

Etnodesenvolvimento e Mediações Político-Culturais no Mundo Rural

José Carlos dos Anjos
Leonardo Leitão

EAD

SÉRIE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA



Etnodesenvolvimento e Mediações Político-Culturais no Mundo Rural



UNIVERSIDADE
FEDERAL DO RIO
GRANDE DO SUL

Reitor

Carlos Alexandre Netto

Vice-Reitor e Pró-Reitor
de Coordenação Acadêmica

Rui Vicente Oppermann

**SECRETARIA DE EDUCAÇÃO
A DISTÂNCIA**

Secretário

Sérgio Roberto Kieling Franco

Vice-Secretário

Silvestre Novak

Comitê Editorial

Lovois de Andrade Miguel

Mara Lucia Fernandes Carneiro

Silvestre Novak

Sílvio Luiz Souza Cunha

Sérgio Roberto Kieling Franco,
presidente

EDITORIA DA UFRGS

Diretora

Sara Viola Rodrigues

Conselho Editorial

Alexandre Santos

Ana Lígia Lia de Paula Ramos

Carlos Alberto Steil

Cornelia Eckert

Maria do Rocio Fontoura Teixeira

Rejane Maria Ribeiro Teixeira

Rosa Nívea Pedroso

Sergio Schneider

Susana Cardoso

Tania Mara Galli Fonseca

Valéria N. Oliveira Monaretto

Sara Viola Rodrigues, presidente

Etnodesenvolvimento e Mediações Político-Culturais no Mundo Rural

José Carlos dos Anjos

Leonardo Leitão

EAD
SÉRIE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA


UFRGS
EDITORA


SEAD
Secretaria de
Educação a Distância


CURSO DE GRADUAÇÃO TECNOLÓGICA
**PLANEJAMENTO E GESTÃO
PARA O DESENVOLVIMENTO RURAL**

© dos Autores
1ª edição: 2009
Direitos reservados desta edição:
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Capa e projeto gráfico: Carla M. Luzzatto
Revisão: Ignacio Antonio Neis, Sabrina Pereira de Abreu e Rosany Schwarz Rodrigues
Editoração eletrônica: Luciane Delani

Universidade Aberta do Brasil – UAB/UFRGS

Coordenador: Luis Alberto Segovia Gonzalez

Curso de Graduação Tecnológica Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural

Coordenação Acadêmica: Lovois de Andrade Miguel

Coordenação Operacional: Eliane Sanguiné

A599e Anjos, José Carlos dos
Etnodesenvolvimento e mediações políticas e culturais no mundo rural / José Carlos dos Anjos [e] Leonardo Leitão ; coordenado pela Universidade Aberta do Brasil – UAB/UFRGS e pelo Curso de Graduação Tecnológica – Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural da SEAD/UFRGS. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.
64 p. : il. ; 17,5x25cm
(Série Educação A Distância)
Inclui figuras.
Inclui bibliografia e glossário.
1. Antropologia. 2. Etnografia. 3. Etnicidade. 4. Territorialidade. 5. Territórios tradicionais – Aspectos epistemológicos. 6. Ética –Diálogo interétnico – Mediação. I. Leitão, Leonardo. II. Universidade Aberta do Brasil. III. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Secretaria de Educação a Distância. Graduação Tecnológica – Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural. IV. Título.

CDU 572

CIP-Brasil. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação.
(Jaqueline Trombin – Bibliotecária responsável CRB10/979)

ISBN 978-85-386-0073-2

SUMÁRIO

Introdução	7
Unidade 1 – Antropologia, Etnografia e Etnicidade	9
Introdução	9
Objetivos	9
1.1 Conceitos básicos da Antropologia.....	9
1.2 O conceito de cultura.....	11
1.3 Bibliografia.....	12
1.3.1 Bibliografia básica da Unidade 1.....	12
1.3.2 Bibliografia complementar da Unidade 1.....	12
1.4 Vídeo.....	13
1.5 Atividades.....	13
Unidade 2 – Território e territorialidade	15
Introdução	15
Objetivos	15
2.1 Território e etnicidade.....	15
2.2 Territorialidade como expressão cultural.....	16
2.3 A economia de reciprocidade e o território tradicional.....	18
2.4 Memória coletiva e território tradicional.....	20
2.5 Bibliografia.....	22
2.5.1 Bibliografia básica da Unidade 2.....	22
2.5.2 Bibliografia complementar da Unidade 2.....	23
2.6 Atividade.....	23
Unidade 3 – Aspectos epistemológicos da identificação de territórios tradicionais	25
Introdução	25
Objetivos	25
3.1 A identificação de territórios tradicionais.....	26
3.2 Bibliografia.....	34
3.2.1 Bibliografia básica da Unidade 3.....	34
3.2.2 Bibliografia complementar da Unidade 3.....	34
3.3 Vídeos.....	35
3.4 Atividade.....	35
Unidade 4 – Ética e diálogo interétnico no processo de mediação	37
Introdução	37

Objetivos	37
4.1 Partindo de um caso	37
4.2 A injunção do desenvolvimento nas comunidades tradicionais	39
4.3 Bibliografia.....	45
4.3.1 Bibliografia básica da Unidade 4.....	45
4.3.2 Bibliografia complementar da Unidade 4.....	45
4.4 Vídeo	45
4.5 Atividade.....	45
Unidade 5 – Mediação nas políticas sociais para comunidades tradicionais rurais	47
Introdução	47
Objetivos	47
5.1 Mediação e clientelismo.....	47
5.2 Atividade.....	54
5.3 Bibliografia.....	55
5.3.1 Bibliografia básica da Unidade 5.....	55
5.3.2 Bibliografia complementar da Unidade 5.....	55
Glossário	57
Referências	59

A disciplina **Etnodesenvolvimento e Mediações Político-Culturais no Mundo Rural** aborda a questão da mediação em circunstâncias de grande distanciamento cultural entre aquele que se apresenta como agente estimulador do desenvolvimento e aqueles reduzidos à condição de público-alvo de políticas, programas e projetos. Ao construirmos modelos analíticos que visam a situações limites em termos de alteridade cultural, pretendemos trazer à luz dimensões regulares de violência simbólica nas mediações para o desenvolvimento. Quanto maior é a distância cultural entre o agente de desenvolvimento e o público-alvo, mais evidente se torna que estimular o desenvolvimento do Outro não é um ato isento de implicações culturais, éticas e políticas intrínsecas ao gesto.

O objetivo mais geral da disciplina é o de fornecer instrumentos conceituais para se analisarem de forma interdisciplinar (entre a Sociologia e a Antropologia) as relações entre complexas tessituras culturais, formas de ocupação ecológico-econômica de espaços rurais, estruturação de identidades minoritárias e lutas sociais correlatas ao processo de emergência político-institucional das comunidades tradicionais no mundo rural brasileiro.

Para uma explicitação dessas implicações, trataremos, na Unidade 1, dos temas da etnicidade, mediação e poder. A disciplina constrói modelos analíticos em torno dos temas da desigualdade de raça, etnia e gênero, de modo a possibilitar uma reavaliação do tema da pobreza rural a partir de eixos conceituais até aqui poucos explorados. Para um tratamento adequado do tema da diferença cultural e das relações de poder, iniciaremos com uma discussão sobre a alteridade, o etnocentrismo e as possibilidades elucidativas da Etnografia das situações de mediação.

Na Unidade 2, discutiremos conceitos que permitem explicitar as condições de raridade das comunidades e territórios tradicionais. Definidas as comunidades tradicionais, passam a estar em jogo os dispositivos de tradução de suas pautas nas esferas públicas nacionais, a começar pela questão fundiária. O estudo da lógica de constituição das peças científicas que demarcam os territórios tradicionais nos encaminha para uma discussão epistemológica, tratada na Unidade 3.

Tendo focado a tradução científica como modalidade de mediação, passaremos a discutir outras lógicas de mediação que levam políticas públicas às comunidades de agricultores tradicionais. A mediação é discutida como tradução, diálogo e relação de poder. Enquanto relação de diálogo, a mediação envolve tradução e poder, mas, para efeitos analíticos, na Unidade 4, discutiremos apenas o posicionamento dos interlocutores no diálogo visando ao desenvolvimento de comunidades rurais.

A assimetria nas relações de mediação para o desenvolvimento é enfocada na Unidade 5, a partir das relações interpessoais de amizade, parentesco e clientelismo. Como, na mediação para o desenvolvimento, essas modalidades de relações interpessoais fornecem diferentes tipos de recursos para relações de poder? – é a pergunta-chave desta Unidade.

