprio grupo encontrasse a melhor solução diante das alternativas possíveis. A primeira alternativa foi encaminhar um pedido de tombamento da casa ao Instituto do Patrimônio Histórico Nacional (Iphan). Porém, isso gerou um novo impasse. A noção de “tombar” foi associada ao ato de derrubar, gerando uma confusão entre os termos e na demora com as explicações. Além disso, questionava-se sobre quem seria o dono da casa, a família ou o governo?

Conforme dizem, aquela é a casa onde muitos nasceram e foram criados, portanto é o seu referencial maior de existência naquele território. Esse foi um impasse não superado, sendo que

a alternativa que ora se apresentava era preservar sem o tombamento formal, através na busca de recursos materiais e humanos oriundos de parceria com o poder público ou a iniciativa privada, mas que lhes garanta a autonomia e ingerência sobre a casa da “Vó Anastácia”. Essa relação casa/território/família é um exemplo de como um objeto simbólico, com tantos sentidos, acaba no centro das atuações, revelando as diferentes apreensões sobre o seu “devido lugar” como símbolo de uma coletividade.

Esses acontecimentos que tiveram lugar entre os meses de julho a outubro de 2004 produziram outros desdobramentos. A partir do mês de novembro daquele ano, entraram em cena organizações do movimento “Negro gaúcho”. No cenário que envolvia comunidades quilombolas, movimento social negro, organizações político-partidárias e instâncias governamentais², o Quilombo da Anastácia fez sua estreia na arena sociopolítica no ato de entrega do seu pedido de reconhecimento à representante da Fundação Cultural Palmares.

Nessa ocasião, também já estava em debate a formação da associação estadual das comunidades quilombolas do Rio Grande do Sul, como uma questão crucial não só para as comunidades, enquanto estratégia de defesa dos seus interesses, mas também para os demais atores envolvidos. A formação da associação configurava-se em objeto de disputa, pela busca de alianças e legitimidade que o apoio à causa quilombola poderia conferir tanto às organizações partidárias, notadamente vistas como de esquerda, quanto às entidades do movimento negro que identificavam na luta quilombola a bandeira da luta antirracista.

2 O seminário foi organizado pela Associação Comunitária Rosa Osório Marques da comunidade de Morro Alto com o apoio do Movimento Negro Unificado (MNU) e Fundação Cultural Palmares (FCP).

Para as comunidades que estavam no seu processo inicial de organização, como o Quilombo da Anastácia, discursos e reuniões eram algo novo e inusitado, mas que operavam como mecanismos de aprendizado na trajetória que se iniciava para eles. Na continuidade desse aprendizado, os membros do Quilombo da Anastácia, passaram a discutir não só a formalização da sua associação comunitária, como também a formação da associação estadual.

Nesse meio tempo, intensifica-se a relação com o Movimento Negro e os encaminhamentos protocolares do reconhecimento como quilombolas. No início do ano de 2005, evidenciaram não só as possibilidades de êxito, mas também as dificuldades e limites que cada demanda comportava, em face de fatores como prazos longos para concretização, ausência ou insuficiência orçamentária, necessidade de parceria com o poder público municipal, em virtude de problemas com precariedade de acesso, falta de luz elétrica etc. Essas dificuldades e limites trouxeram algum desânimo e descrença quanto à obtenção de resultados, fazendo que as estratégias de pressão manejadas pelo movimento negro tornem-se mais atraentes e eficazes do que a mera negociação.

Nessa construção de alianças entre movimento/comunidades e comunidades/comunidades é que será gestada a Associação Estadual Quilombola do RS, na qual Antonio³ será vice-presidente. A associação estadual, além de ser vista como um instrumento capaz de ampliar a representatividade, unidade e poder de negociação das comunidades, a ela é atribuído o poder de servir

3 Antonio, a quem anteriormente foi confiado parte dos documentos guardados por seu Reny, agora assume uma responsabilidade ainda maior, juntamente com a presidente da Associação estadual, Jurassira, oriunda do Quilombo Manuel Barbosa.

de instrumento que atua com legitimidade política na arena de disputas protagonizadas por instâncias governamentais encarregadas da interlocução com o movimento social negro, além do interesse do movimento que reflete esse amplo espectro de negociação, avanços e recuos que marcaram a trajetória dos debates e pleito dos quilombolas.