INTRODUÇÃO

Com relação a diferentes programas, políticas ou projetos de desenvolvimento, agentes do Estado e de organizações da sociedade civil se aproximam dos agricultores das localidades mais distantes dos centros urbanos mais empobrecidos. A aproximação de alguém que estimula outrem ao desenvolvimento é também uma relação de cultura. Para uma reflexão sistemática sobre a dimensão cultural das relações sociais que visam ao desenvolvimento, impõe-se que nos apropriemos de alguns conceitos fundamentais da Antropologia. Faremos, nesta Unidade, uma introdução à Antropologia social e cultural. Discutiremos alguns temas relacionados à Antropologia, a começar pela problemática do etnocentrismo. Com relação às comunidades tradicionais, o etnocentrismo é um dos grandes empecilhos para permitir que a elaboração e a execução de projetos de desenvolvimento assumam a forma de um diálogo interétnico. Esta Unidade foca conceitos relacionados ao etnocentrismo, tais como o relativismo cultural, a alteridade e a identidade cultural, conceitos básicos para as discussões das lições subseqüentes.

OBJETIVOS

Os objetivos desta Unidade são:

- (1) propor uma reflexão sobre as diferenças culturais;
- (2) orientar o aluno a se apropriar dos conceitos de cultura, identidade, alteridade e etnocentrismo; e
- (3) introduzir novas perspectivas sobre a relação entre reivindicações de identidade e projetos políticos de desenvolvimento.

1.1 CONCEITOS BÁSICOS DA ANTROPOLOGIA

Ao longo da disciplina, estaremos debruçados sobre temas clássicos da Antropologia, como o relativismo, a etnografia, a alteridade, o etnocentrismo, a identidade cultural e a etnicidade. Daí a necessidade de uma discussão sumária inicial.

Quando nos encontramos com alguém de uma cultura completamente diferente da nossa, ocorre uma sensação de estranhamento devida a toda uma série de

traços evidentes: a língua, as vestimentas, a postura corporal, a cosmologia, o comportamento e a solução de problemas peculiares. Um encontro desse tipo poderia ser caracterizado como uma relação de **alteridade cultural**, situação em que se impõe aos participantes a necessidade de lidar com diferenças culturais. Supõe-se, por vezes, que na medida em que os mundos culturais estão cada vez mais aproximados pelos meios de comunicação e locomoção cada vez mais velozes, as diferenças culturais tenderiam a se atenuar e a ser menos reivindicadas.

Contudo, estudiosos constataam, surpreendentemente, que as diferenças culturais permanecem presentes e são abertamente reivindicadas, embora menos visíveis à primeira vista. Desvelar quando, onde e como a diferença cultural opera é uma das áreas de trabalho dos antropólogos. Se essas diferenças são erigidas em fronteiras que conformam situações de contraste étnico, impõe-se com pertinência o conceito de **identidade cultural**. A afirmação de uma identidade cultural por um grupo não implica, necessariamente, a negação ou o desprezo de outras identidades de outros grupos.

O **etnocentrismo** é um dos modos de se lidar com a diferença cultural. É, aliás, o modo mais brutal de se lidar com a diferença cultural. Trata-se da postura que inferioriza ou ignora a perspectiva cultural do outro em nome de uma superioridade cultural do Ego que se confronta com a diferença. Esse é o modo como a modernidade tem lidado com as comunidades tradicionais, e a própria oposição entre o moderno e o tradicional tem operado no interior de uma grade conformada por um etnocentrismo típico da autoafirmação do mundo cultural ocidental como espaço especialmente distinto de todo o resto do mundo. É também no interior dessa formação discursiva que a atenção às diferenças culturais afirmou uma especial pretensão de ciência: a Antropologia.

A atenção às diferenças culturais constitui-se em um dos eixos fundamentais do desenvolvimento da Antropologia como disciplina. Essa atenção às diferenças culturais cristaliza-se na etnografia como metodologia de pesquisa. Com essa metodologia, o pesquisador apresenta-se como um especialista na descrição das diferenças e/ou comparações entre culturas.

Os eixos fundamentais das descrições etnográficas conformaram subcampos temáticos e tradições teóricas, caracterizadas abaixo. Essas diferentes tradições tiveram origem em países colonizadores como, por exemplo, a França e a Inglaterra, que têm interesse em conhecer melhor a organização social dos povos nativos; ou os Estados Unidos, que, envolvido em conflitos bélicos, é levado a se interessar em conhecer as tradições culturais japonesas.

Assim,

- ▶ relações sociais, estruturas, organizações, instituições foram mais enfocadas pela Antropologia britânica, conformando, ao longo da primeira metade do século XX, a tradição da Antropologia social;
- ▶ símbolos, códigos culturais e tecidos de significados foram os conceitos que conformaram a base do paradigma da Antropologia cultural norte-americana, contemporânea da Antropologia britânica.

► a variação cultural, como natureza humana fez corrente na Antropologia francesa.

Hoje, os antropólogos tendem a se apropriar de recursos conceituais de todas as tradições, até porque em seus campos de estudos tais partições raramente são pertinentes. Se vamos estudar uma comunidade quilombola, a estrutura do parentesco dificilmente é passível de ser analisada como esfera deslocada dos símbolos relacionados à terra e à herança. E mais, as teorias dos próprios quilombolas sobre as relações sociais só se apresentam como constituindo mundos socioculturais, se nossas partições teóricas não apagarem as distinções ontológicas que lhes são pertinentes. Isso significa que a diferença entre organização social e código cultural pode, ou não, fazer algum sentido, dependendo da cultura.

Tudo isso, para dizer que, embora em algum momento da história da disciplina tenha sido pertinente a diferença entre uma tradição de Antropologia cultural e outra de Antropologia social, aqui estaremos lidando com cultura e instituições sociais como uma totalidade indissociável.

1.2 O CONCEITO DE CULTURA

Muitas definições de cultura já foram dadas. Uma das maiores dificuldades de se definir cultura reside no fato de não pudermos sair de uma cultura particular para alcançar uma definição universal, válida para todas. Aqui, basta reter que cultura “não é um código que se escolhe simplesmente. É algo que está dentro e fora de cada um de nós, como as regras de um jogo” (DA MATTA, 1986, p. 123).

Atividade

Considere os dados abaixo.

Em Antropologia, cultura “é a maneira de viver total de um grupo, sociedade, país ou pessoa. [...] Um código através do qual as pessoas de um dado grupo pensam, classificam, estudam e modificam o mundo e a si mesmas” (DA MATTA, 1986, p. 123).

Nesse sentido, (1) não há uma cultura a partir da qual as outras possam ser medidas ou hierarquizadas; (2) cada grupo ou pessoa deve ser compreendido(a) dentro de sua própria cultura; (3) quando dizemos que uma cultura é melhor que outra, mais evoluída ou desenvolvida, ou quando vemos outra pessoa ou outro grupo a partir de nossa própria cultura, estamos sendo etnocêntricos.

Com base nesses dados, relativos à definição de cultura, reflita sobre a possibilidade de uma resposta francamente negativa à seguinte questão:

- Alguém pode ter mais cultura que outrem?

ANOTE

Qual é a diferença entre uma descrição densa e uma descrição superficial?

⇒ Uma **descrição superficial** é uma codificação em que a investigação é vista como mera observação e descrição de códigos.

⇒ Na **descrição densa**, as situações produzidas são percebidas e interpretadas. Está em jogo um fato ocorrido num dado lugar, numa dada ocasião, que gerou um fato social. Não se trata apenas de uma descrição simples, mas de uma **leitura**, de uma **interpretação** na busca de **significados**.

Relativização cultural

- ▶ Relativizar é observar e compreender o outro, pessoa ou grupo, dentro de seus próprios valores, inseridos em seu contexto cultural. É reconhecer que todas as culturas têm valor igual e não podem ser hierarquizadas entre si.

Reconhecer a alteridade cultural é

- ▶ ser capaz de apreender o outro na plenitude de sua dignidade, de seus direitos e, sobretudo, de sua diferença. Quanto menos se reconhece a alteridade, mais conflitos, violência simbólica e física se tornam subjacentes às relações interétnicas.

ANOTE

Para um dos mais renomados antropólogos da atualidade, CLIFFORD GEERTZ (1978, p. 20), praticar etnografia é “estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas o empreendimento não se dá simplesmente pelo desenvolvimento desses processos determinados, mas pelo tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma ‘descrição densa’”.

1.3 BIBLIOGRAFIA

1.3.1 Bibliografia básica da Unidade 1

DA MATTA, R. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

1.3.2 Bibliografia complementar da Unidade 1

ANJOS, J. C. G.; SILVA, S. B. *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004.

BETTO, F. Alteridade. ALAI, América Latina em Movimento. Disponível em: <<http://alainet.org/active/3710&lang=es>>. Acesso em: 2 jun. 2008.

DA MATTA, R. Você tem cultura? In: *Explorações: ensaios de sociologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

LARAIA, R. de B. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

ROCHA, E. *O que é etnocentrismo*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

1.4 VÍDEO

Quilombo do Rio das Contas

Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=4ymhJ_01XOg>.

O vídeo retrata a história do quilombo do Rio das Contas.

Duração: 5 min

Direção: Dácio Bicudo

1.5 ATIVIDADES

- ▶ A partir do conteúdo da Unidade 1, elabore uma etnografia de uma situação de seu cotidiano.
- ▶ Reúna-se com um grupo de 3 a 4 colegas e reflitam juntos sobre os significado dos seguintes termos:
 - ⇒ Antropologia
 - ⇒ Cultura
 - ⇒ Etnocentrismo
 - ⇒ Relativização
 - ⇒ Alteridade
 - ⇒ Etnografia

Após 30 minutos de reunião, descreva o significado de cada termo em, no máximo, um parágrafo por termo.

INTRODUÇÃO

Nesta Unidade, entraremos em contato com a problemática das comunidades tradicionais e com a forma com que elas se relacionam com seus territórios. A relação entre as pessoas e a relação destas com os entes não-humanos de um território serão trabalhadas sob o prisma das relações de reciprocidade. Discutiremos definições de território e de comunidade tradicional. Veremos que, em um território tradicional, o lugar onde se planta ou onde um novo casal assenta a moradia obedece a regras estritamente relacionadas às relações de reciprocidade, ao parentesco e à cosmologia do lugar. Sem entender essa trama de relações não é possível pensar a relação entre as comunidades tradicionais e o desenvolvimento.

OBJETIVOS

Os objetivos desta Unidade são instrumentalizar o aluno para:

- (1) relacionar reciprocidade e território;
- (2) relacionar “fatos históricos”, memória coletiva e concepções locais de justiça, quando está em jogo equacionar a questão dos direitos étnicos à terra; e
- (3) relacionar formas de apropriação da terra e de definição de direitos de sucessão.

2.1 TERRITÓRIO E ETNICIDADE

Quando alguém oferece algo a outrem, entre os dois se estabelece uma relação de dádiva. O retorno pode ser maior do que a dádiva original. Nesse caso, aquele que recebeu pode, por fim sentir-se ainda moralmente endividado. Novos atos de reciprocidade podem gerar um tecido inesgotável de trocas, em que não se sabe mais se são as coisas que movem os humanos ou se são os humanos que, trocando, movem as coisas. Um território tradicional é um espaço geográfico que suporta uma intensa trama de trocas interpessoais; o círculo das trocas é simbólico e relativamente fechado no âmbito do parentesco. Isso significa que, na trama de relações entre parentes, não há troca que não esteja revestida de sentimentos relacionados à reciprocidade. Um território é também um modo peculiar de expressão do cosmo: um espaço de relações que se apresenta sob um modo específico de partição das entidades que o compõem.

O território de um grupo étnico é um espaço geográfico que se distingue do entorno na medida em que as populações que o habitam se distinguem etnicamente. Aqui se impõe explicar em que consiste a distintividade étnica. Muito se tem discutido na Antropologia sobre o que distingue um grupo étnico de outros. Poder-se-ia pensar que uma comunidade quilombola se distingue de uma comunidade guarani porque as pessoas dos dois grupos são diferentes:

- ▶ em sua constituição biológica;
- ▶ nos traços culturais primordiais que carregam.

Embora as definições biológicas e os traços culturais primordiais possam carregar algum grau de veracidade, nenhum deles é pertinente à definição das diferenças e identidades étnicas. Um grupo é etnicamente diferente de outro na medida em que expressa as diferenças culturais na forma de um contraste entre “nós” e “eles”, pouco importando o caráter mais ou menos primordial das marcas culturais utilizadas para demarcar essa fronteira. Expressar significa exibir modos de existência como marcas peculiares de um território cultural. A fronteira étnica é o resultado de um modo de organização das diferenças, em que danças, cantos, modos de trabalhar, de rezar, traços de fenótipo, entre outros, carregam um grupo para um limiar étnico de expressividade. Isso significa que o gesto político de exibir a distintividade não vem depois da diferença étnica, mas é a política de diferença que é a condição da possibilidade do contraste étnico.

Quando falamos aqui em gestos políticos de distintividade étnica, não se trata da política organizada na forma de partidos, mas, sim, de uma política mais fundamental e cotidiana, em que o modo de se expressar impõe o reconhecimento pelo outro, portanto, uma política de afirmação da alteridade.

A afirmação da alteridade como grupo exige também, como condição de possibilidade, um tipo especial de solidariedade interna a uma comunidade, que resulta da intensa circulação de bens e pessoas pelo território. É o que chamaremos aqui de economia da reciprocidade.

2.2 TERRITORIALIDADE COMO EXPRESSÃO CULTURAL

No próximo tópico, abordaremos a questão da reciprocidade no interior do território tradicional. Por enquanto, deter-nos-emos brevemente numa discussão sobre fronteiras étnicas.

Um exemplo de como os traços culturais que constituem a distintividade étnica não são necessariamente primordiais pode ser encontrado no modo como os quilombolas do litoral do Rio Grande do Sul expressam contraste étnico através do catolicismo popular. As comunidades quilombolas, ou remanescentes de quilombos, são comunidades tradicionais cuja memória coletiva faz referência a elementos de um passado escravocrata. Essas comunidades, hoje, estão passando por um processo

de reconhecimento pelo Estado brasileiro, amparado legalmente no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, que garante a essas comunidades o direito à titularidade de seus territórios. Os Ternos Juninos, os Maçambiques e os Ensaio de Promessa de Quicumbis são festas de cunho católico popular, marcantes nas comunidades quilombolas de Casca, dos Coloidianos, dos Teixeira, dos Olhos d'Água e de tantas outras comunidades irmãs do litoral do Rio Grande do Sul.

Primordialmente, poder-se-ia dizer que o catolicismo é europeu, mas, paradoxalmente, os quilombolas são reconhecidos por seus vizinhos pelo caráter peculiar de seus Ensaio de Promessa. Tais ensaios caracterizam-se pela peregrinação, pelo espaço da comunidade, de homens e mulheres, evocando rezas e cantos que remetem a um passado escravocrata.

Ao percorrerem o território entoando “cantos de reza”, os quilombolas traçam dimensões cosmográficas no território. Associam eventos de suas biografias a intensidades de seus territórios e às dos territórios das forças cósmicas a quem fazem promessas. Um grupo de homens coordenados por um mestre passa de casa em casa entoando cantos, um pente, um reco-reco, uma taquaireira, um tamborzinho, em uma sinfonia territorial. Rumor da terra tornado som celeste organizado, o Ensaio de Promessas desenha uma geografia, codifica os caminhos para o retorno “a casa” daqueles cuja memória se vincula estritamente à expatriação como evento histórico decisivo. A identidade diaspórica não se reconstitui sem ritornelos, sem refrões, que permitem a reterritorialização, a tentativa de, pelo som, reconstituir o sentido de natalidade. O território faz-se terra natal naquelas noites em que os quilombolas, cantando as orações do Divino Espírito Santo, passam pelas casas dos pertencentes à mesma cosmologia e ratificam esse pertencimento étnico.

Eles não dançam uns com os outros. Eles dançam sozinhos. É só gente morena. Este ensaio vem do povo negro mesmo, africano. De onde gerou, nós não sabemos. De primeiro, usavam muito por aqui, isto de promessas. Faziam promessas e davam uma festa, comida, bebida, tudo por conta do dono do Ensaio, aquele que fazia a promessa. As mulheres só olhavam e faziam as comidas. Vinha muita gente olhar, os convidados. Só dançava aquele grupo, essa dança é reza, não é divertimento. Eles vinham cantando, dançando, tocando. Por aqui, ninguém mais sabe disso. Nós falamos com o pessoal lá da Casca, para vir aqui em casa (Quilombola de Limoeiro, *Relatório Incra*, 2009).

Como práticas atuais ou como memórias, os quilombolas demarcam uma alteridade étnica no interior do catolicismo popular e demandam um território cultural de autonomia. Pela expressividade festiva, os quilombolas se reconduzem à condição de sujeitos de uma história e resgatam uma história de opressão, inserindo nela uma dimensão divina, ali onde se imaginaria um sujeito desumanizado.