Nessa trajetória, a comunidade vem reexistindo por entender que sua luta é justa e há direitos ainda a serem conquistados como aparece no recente documentário *Olhos de Anastácia: conexões quilombolas* (Olhos, 2021).

Ninguém é macaco aqui! Aqui todo mundo é gente!

Outro caso que retrata a busca por um reconhecimento de uma plena humanidade no gozo efetivo de direitos, como o acesso à terra, ocorreu enquanto eu elaborava, entre os anos de 2006 e 2007, um relatório antropológico para o reconhecimento da comunidade quilombola de Chácara das Rosas (RS) junto ao processo de regularização fundiária do Incra. Eu trabalhei com a Comunidade Chácara das Rosas composta, até aquele momento, por quinze núcleos familiares distribuídos em uma área urbana na cidade de Canoas, de 3.619 m², herdada do casal Rosa e João Genelício, cujos vínculos de parentesco e os laços territoriais com os atuais moradores advinham remontavam ao que eles diziam que eram os “cativos” de proprietários rurais da região.

O casal estabeleceu-se no local nos anos quarenta do século XX, quando a região ainda praticava atividades rurais e agrícolas. O nome “Rosas” refere-se tanto à fundadora da chácara, quanto à atividade de venda de rosas, assim como de legumes e de verduras para o comércio do entorno. Por ocasião do relató-

rio, o território da comunidade quilombola Chácara das Rosas estava situado em uma área de crescente valorização imobiliária. Uma grande quantidade de casas e de condomínios estão sendo construídos, visando a um público consumidor de alto poder aquisitivo. Observa-se que, em decorrência disso, a condição socioeconômica dos moradores da comunidade destoava dos seus vizinhos. Na época em que foi realizada esta pesquisa, mulheres e homens estavam absorvidos em funções relativas ao mercado de serviços domésticos e de trabalhos temporários, respectivamente. Havia também um expressivo número de desempregados e aposentados por tempo de serviço, idade e benefícios concedidos por doenças. As crianças em idade escolar frequentavam as escolas públicas locais, porém os jovens, em sua maioria, não continuavam seus estudos.

Esse quadro situacional, apesar de recorrente, em famílias negras e pobres apresentava um agravante: os efeitos sociais do racismo. A comunidade vinha sofrendo um processo de estigmatização racial em que eram reconhecidos no bairro e mesmo na cidade pelo estigma racista de “Planeta dos Macacos”. Goffman (1988) compreende o estigma como um atributo depreciativo que se projeta ao longo do tempo através das relações e que se predispõe a encerrar indivíduos em um status e/ou identidade social inferiorizante.

Esse processo encapsulou os moradores da Chácara das Rosas sob a nomenclatura de “macacos” e o seu território sob a caracterização de um “planeta”, noção que evoca um suposto alheamento da civilização e que em nada corresponde à representação identitária que os moradores fazem de si ou da trajetória social naquele espaço. A terminologia “macaco” traz em si um princípio básico da ideologia racista: o da negação da humanidade do outro como

estratégia para justificar a desconsideração dos direitos sociais desses sujeitos. A ideia de “planeta” conjuga-se com uma visão exotizada do espaço do “quilombo”, pois ambos são vistos como equivalentes ao distante, ao desconhecido, ao inacessível que pode oferecer perigo.

Essa visão surgiu logo na primeira ida à comunidade, quando pedi informações em locais públicos sobre a localização da Chácara e fui advertida sobre os perigos do lugar. Surgiram perguntas como: “Tem certeza de que quer ir lá?”. Nas vezes seguintes, as advertências deram lugar à curiosidade e/ou desconfiança: “O que a senhora vai fazer lá?”. Minhas respostas nunca pareceram convincentes. Geralmente, ouvia um incrédulo “Ah, pesquisa!”. Afinal, o que poderia haver na chácara que fosse de valor ou de interesse para uma pesquisa? Esse desinteresse, essa desvalorização do espaço quilombola acarretava um peso social para os moradores da Chácara. Isso está expresso em seus depoimentos sobre o apelido pejorativo.