2.3 A ECONOMIA DE RECIPROCIDADE E O TERRITÓRIO TRADICIONAL

Chamamos aqui de *comunidade tradicional* a um conjunto de famílias inter-relacionadas (uma parentela) por relações de reciprocidade e que ocupa um espaço físico concebido como legado ancestral comum. A modalidade dominante de circulação de bens e de pessoas entre as famílias de uma comunidade tradicional é o da reciprocidade. Reciprocidade é a modalidade de relações em que as pessoas estão vinculadas entre si pela obrigação moral de dar, receber e retribuir. Isso pode ser ilustrado da maneira que segue.

As pessoas que vivem em um território tradicional trocam bens sem a intermediação do dinheiro, com uma intensidade e uma frequência que não são comuns em outras estruturas sociais exteriores à unidade familiar de moradia. Esse regime de troca de bens conforma uma espécie de economia solidária tradicional, reforçada pelos laços de parentesco. A economia de reciprocidade é o tipo de sistema de circulação de bens que gera dívidas morais (de solidariedade) entre os partícipes. O sujeito que recebe uma dívida sente-se na obrigação de retribuir e está moralmente endividado até poder realizar sua contrapartida. O sujeito que doa não tem nenhuma garantia de que também será beneficiado quando precisar. O que se reforça mesmo é a confiança garantida dada pela amizade e pelos laços de sangue e aliança.

Nessa economia de reciprocidade, o tipo de benefício constantemente reproduzido é o vínculo entre as entidades de um território. Nas comunidades quilombolas, a forma do *pixurum* é uma das modalidades mais tradicionais da relação de reciprocidade que, em um evento, reúne grande parte das pessoas da comunidade. O *pixurum* é uma forma de mutirão em que grande parte dos moradores de uma comunidade rural se organiza para plantar ou colher e, também, para celebrar com almoços ou festas. É um momento de compartilhar, de cooperar e de celebrar.

A reciprocidade não envolve apenas o interesse pelo outro, mas também o interesse em se autoafirmar, em demonstrar que é possível dar-se ao luxo da generosidade. Nesse sentido a reciprocidade envolve uma dimensão de apresentação de si, de autoexibição. De qualquer modo, o interesse se encontra duplamente presente e imbricado nessa ostentação: interesse em se exibir e interesse em estabelecer e consolidar vínculos afetivos. Porém, mesmo quando a ostentação da capacidade de doar tem dimensão de disputa, essa rivalidade é, em si mesma, a condição da aliança e da amizade.

Em um território tradicional, casar e construir uma moradia no lote do tronco familiar de origem não é um ato aleatório. O lugar de construção da moradia emerge como uma dívida, geralmente da pessoa mais idosa do tronco familiar e que zela pelo conjunto do patrimônio fundiário do grupo. Essas relações formam uma parentela, constituída não apenas pelos que já são de dentro da família, mas pelos que vêm de fora e ali se estabelecem.

Entende-se por *parentela* um grupo de famílias que intensificam suas relações de parentesco casando, no mesmo território, com pessoas da mesma comunidade, geralmente de troncos familiares diferentes.

ANOTE

A constituição de um mercado matrimonial relativamente fechado, em que se casa preferencialmente no interior da comunidade, resulta de estratégias mais ou menos explícitas e conscientes para manter o território entre as pessoas do mesmo grupo étnico.

Na verdade, a economia da reciprocidade funda a dimensão simbólica do território. O território é concebido como uma doação, uma dádiva ancestral que deve ser legada à geração seguinte. A terra de hoje é o símbolo dessa doação feita no passado pelos ancestrais. Toda a teia cotidiana de trocas de hoje (de sal, arroz, chá, benzeduras, etc.) acaba simbolizando o ato tido como fundador da comunidade: a doação ancestral, que torna a comunidade possível. Assim, cada gesto de reciprocidade reforça o sentimento de pertencimento a um “nós”, os do território. Poderíamos, pois, dizer que a reciprocidade territorializa a subjetividade das pessoas da comunidade.

Se a comunidade se exhibe como conjunto de famílias diferentes das outras famílias de agricultores do entorno, isso se dá não apenas porque elas exibem diferenças culturais, mas também porque seus membros se circunscrevem a um território de solidariedade; as relações de reciprocidade entre os parentes do território são mais intensas do que as trocas materiais e simbólicas com as famílias do entorno. Nesse caso, o maior contraste entre a comunidade e o entorno é dado pela intensidade das trocas fundadas num sentido de reciprocidade que emana das resistências à escravidão e ao racismo.

ANOTE

O que regula as relações com a terra numa comunidade quilombola são modalidades diversas de relações de reciprocidade, nas formas de:

- ⇒ sistema de prestações totais, para cujo estabelecimento o território se fundamenta no fato da dádiva ancestral da terra, que cria dívidas entre as gerações, dívidas essas que não se anulam, não se apagam, não se extinguem;
- ⇒ dádiva-partilha, em que as trocas de bens materiais e afetivos são realizadas num plano horizontal, com paridade entre os parceiros que se identificam como membros de uma mesma comunidade e assentes num mesmo território.

A diferenciação étnica em relação ao entorno antecede a autodefinição de uma comunidade como quilombola. Quando a comunidade se afirma como quilombola, é porque ao estigma, os moradores responderam com a afirmação positiva da diferença étnica. Com frequência, mesmo antes do reconhecimento como quilombolas, essas comunidades já vinham estabelecendo relações de aliança com esferas públicas da cidade, especialmente, o movimento negro e alguns órgãos municipais de serviços que se atribuíam o reconhecimento de uma distintividade étnica. Foi esse jogo de

endodefinição e exodefinição que constituiu os territórios quilombolas como etnicamente distintos, antes mesmo de a mediação dessa distintividade se ver reforçada pelo artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição.

A territorialização dessa distintividade étnica está alicerçada no fato de que a reprodução dos fundamentos econômicos do grupo está subordinada ao imperativo da justiça doméstica, que remete a preceitos de julgamentos familiares e pessoais, e à sua teia de pequenos enredos vinculados às garantias de reciprocidade. Em um mundo mediado por prestações *sociais totais*, em que o econômico, o moral, e o pessoal são imbricados (MAUSS, 1974), o tempo de justiça doméstica é constante, em cada ato são avaliados o peso da gratuidade e o cumprimento das exigências de reciprocidade. Um espaço domesticado por uma trama densa de relações baseadas em reciprocidade e justificadas por uma ancestralidade comum constitui o espaço quilombola como território.

Em um grupo social em que, para se ser aceito socialmente, é preciso dar, isto é, se deve estar orientado para a reciprocidade, inibe-se a ação orientada para o sucesso de um empreendimento individual com relação à terra. De fato, com relação ao território, o grupo não é uma coleção de indivíduos estrategicamente orientados. Trata-se de pessoas hierarquicamente inseridas em regimes de prestações e contra-prestações. Se há reinterpretações identitárias, como a reivindicação da identidade quilombola, isso ocorre em modalidades de interações reguladas por relações de reciprocidade. Pode-se constatar que, sem essa economia de reciprocidade, as famílias mais pobres de um território tradicional não poderiam subsistir.

O desconhecimento da economia de reciprocidade interna à comunidade poder fazer com que políticas públicas gerem mais problemas do que soluções. Veja-se, por exemplo, o caso da comunidade do Limoeiro, no município de Palmares do Sul. Em 2003, a distribuição de recursos pelo programa RS Rural visava às famílias quilombolas mais carentes em recursos. As ações deveriam integrar a consolidação da infraestrutura familiar e comunitária, a geração de renda e o manejo e conservação dos recursos naturais, bem como projetos de suporte e desenvolvimento institucional. Para se recortar a população a ser beneficiada, definiu-se uma linha de renda que ignorou que as todas as famílias do quilombo estão inseridas numa mesma trama de relações de parentesco e reciprocidade. Na verdade, no território, não faz sentido separar famílias com mais ou menos renda. O resultado final da institucionalização dessa linha arbitrária é que a comunidade se vê, hoje, dividida e fragmentada pelos efeitos da desconfiança e dos ressentimentos gerados pela execução daquela política.

2.4 MEMÓRIA COLETIVA E TERRITÓRIO TRADICIONAL

Embora não seja fato exclusivo das comunidades quilombolas, narram-se nesses territórios, com muita frequência, “causos” envolvendo escravos e tesouros. Nos territórios quilombolas, os lugares dos tesouros são pontos de referência da memória

coletiva. Esses pontos sinalizam o pertencimento dos escravos e de seus descendentes às terras em pauta. Nas comunidades quilombolas, um tecido especial de significados amarra histórias de escravos a sítios de memória. É como se, ao rememorar, os quilombolas praticassem uma espécie de ato de monumentalização de seu espaço vital.

As narrativas sobre escravos imolados constituem uma parte da memória da escravidão repassada de geração em geração. Nessas narrativas, um escravo anônimo é imolado para que sua alma proteja o tesouro de seu senhor.

É na comunidade quilombola do Limoeiro, localizada no litoral norte do Rio Grande do Sul, que se pode encontrar a cristalização mais acabada de uma cosmologia que articula histórias da escravidão, relatos de espíritos guardiães e uma versão sobre a religiosidade afro-brasileira que a territorializa como forma quilombola de existência. Territorializar significa aqui fazer com que um conjunto de práticas encarne um espaço geográfico, de modo a lhe conferir uma identidade singular.

Nessa comunidade, a narrativa sobre os espíritos de escravos guardiães dos tesouros emerge como mito de fundação da própria religiosidade afro-brasileira. No relatório sócio-histórico e antropológico da Comunidade do Limoeiro, encontra-se a seguinte narrativa:

No tempo da escravatura, uma coisa que, sempre, todo mundo sabe disso, e a minha avó sempre contava também. No tempo da escravatura, se um branco [...] queria guardar um dinheiro, não tinha onde, escolhia um lugar, uma árvore, uma coisa e guardava, ali. Ouro, essas coisas. E o que que eles faziam? Degolavam um negro. Um negro tinha que degolar outro, que era pra aquele espírito cuidar, daquela fortuna. É. E, aí, o que acontece? O que o negro aprendeu? Que o poder daquele espírito podia ser um Deus. Então, formou-se o batuque. Então, porque ele não podia entrar dentro da igreja, arrumou uma crença, não é mesmo? Então, onde formou-se [...] o batuque. Eu entendo, assim. Por que, como é que o negro ia entrar na igreja? O Deus era só o Deus de olhos verdes. Hoje, a gente não sabe. Sabe lá se é negrinho preto? Sempre foi enxergado, assim, ele de olhos verdes, branco, tudo. Pode até ser branco, mas quem é que ensinou que o Deus é o pai de todos? [...] é onde eu digo que o batuque criou-se bastante, aí. Porque se um espírito pode cuidar, pode cuidar de uma fortuna, podia cuidar de qualquer outra coisa. (Quilombola de Limoeiro, *Relatório Incra*, 2009).

A oposição entre um deus branco e os deuses dos escravos reforça na narrativa o contraste étnico/racial negro e branco. A proteção ao tesouro é deslocada para a proteção às existências negras, desprotegidas por uma vida de escravidão.

Recorremos aqui aos textos de Deleuze (1998) sobre a memória para analisar a estrutura temporal dos causos. É evidente que esse tipo de acontecimento não emerge datado. E isso, não apenas porque ninguém sabe com precisão quando um escravo teria sido sacrificado com esses propósitos, mas porque esse tipo de caso serve de marco, estabelece a escravidão numa estrutura temporal, faz da escravidão a referência do passado, o passado é a escravidão. É em relação à escravidão que o presente se faz, se

constitui como outro tempo, o tempo de hoje. Os causos não são datados, porque são constitutivos do passado puro, aquele que insiste e coexiste com o presente. Um causo como o momento em que um pote de ouro foi encontrado por alguém

(...) não existe mais. Ele não existe, mas insiste, consiste, é. Ele insiste como antigo presente, ele consiste com o atual ou o novo. Ele é o em-si do tempo como fundamento último da passagem. É neste sentido que ele forma um elemento puro, geral, *a priori*, de todo tempo. Com efeito, quando dizemos que ele é contemporâneo do presente que ele foi, falamos necessariamente de um passado que nunca foi presente, pois ele não se forma “após”. Sua maneira de ser contemporâneo de si como presente é colocar-se já-aí, pressuposto pelo presente que passa e fazendo-o passar (DELEUZE, 1998, p. 145).

Nesse tempo passado sempre aí, portanto sempre presente, os eventos históricos relacionados à comunidade se instalam como eventos presentes que passam em contraste com esse passado que nunca passa, o insistente passado do presente, a dor que instala o ser do humano nos descendentes de escravos. Os causos narram acontecimentos que não passam, porque pertencem à estrutura do passado, sempre foram do passado. Os acontecimentos sobre a escravidão que podem ser datados não são causos, podem ser localizados no tempo, tiveram um presente e passaram.

Se os causos não podem ser localizados no tempo, porque não possuem uma data, podem, contudo, ser localizados no espaço. Pode-se dizer com precisão onde uma bola de fogo caiu, uma mula sem cabeça apareceu e um pote de ouro foi encontrado. Os causos não marcam o tempo, mas delimitam um espaço de eventos correlacionados ao ser da comunidade. Os causos instalam o território quilombola como um lençol que se dobra em pregas de tempo. O território é o passado como síntese do tempo inteiro da comunidade. Um território constituído em camadas de causos sobrepostos é tanto espaço quanto tempo. Os causos, montando o território como uma sorte de cronoestratigrafia que permite a inscrição dos eventos históricos passados, são uma espécie de arquivo.

2.5 BIBLIOGRAFIA

2.5.1 Bibliografia básica da Unidade 2

ANJOS, J. C. G. dos. Identidade étnica e territorialidade. In: ANJOS, J. C. G. dos; SILVA, S. B. *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004. p. 63-119.

ANJOS, J. C. G. dos (Coord.). *Relatório sócio-histórico e antropológico da Comunidade Quilombola Limoeiro – Palmares do Sul – RS*. Porto Alegre, jan. 2009.

2.5.2 Bibliografia complementar da Unidade 2

ALMEIDA, A. W. B. de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, Belém, v. 6, n. 1, p. 9-32, maio 2004.

AUGÉ, M. *Não-lugares*. Campinas: Papirus, 1994.

CUNHA, M. C. Etnicidade: da cultura residual mais irreduzível. In: _____. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, EDUSP, 1985. p. 107-8.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

GODOI, E. P. de. *O trabalho da memória*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1999.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004 [1950].

INCRA. *Relatório 2009*. Porto Alegre.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974.

2.6 ATIVIDADE

Escolha um dos pontos trabalhados nesta Unidade e elabore uma apresentação em *PowerPoint*, analisando as ideias centrais do tema selecionado. A apresentação deverá conter entre 3 e 5 lâminas, sendo avaliadas a compreensão do texto e a exposição clara dos conceitos. Procure evitar citações literais, busque expressar-se com suas próprias palavras.

INTRODUÇÃO

Na Unidade 2, sugerimos que as comunidades tradicionais carregam uma temporalidade própria. Veremos nesta Unidade 3 como se dá a tradução antropológica desse tempo dos quilombolas para os termos da demanda jurídico-administrativa atual.

Analisar o trabalho de tradução realizado por antropólogos que elaboram laudos de reconhecimento de comunidades tradicionais é uma modalidade de estudos sobre a mediação para o desenvolvimento que apresenta aspectos paradigmáticos para um contraste com outras modalidades de mediação de populações empobrecidas do mundo rural. O desenvolvimento, no que concerne às comunidades tradicionais, só pode ser pensado no modo como se pode equacionar a questão da proteção de seus territórios e modos de vida. Esse direito ao território, embora esteja garantido por lei, não está de fato assegurado. No Brasil, as comunidades tradicionais sistematicamente perdem terras para atores sociais mais poderosos, e suas denúncias dificilmente ecoam nas esferas públicas que podem gerar recursos políticos de proteção efetiva a tais territórios. Todo um conjunto de atores sociais tem se instalado na rede de mediação entre as reivindicações territoriais das comunidades tradicionais e as esferas estatais que podem assegurar a titulação das terras tradicionais para os respectivos povos. Entre esses atores, figuram antropólogos que têm trabalhado na tradução dos pleitos das comunidades tradicionais. Nesta Unidade, iremos analisar as condições de possibilidade desse trabalho de tradução realizado pelos antropólogos.

OBJETIVOS

Os objetivos desta Unidade são:

- (1) instrumentalizar o aluno para a leitura adequada de perícias técnicas de reconhecimento de territórios tradicionais e para sua participação na elaboração de tais perícias; e
- (2) assentar as bases epistemológicas dos relatórios científicos de identificação e reconhecimento de comunidades tradicionais, levando em conta que tais bases epistemológicas assentam a superação de dualismos como:
 - ⇒ objetividade e subjetividade;

- ⇒ parcialidade e imparcialidade;
- ⇒ interesse e desinteresse.