Onde é que tem macaco aqui dentro? Ninguém é macaco aqui! Aqui todo mundo é gente! (Isabel, 30 anos).

Uma vez um senhor, muito querido até, me chamou na casa dele pra atendê-lo. Então, quando eu cheguei lá, ele falou assim pra família e pros amigos dele que tavam lá: “Agora eu tô bem. Tô com o pai de santo do Planeta dos Macacos!” (Edson, 40 anos).

Destaco a ocasião de uma entrevista com uma das adolescentes (13 anos) da comunidade. Estudante da escola pública local, ao ser perguntada se e como o apelido afetava sua vida escolar e afetiva, ela nada respondeu. Apenas baixou os olhos de forma triste e constrangida. A resposta estava naquele olhar. Essa lembrança, somada aos demais depoimentos, faz pensar na ausência de direitos fundamentais e coletivos reconhecidos para a Comu-

nidade Chácara das Rosas e, também, em como as considerações sobre dignidade humana podem ser tão potentes para se pensar a luta quilombola por direitos no Brasil.

Essa busca por dignidade se expressava na Comunidade Chácara das Rosas, também pelo direito de trabalhar. Esse direito era constantemente violado pela negação do acesso por conta da discriminação racial, pois quem era do “Planeta” não era visto como um bom trabalhador(a), conforme depoimento de uma quilombola.

Às vezes tu vai numa casa, aí eles chamam “planeta dos macacos”, né? Aí tu vai num lugar que é pra arrumá um serviço, eles diz: “Ah, onde é que tu mora?” e tu: “Ah, eu moro no Planeta dos Macacos”. Deu! Não arruma mais serviço. [...] É por causa da fama aqui dentro. Pra gente arrumá serviço aqui é uma briga! A gente às vezes tem que mentir. Eu, uma vez, peguei uma faxina [...]. Até foi uma senhora evangélica que arrumou pra mim. Ela pediu: “Pelo amor de Deus, tu não diz pra mulher que tu mora aqui, porque se tu disser ela te bota pra rua na mesma hora!”.

Em outro depoimento, enfatizavam-se as dificuldades para obtenção de trabalho em decorrência da estigmatização do “Planeta”, acrescentando que para os homens é pior, uma vez que recai sobre os jovens a pecha de “vagabundos”. Em relação às mulheres, existe certa flexibilização da marginalidade, pois são reconhecidas pelos vizinhos como “guerreiras”. Esses e outros problemas (relativos ao saneamento básico, ao atendimento médico, à eletrificação etc.) passaram a ter uma evidência para o pleito de reconhecimento enquanto comunidade quilombola. A reafirmação identitária da Chácara das Rosas, contrapõe-se à percepção pejorativa de “Planeta dos Macacos”, como se observa nas falas: “Odeio esse apelido! Agora é a Chácara das Rosas, não é mais “Planeta dos Macacos”.

“Nós estamos conseguindo esse reconhecimento, alguns vizinhos até dão parabéns” (Neusa, 36 anos).

Esse reconhecimento, em termos oficiais, começou a tomar forma em 2006, quando a comunidade recebeu a certidão de autorreconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares. O recebimento dessa certificação pode ser avaliado segundo dois sentidos: o primeiro é o passo formal que integra o processo de regularização fundiária junto ao Incra; o segundo trata da inserção da comunidade no plano de uma política cultural de proteção ao patrimônio afro-brasileiro. A filósofa política Nancy Fraser discute sobre a conjugação entre política de redistribuição e política de reconhecimento, orientadas para a criação de condições ao estabelecimento de uma paridade participativa, capaz de promover, no presente caso, uma alteração no status social dos quilombolas face a outros sujeitos políticos. Apenas em 2009, a comunidade recebeu o título de domínio do território emitido pelo Incra. Naquela ocasião, o representante do órgão declarou: “As famílias da Chácara das Rosas agora têm terra, reconhecimento e acesso às políticas públicas”. Mas que reconhecimento e cidadania são esses?

O artigo “Reconhecimento sem ética?” (Fraser, 2007) exprime uma tentativa de desconstrução das políticas de reconhecimento baseadas na diversidade cultural e identitária e nas políticas de redistribuição, geralmente apoiadas num ideal de justiça social excludente. A partir do distanciamento criado entre campos filosóficos distintos, representados pelas ideias de ética e de moralidade, a autora investe na ideia de que não há polarização rígida entre a política cultural e a política social; entre a política da diferença (específica, como as ações afirmativas) e a política da igualdade (universal):

Essas são falsas antíteses, como já argumentei em outro texto [1995]. Justiça, hoje, requer tanto redistribuição quanto reconhecimento. Nenhum deles, sozinho, é suficiente. A partir do momento em que se adota essa tese, entretanto, a questão de como combiná-los torna-se urgente. Sustento que os aspectos emancipatórios das duas problemáticas precisam ser integrados em um modelo abrangente e singular (Fraser, 2007, p. 103).

As antíteses entre reconhecimento e redistribuição, ética e moral consistem em paradigmas filosóficos que distinguem o que é “correto” e o que é o “bem” na chave de ordens normativas, que orientam questões de justiça para as políticas públicas, por exemplo. Com base nisso, o dilema estaria em estabelecer legitimidades e prioridades quando falamos em justiça e/ou em políticas públicas. Reivindicações de cunho específico baseadas em identidades étnicas, sexuais ou religiosas, que não podem ser universalizadas, deveriam ser consideradas na formulação de políticas públicas? Ou ainda, em que medida as reivindicações por igualdade social, que pelo seu caráter universal não ferem os princípios de uma ordem legal instituída, devem ser atendidas por essas políticas?

A ótica que Fraser (2007) propõe para a solução desse dilema é interessante; porém, como a própria autora reconhece, é preciso considerar cada contexto ou caso, pois não há uma “receita pronta”. A alternativa refere-se a um conceito amplo de justiça que engloba tanto o reconhecimento quanto a distribuição. Para isso, a autora rompe com o modelo padrão de reconhecimento da identidade, pois entende que há demasiada ênfase na estrutura psíquica em detrimento da análise das instituições sociais. Para ela, a imposição de uma identidade singular a um grupo acarretaria uma negação da heterogeneidade interna de seus membros e na reificação da cultura.

É preciso afastar-se de algumas interpretações e entender que a identidade coletiva não corresponde necessariamente a um modelo estanque em que os sujeitos estejam preconcebidos. Numa perspectiva ampla, sabe-se o quanto os quilombos contemporâneos foram exotizados, tendo suas trajetórias atreladas a formas únicas de organização social – como a fuga, por exemplo – e o quanto a dinâmica social relatada pelos sujeitos e a pesquisa acerca das identidades culturais têm contribuído para desmistificar essa visão. Em minha trajetória como pesquisadora, observei que o processo de etnogênese dessa identidade se engendra a partir de uma dimensão relacional, que por si só é dinâmica e extrapola possíveis limites psíquicos. Ela se constrói na interação com outros agentes sociais e não de forma isolada, assim acaba por construir e reformular ideias e práticas sociais.

Durante a minha experiência na Comunidade Chácara das Rosas, ficou latente a tensão entre a autoidentificação interna e a atribuição externa. A resolução desse impasse é parte da reivindicação dos direitos da comunidade. Com relação à essencialização ou reificação cultural face à heterogeneidade interna, percebi-a, num primeiro momento, como parte de uma estratégia interna que precisa ser empregada em dados momentos para fortalecer a união do grupo. No entanto, a realidade desmentiu essa primeira impressão.

Também foram coletados na Chácara das Rosas dados que ilustram a presente leitura. No território existia um local de culto religioso de matriz afro-brasileira, a Casa de Nação “Reino do Pai Ogum”, onde ocorriam festas familiares e reuniões comunitárias. Um parente do sexo masculino, reconhecido pelos familiares e filhos(as) de santo a partir de uma identidade feminina, “Liege de

Ogum”, ficava encarregado da coordenação da casa. Não obstante, essa filiação religiosa, uma parte da parentela é composta por evangélicos e, mesmo que haja algumas restrições de convívio, como o fato de os evangélicos evitarem cruzar o corredor interno da Casa de Nação, quando um parente evangélico faleceu foi Liege de Ogum que “encomendou” o corpo.