ANOTE

Epistemologia é uma disciplina científica que estuda as condições sociais e cognitivas da produção do conhecimento científico. A epistemologia é uma espécie de ciência da ciência, que busca refletir, racionalmente, sobre o conhecimento e sua construção.

3.1 A IDENTIFICAÇÃO DE TERRITÓRIOS TRADICIONAIS

Neste tópico, discutiremos as possibilidades de refletirmos epistemologicamente acerca do trabalho de produção de relatórios técnicos e laudos científicos. Utilizando a metáfora da caixa-preta para nos referirmos ao produto científico acabado – um relatório ou um laudo –, buscamos aqui proporcionar a você, aluno, um exercício de abertura dessas caixas-pretas, ou seja, a oportunidade de refletir sobre as controvérsias científicas que permeiam todo trabalho científico antes de sua conclusão.

O relatório técnico produzido por uma equipe de cientistas (antropólogos, geógrafos, historiadores) para efeitos de reconhecimento do território de uma comunidade tradicional pode ser considerado como uma peça científica influenciada em seus resultados pelos interesses de quem demanda a perícia?

Uma resposta positiva a esta questão é típica de uma corrente epistemológica chamada de epistemologia externalista. Para essa corrente, os cientistas são sempre parciais, na medida em que forças externas ao texto científico, nomeadamente a força daquele que financia a pesquisa, é determinante no resultado do trabalho científico.

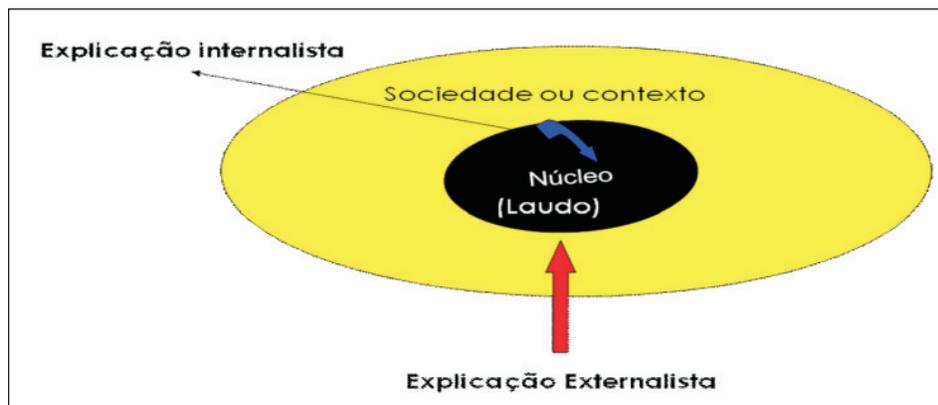


Figura 1 – Possibilidades de se pensar a ciência

Consideramos esses dois tipos de leitura de textos científicos como insuficientes para uma análise do tipo de tradução-mediação que é um laudo ou relatório de reconhecimento de territórios de comunidades tradicionais. Visando a superar as duas trilhas analíticas precedentes, tomaremos como base uma corrente epistemológica recente, a saber, os Estudos Sociais da prática científica.

Nesse sentido, façamos reflexões sobre alguns tópicos epistemológicos básicos dos Estudos Sociais das Ciências.

□ Para superar a dualidade do contexto e do conteúdo

Normalmente, diante de um texto científico na área das humanidades, julgamos seu resultado em função de uma de duas posturas básicas: 1) analisamos o contexto de relações de poder e recursos que condicionaram a pesquisa e atribuímos um crédito relativo aos resultados da pesquisa; 2) analisamos o conteúdo do texto, buscando verificar se as evidências apresentadas nos convencem, esquecemos o contexto de relações de poder e atribuímos ao texto mais ou menos crédito, conforme seu aporte de evidências empíricas e sua qualidade argumentativa.

Aqui, convidamos você a outra postura analítica diante de um relatório científico. Convidamo-lo, como leitor de um relatório de pesquisa, a considerar com atenção as práticas efetivas dos cientistas que resultam no laudo de reconhecimento de um território tradicional. Não se atendo apenas ao contexto das políticas de financiamento de pesquisas, nem apenas ao conteúdo textual do relatório, sua pergunta deverá ser: o que os cientistas fizeram para chegar a tal proposta de demarcação das terras tradicionais de determinado povo?

- ▶ **Neste ponto, devemos deslocar as discussões epistemológicas acerca da ciência para o estudo da prática científica. A questão não é o quanto é verdadeiro ou falso, mas o como: como se chegou a esse resultado? Quando olhamos dessa forma para a prática científica, com o que nos deparamos?**

Incertezas, trabalho, decisões, concorrência, controvérsias, é isso o que vemos quando fazemos um *flashback* das caixas pretas certinhas, frias, indubitáveis para o seu passado recente. Se tomarmos duas imagens, uma das caixas pretas e outra das controvérsias em aberto, veremos que são absolutamente diferentes (LATOIR, 2000, p. 16).

Quando um relatório de reconhecimento de um território tradicional chega ao INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), instituição pública responsável pelos processos de titulação dessas áreas, poderíamos dizer que chegou uma caixa-preta. Uma leitura atenta permite vislumbrar algumas incertezas, controvérsias, mas o todo parece uma caixa coerente e consistente. O trabalho de fazer o relatório é outra realidade, o da amarração de um conjunto heterogêneo de nós.

Um relatório de identificação de terras de povos tradicionais é, como os artefatos de quaisquer outras ciências, construído em meio a controvérsias. É isso que demonstra, com muita pertinência, o antropólogo das ciências duras Bruno Latour, para essas ciências duras (Biologia, Física, Química). O mesmo é válido para os resultados das ciências humanas. Nem um fato imutável, nem uma simples ficção: o perímetro de uma área tradicional é um construto sociotécnico da comunidade tradicional e do conjunto de cientistas envolvidos.

□ Alguns conceitos-chave dos Estudos Sociais das Ciências que podem instrumentalizar a análise dos relatórios de identificação de comunidades tradicionais

Redes sociotécnicas: relações e vínculos estabelecidos entre um conjunto de atores, humanos e não-humanos, participantes do processo de produção de um fato científico (CALLON, 2004).

Fatichismo: neologismo com o qual se convida o leitor a perceber o caráter necessariamente instável e variável do *status* ontológico daquilo que é chamado de fato científico. Busca romper com a dicotomia crença/fatos. Um fatichismo é simultaneamente um fato e um artifício científico.

Existência relativa: o fato da ciência tem uma existência impossível de ser enquadrada em um conceito do tipo “ou tudo ou nada”; é mais um gradiente que se universaliza e se consolida, ou não, conforme a capacidade dos agentes mediadores em se conectarem às redes sociotécnicas.

Na figura abaixo, temos uma representação do modelo formulado por Bruno Latour, denominado fluxo circulatório da ciência. Esse modelo é uma forma de superar as análises epistemológicas internalistas ou externalistas. O produto científico é representado pelo círculo central; as elipses que o contornam são as dimensões externas ao conteúdo científico. Nesse modelo, o externo e o interno são interdependentes.

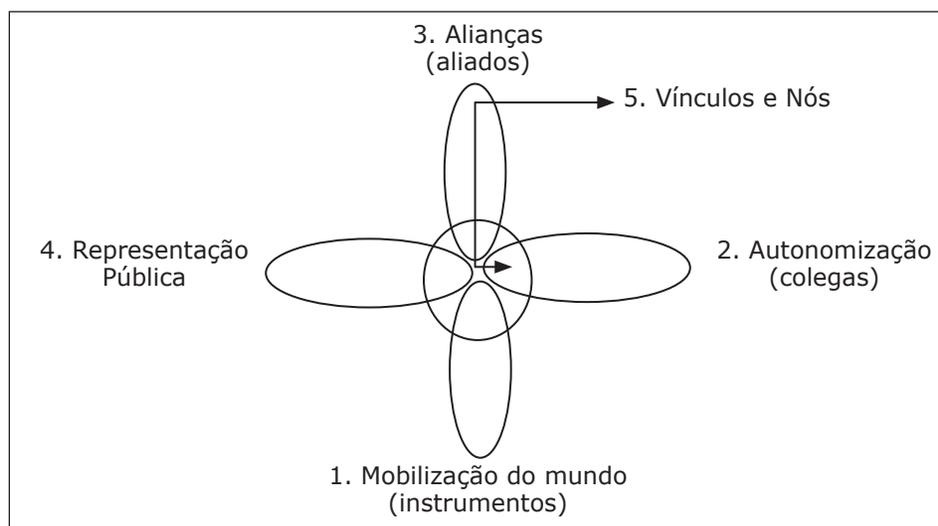


Figura 2 – O fluxo circulatório da ciência
Fonte: LATOUR, 2000.