A coexistência entre identidades religiosas (batuqueiros e evangélicos); orientações sexuais (hetero e homossexuais) e as funções sociais desempenhadas pela Casa de Nação (sagrado e profano) desafiam o olhar essencializador. A comunidade quilombola, frequentemente concebida como um grupo homogêneo em que todos os sujeitos se comportam de maneira determinada, apresenta uma realidade mais rica e complexa do que pregam os manuais identitários.

Fraser (2007) rompe com o modelo de identidade essencializadora e propõe em seu lugar o modelo de “status social”, no qual o reconhecimento é deslocado da noção de identidade para a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social. Esse deslocamento não ocasiona a depreciação da identidade cultural do grupo, porém nega uma suposta participação igualitária de todos os membros, visão que poderá ser superada a partir da instituição de uma política que examine os “padrões institucionalizados de valoração cultural em função dos seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais” (Fraser, 2007, p. 108).

A subordinação dos sujeitos ao processo de interação social seria um efeito de valores culturais institucionalizados que demarcam lugares de inclusão e exclusão; visibilidade e invisibilidade social. A política de reconhecimento nesse caso seria

uma questão de justiça. A promoção ao status de comunidade reconhecida garantiria a paridade social para as reivindicações do grupo. Entretanto, ainda restam indagações. A tentativa de encaixe em um modelo de status preconcebido explicita uma percepção errônea dos padrões culturais vigentes e uma impropriedade em classificar os sujeitos que os exercitam. Um exemplo citado por Fraser e que remete ao caso da Chácara das Rosas é o da “categorização racial que associa pessoas com criminalidade”, visto que a associação entre as categorias “negros” e “vagabundos” compõe os códigos sociais que desqualificam os membros da comunidade e constituem-se enquanto obstáculo para sua inserção no mercado de trabalho. A questão “trabalho” foi objeto de recomendação para políticas públicas que figuram no relatório antropológico, em que alertamos para a necessidade de programas de geração de renda e capacitação profissional.

Tais recomendações compreendem uma proposta de distribuição de recursos e de direitos via poder público e seu requerimento é uma questão de justiça. No entanto, as ações de qualificação profissional desenvolvidas no interior da comunidade não foram suficientes para alterar a imagem da comunidade perante o entorno, em razão das persistentes queixas sobre o preconceito racial. As queixas aparecem predominantemente no discurso das mulheres e referem-se ao racismo sofrido pelas crianças na escola, em que a expressão pejorativa “Planeta dos Macacos” e o adjetivo “vagabundos” surgem recorrentemente. Ademais, o trabalho como bordadeiras tem proporcionado algum sustento, mas não uma alteração significativa das condições de vida.

As políticas públicas aplicadas após a titulação territorial de outubro de 2009 focalizaram a prevenção, a orientação em saúde e a assistência social, somadas às ações efetivas em iluminação,

saneamento básico e habitação – como Programa “Minha Casa, Minha Vida” do Governo Federal. Contudo, essas políticas precisam agregar a dimensão do reconhecimento identitário, corroborando a hipótese levantada por Fraser de que “[...] nem toda ausência de reconhecimento é um resultado secundário de má distribuição ou da má distribuição agregada à discriminação legal” (Fraser, 2007, p. 116).

Acredita-se que as políticas públicas falham em assegurar dois pontos da teoria do reconhecimento por status, que resultariam numa paridade participativa: primeiro, a condição objetiva que assegura a voz e a independência dos sujeitos; segundo, a condição intersubjetiva que incide sobre a valoração cultural e a estima social. Para melhor explicitar essa leitura situacional, reproduzo trechos da entrevista que fiz em junho de 2009 durante a II Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial com Isabel, agora liderança da Associação Remanescente de Quilombo Chácara das Rosas, e com Márcia Lima, coordenadora municipal de Políticas Públicas de Igualdade Racial:

O quilombo é urbano e tem uma expectativa muito legal. Agora eles vão ser contemplados com o “Minha Casa Minha Vida”, mas eles precisam de muito mais [...] Eles precisam daquele processo de autoestima. Eles querem desmistificar o “Planeta dos Macacos”. Ninguém identifica eles como quilombo! (Márcia Lima, Junho/2009).