Sendo assim, independentemente do ponto em que iniciamos uma análise, seja pelas elipses externas, seja pelo núcleo central, a análise epistemológica deverá percorrer todo o modelo. Vejamos, portanto, como esse caminho pode ser percorrido, com vistas a compreender epistemologicamente a produção de um produto científico.

Todo fato científico se estabelece na interseção de um conjunto heterogêneo de cadeias que mobilizam entidades não-humanas e relações sociais. A equipe de antropólogos, agrônomos, geógrafos e historiadores que fazem um laudo não apresentam o perímetro do território sem manipular instrumentos que mobilizam o mundo como um GPS (Sistema de Posicionamento Global), mas também, colegas de produção de textos, como os autores citados nos relatórios. É necessário ainda mobilizar aliados em esferas extracientíficas, como o Ministério Público e suas peças jurídicas. As memórias dos quilombolas ou indígenas precisam articular-se a extratos da legislação, de modo a evidenciar a articulação entre o senso local de justiça e uma outra entidade, composta em cadeias, que é o sentido de justiça cristalizado na Constituição Nacional. Se um desses elos falha, o *status* ontológico do fato científico (um determinado traçado das fronteiras do território) começa a oscilar desesperadamente. Por *status* ontológico, entenda-se o modo como o traçado da cartografia do geógrafo, por exemplo, se instala como modo de existência, uma modalidade de como o ser do território se apresenta enquanto ser representável. A representação deve ser aqui entendida em sentido político, o território delega representação ao geógrafo conjunturalmente, podendo subtrair essa representação se ele falha em encadear os elos da cadeia de mediação. Como em todos os fatos científicos, o ser das fronteiras de um território tradicional não é independente dessa cadeia de elos, que vai de um remoto autor muito anterior, citado no texto, à última palavra de um procurador de justiça, passando pela memória da comunidade. Mas o território não se resume a nenhum dos elementos da cadeia isoladamente nem é determinado por nenhum deles isoladamente.

ANOTE

Estudos Sociais das Ciências: campo de pesquisas que “pretende estudar a ciência à maneira de um projeto social como outro qualquer, nem mais descolado das preocupações do mundo, nem mais universal ou racional do que qualquer outro” (STANGERS, 2002, p. 11).

Portanto, no caso dos relatórios científicos de reconhecimento de territórios tradicionais quilombolas, é necessário levar em conta a existência de um contexto jurídico:

O Artigo 68 da Constituição Federal, em suas Disposições Transitórias, reza:

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

O Decreto-Lei n. 4.887:

Prevê a autoidentificação das comunidades remanescentes de quilombos e repassa os procedimentos administrativos para o INCRA.

A perícia científica pode ser realizada sob duas perspectivas:

- ▶ **Perspectiva crítica:** Fixação de fronteiras fundiárias em um modelo cartográfico oficial. (Objetivação do território)
- ▶ **Perspectiva pragmática:** Indistinção entre o fazer científico e o conhecimento nativo. (Discurso científico como mais um entre os outros)

Mobilizando o mundo

Neste tópico, apresentaremos uma das dimensões do fluxo circulatório da ciência. A mobilização do mundo é uma das formas de que o cientista dispõe para articular dados de pesquisa e instituições sociais. Como exemplo, citamos o caso da elaboração do relatório técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade de Morro Alto, localizada no município de Osório, no Rio Grande do Sul. Após a conclusão dos estudos nessa comunidade, uma série de questionamentos e controvérsias foram apresentadas por atores sociais envolvidos, principalmente no que diz respeito aos limites físicos da área apontada no estudo.

A constituição de redes de alianças para a proteção dos territórios quilombolas iniciaram no momento em que esses espaços de autonomia se constituíram nas margens do sistema escravista. Porém, na década de 1990 do século XX, um conjunto de novos aliados foram articulados de forma mais efetiva, tais como equipes de pesquisa de universidades, o Incra, Ongs e entidades do movimento social negro, o Ministério Público. No caso do Rio Grande do Sul, em 1996, um núcleo de pesquisas da Universidade Federal de Santa Catarina, o Núcleo de Estudos e Relações Interétnicas (NUER/UFSC) mapeou 46 “territórios negros”. Grande parte dessas comunidades viriam a ser identificadas como remanescentes de quilombos. A partir de 2001, cinco comunidades negras rurais tiveram seus laudos realizados sob a perspectiva da problematização de sua condição de remanescentes de quilombos.

Em junho de 2004, a Fundação Cultural Palmares, órgão do Ministério da Cultura, emitiu certidões de reconhecimento para 15 comunidades no estado do Rio Grande do Sul, através da Portaria FCP n. 06, de 1 de março de 2004.

Atualmente, levantamentos do INCRA, apoiado por organizações do movimento negro, apontam para um número que gira em torno de 120 comunidades remanescentes de quilombos no Rio Grande do Sul. Para que esse significativo contingente de agrupamentos negros possa ser nomeado e politicamente pensado como Comunidades Remanescentes de Quilombos, é necessário todo um conjunto de pequenas lutas políticas e um intenso trabalho de estabelecimento de laços sociais entre agrupamentos locais e dispersos de agricultores.

Uma série de entidades novas ligadas ao movimento negro (IACOREQ, ONG Palmares, kuenda) emergiram especializadas nesta questão; outras organizações de

significativa expressão nacional, como o Movimento Negro Unificado (MNU) e ONGs transnacionais, como o Centro de Direito à Moradia Contra Despejos (COHRE), aportaram e criaram seções que visam aos quilombolas. E até mesmo universidades, como a Universidade Federal do Rio Grande do Sul, empreenderam uma série de programas de extensão e pesquisa tendo os quilombolas como público-alvo.

Entre as agências públicas que concederam pelo menos algum tempo de seu trabalho de mediação para a implantação de políticas públicas visando aos quilombolas, contam-se: o Gabinete da Reforma Agrária, a Secretaria Estadual da Agricultura e Abastecimento, a Comissão de Participação Popular da Assembleia Legislativa, o Ministério do Desenvolvimento Agrário, o Ministério Público Federal, o Ministério Público Estadual, a Secretaria Estadual do Trabalho e Cidadania e Assistência Social, o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), a Delegacia Regional do Trabalho (DRT), a Fundação Cultural Palmares e a Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR).

No caso de Morro Alto, constatou-se que o trabalho de mobilização do mundo para a elaboração do conjunto de textos que sustentam um território naquela localidade foi bem-sucedido; no entanto, uma série de elementos humanos, como a comunidade, e não-humanos, como os riachos, representaram uma resistência a que ele fosse inscrito passivamente. No que diz respeito à identificação da comunidade enquanto quilombola, os argumentos se mostraram suficientes, haja vista que não houve controvérsias a esse respeito. Já em relação aos limites territoriais, houve uma fragilidade no próprio estudo, o que reforçou uma série de questionamentos acerca da carta apresentada.

□ Falando entre iguais

Tanto em nível nacional quanto em nível local, uma série de espaços de discussão e de publicações sobre a temática quilombola foram construídos, o que possibilitou a constituição de um espaço de discussão entre iguais, que legitima na academia o trabalho dos antropólogos que atuam com quilombos. Com projeções mais nacionais, temos o NUER/UFSC, que foi pioneiro nessa discussão, e, mais recentemente, no Rio Grande do Sul, o NACI (Núcleo de Antropologia e Cidadania), que vem aumentando sua atuação acadêmica dentro dessa temática.



Figura 3 – Uma assembleia em que o território é representado pelos cientistas

Um dos principais eventos científicos relacionados ao tema da produção de relatórios técnicos por parte de antropólogos e cientistas sociais foi a reunião ocorrida no ano de 2000, no município de Florianópolis. Dessa reunião participaram antropólogos de diversas instituições e também representantes do Ministério Público. O principal objetivo do encontro era estabelecer parâmetros para a elaboração dos trabalhos. O documento final dessa reunião ficou conhecido como *Carta de Ponta das Canas* (2000). Segue, abaixo, um trecho do documento.

Tendo em vista este Acordo de Cooperação Técnica e as preocupações próprias da ABA com relação à composição de seus quadros, recomenda-se que o Ministério Público Federal e outros operadores da justiça interessados em perícias ou pareceres antropológicos recorram em primeiro lugar à indicação de nomes por esta entidade e esta deverá fazer sua indicação a partir do seu corpo de sócios efetivos.