A política pública tem certos direcionamentos, certas burocracias e exige muito da comunidade, do município. A gente espera que chega mais rápido. Assim, da parte do que não tinha acontecido[...]. É a parte social, o resgate da nossa história, da confiança. Tem todo um resgate histórico, uma firmeza de ser humano, de pessoa pra pessoa, pra gente ter aquela certeza do que a gente quer [...]. É amadurecimento (Isabel, 2009).

Percebe-se nas falas certa convergência em atentar para dimensões faltantes ou mesmo complementares da política: “aquele processo de autoestima” (condição subjetiva) encontra no “resgate histórico da confiança o amadurecimento” (condição objetiva), a consolidação de oportunidades alocadas em uma ideia ampla de justiça que integra um todo maior. O problema está em como construir o arranjo necessário para que isso aconteça. O caminho é complexo, ao que Fraser descreve da seguinte forma:

Quando o não reconhecimento envolve a negação daquilo que é distintivo de alguns participantes, o remédio pode ser o reconhecimento da especificidade; desse modo, muitas feministas argumentam que a superação da subordinação de gênero requer o reconhecimento da capacidade única e distinta das mulheres darem à luz. Em todo caso, o remédio deve ser moldado para o dano (Fraser, 2007, p. 121).

No caso da Chácara das Rosas, a especificidade de “quilombo” é negada pela subordinação racial implícita na ideia de “macaco”. O reconhecimento almejado, que se encaixa em uma ideia ampla de justiça, é aquele que perpassa a identidade coletiva e não o status do grupo. Nessa construção, as políticas precisam conjugar esse processo de autoestima (a identidade quilombola) com a oferta de recursos e serviços que atendam às necessidades prementes do grupo. Assim, isso significa trazer para o âmbito das construções de políticas públicas os questionamentos relativos às noções de igualdade racial. Santos (2008, p. 93) entende que “a política de cotas envolveria um processo mais complexo de fortalecimento e reconhecimento identitário”, pois isso ao mesmo tempo que remeteria a uma identidade negra, um projeto político desse “ser negro”, também seria possível dialogar com as políticas para quilombos.

Na medida em que há um discurso por meio do qual se elabora um reconhecimento errôneo do negro (ou nega-lhe o reconhecimento de seus valores e dignidades humanas, impondo uma imagem negativa e distorcida de si mesmo), a elaboração de um contradiscurso, em que se resgatem e se exibam as marcas e traços de positividade associados ao “ser negro” e à identidade negra, é essencial como forma de efetivação dos princípios de dignidade que marcam as sociedades modernas (Santos, 2008, p. 106).

A configuração de uma política quilombola como contradiscurso, capaz de comportar as especificidades de cada contexto, alinha-se à perspectiva da autora sobre o fato de não ser possível afirmar que os negros – leia-se quilombolas no empréstimo dessa reflexão – se configuram em minorias nacionais ou grupos étnicos. Pode-se, então, afirmar que os negros se “constituem como grupo social capaz de demandar direitos específicos em função da discriminação alicerçada nas marcas visíveis e na racialização” (Santos, 2008, p. 109).

Esses direitos específicos transitam entre ideias de reconhecimento e de justiça que se traduzem em “políticas de reconhecimento da diversidade” e/ou “políticas de reconhecimento da diferença”. Talvez a partir dessa dinâmica se perceba o hiato provocado pela afirmação do sujeito em sua diversidade ou a negação da diferença como um entrave concreto à vivência plena dessa diversidade.

Referências

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem Ética?. Lua Nova: Revista de Cultura e Política. São Paulo, n. 70, p. 101-138, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n70/a06n70.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2011.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1988.

OLHOS de Anastácia. *Conexões quilombolas*. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (25 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=q89jvdxFIwM>. Acesso em: 3 set. 2024.

SANTOS, Gislene Aparecida. *Reconhecimento, utopia, distopia: os sentidos da política de cotas raciais*. 2008. Tese (Livre Docência em Artes) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2008.