Ao recomendar que as instituições públicas contratem profissionais ligados à Associação Brasileira de Antropologia, cria-se um espaço acadêmico reconhecido e legitimado nacionalmente. É esse espaço que permite que os trabalhos produzidos sejam reconhecidos pela academia. Cria-se, portanto, um espaço de interlocução entre iguais.

□ Estabelecendo alianças: para além dos muros da ciência

O reconhecimento por parte da comunidade acadêmica é fundamental para o sucesso de um empreendimento científico; no entanto, quanto maior for a rede de inserção desse trabalho, maiores serão as chances de que ele seja imune a controvérsias futuras.

Quanto aos aliados, foi constatado que os cientistas que trabalharam em Morro Alto estabeleceram um processo de alinhamento de interesses com o sistema jurídico, o que possibilitou um avanço na interpretação tanto da legislação quanto da legitimação do trabalho dos cientistas que elaboram perícias judiciais. Já no que diz respeito às alianças políticas, houve, ao longo do processo, um afastamento dos cientistas em relação à mobilização política da comunidade e, conseqüentemente, uma espécie de isolamento perante o conjunto de organizações do movimento negro. Esse afastamento dificultou a sustentação do território delimitado no estudo inicial, uma vez que o processo de mediação entre a equipe de cientistas e a comunidade foi fragilizado.

Alianças jurídicas

As alianças com representantes públicos, como o Ministério Público Federal e a Justiça Federal, foram bem amarradas. O relatório técnico foi uma peça apreciada e reconhecida, como se pode perceber na seguinte passagem do discurso de um dos juízes envolvidos no caso de Morro Alto:

(...) sobre a existência da Comunidade Quilombola de Morro Alto, esse Juízo tem em mãos um sério e reconhecido (grifos dos autores deste trabalho) estudo de pesquisa sobre comunidades tradicionais, elaborado por uma equipe de pesquisadores e publicado pela Editora da UFRGS, dando conta da existência dessa comunidade quilombola: “Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade / Daisy Macedo de Barcellos, Miriam de Fátima Chagas, Mariana Balen Fernandes ... [et al.]. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004” (Ação Civil Pública Nº 2006.71.00.024190-3/RS).

Alianças políticas

Um dos principais pontos de divergência que se instalou quando começou a pesquisa em Morro Alto foi a constituição da equipe de pesquisadores. Pesquisadores ligados ao Movimento Negro foram retirados da equipe, como uma maneira de “purificar” a equipe de elementos políticos. Com essa divisão entre o político e o científico, instalaram-se três grupos bem distintos: a comunidade, os militantes e os pesquisadores. Entre esses pesquisadores e militantes, estabeleceu-se uma disputa tendo a comunidade como objeto. Era, de um lado, o grupo de pesquisadores, com todo o seu conhecimento científico, com suas técnicas, e, do outro lado, os militantes de movimentos sociais. Houve uma ruptura no processo, ruptura essa que teve uma grande influência no surgimento de controvérsias envolvendo o estudo.

Convencendo os “de fora”

A representação pública da função dos cientistas nesse processo também foi relativamente eficiente. Não só o problema da regularização das áreas de quilombos está constantemente aparecendo em sites de internet e páginas de jornais, como também essas matérias, em sua quase maioria, vêm acompanhadas de conceitos ou procedimentos próprios das ciências que desenvolvem estudos com quilombos, principalmente no que diz respeito às categorias antropológicas. Outro espaço importante de “prestação de contas” fora do mundo acadêmico foi a defesa da tese de doutorado de uma das pesquisadoras, que, em um ritual acadêmico, conseguiu mobilizar uma série de sujeitos envolvidos no processo.

□ Estabelecendo vínculos e amarrando nós

Utilizando a metáfora da “caixa-preta”, pode-se dizer que, no período anterior ao início dos trabalhos de pesquisa em Morro Alto, foi feito um trabalho de purificação das influências políticas que poderiam vir a atrapalhar o andamento dos trabalhos. Quando os pesquisadores da Universidade se negam a integrar militantes sociais na equipe, eles fecham de antemão uma “caixa-preta” que só deveria ser fechada num momento posterior ao da pesquisa, quando esta é apresentada publicamente. Para os Estudos Sociais da Ciência, a pesquisa é permeada de elementos não-

científicos, que são interesses políticos, econômicos, sociais, etc. Esses elementos não tiram o caráter objetivo da ciência; pelo contrário, constituem o fazer científico. O trabalho do cientista é exatamente lidar com eles e purificá-los ao longo da pesquisa, o que constitui o processo de fechamento de caixas-pretas. No caso de Morro Alto, os pesquisadores fecharam essa caixa-preta antes mesmo de o trabalho iniciar. Isso impossibilitou a gestão das influências políticas do Movimento Negro, o qual deixa de ser um aliado no processo e passa a ser um adversário.

Dificuldades de gestão da rede sociotécnica

Finalmente, percebeu-se que houve, no caso de Morro Alto, uma “economia dos riscos de se falar politicamente” que impossibilitou que interesses políticos e interesses científicos fossem alinhados.

Uma rede como a de Morro Alto, apesar de extensa, ainda se apresenta fragilizada. Se as alianças políticas tivessem sido mais bem amarradas, esse nó poderia até mesmo compensar as falhas no que diz respeito à gestão dos elementos não humanos, como os limites territoriais. O inverso também poderia acontecer, pois uma boa inscrição territorial, legitimada por todos, fragilizaria as críticas daqueles que não estão inseridos em uma rede tão grande quanto a dos cientistas. Assim sendo, conclui-se que uma rede, além de ser extensa, tem que estar bem amarrada em todos os seus nós, pois qualquer fragilidade pode representar instabilidade.

3.2 BIBLIOGRAFIA

3.2.1 Bibliografia básica da Unidade 3

LEITÃO, L. R. S. *Abrindo a “caixa-preta” do território: um estudo sociológico sobre a produção de relatórios técnicos de identificação e delimitação de territórios quilombolas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS/Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2006. Dissertação de Mestrado.

3.2.2 Bibliografia complementar da Unidade 3

CALLON, M. Por uma nova abordagem da ciência, da inovação e do mercado: o papel das redes sociotécnicas. In: PARENTE, A. (Org.). *Tramas da rede: novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação*. Porto Alegre: Sulina, 2004. p. 64-79.

LATOUR, B. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: UNESP, 2000.

STANGERS, I. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Ed. 34, 2002.

3.3 VÍDEOS

⇒ *Comunidade Quilombola Morro Alto - RS*

Reportagem sobre os impactos da duplicação da BR 101 sobre a comunidade quilombola de Morro Alto.

Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=vK5ZJXlQhxI>>.

⇒ *Reserva Raposa Serra do Sol baseou-se em laudo fraudado*

Reportagem exibida no Jornal Nacional sobre a possível fraude do laudo antropológico da Reserva Raposa do Sol.

Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=X2-6DGcNXi4>>.

3.4 ATIVIDADE

Responda às questões do questionário relacionadas com os textos da Unidade 3 e com os vídeos recomendados. As respostas deverão levar em conta a ideologia presente nos textos e nos vídeos.

O questionário está disponível no ambiente Moodle.

INTRODUÇÃO

Tendo analisado a mediação em uma situação específica, que é a do reconhecimento territorial, passamos aqui a uma reflexão mais geral sobre mediação e políticas sociais. Além da tradução, a mediação para o desenvolvimento envolve o diálogo. Em situações em que os atores sociais dispõem de recursos desiguais para a apresentação de suas propostas, o diálogo tende quase sempre a ser distorcido. O mediador de políticas de desenvolvimento (agente do Estado ou de ONGs) quase sempre dispõe, mais do que o agricultor, de capital simbólico e autoridade para a imposição de sua visão de desenvolvimento. O diálogo exige uma ética. Discutiremos nesta Unidade as condições sociais de possibilidade de uma ética dialógica na mediação para o desenvolvimento.

OBJETIVOS

Nesta Unidade, você será orientado para refletir sobre as lógicas da mediação política que visam ao desenvolvimento de populações rurais empobrecidas. A mediação dialógica é aqui apresentada como uma das lógicas de mediação mais exigentes e necessárias que têm como modelo o etnodesenvolvimento. Ao final da Unidade, você deverá ser capaz de:

- (1) atentar para os efeitos das diferenças culturais e de poder no diálogo entre mediadores e mediados;
- (2) perceber as possibilidades de distorções no diálogo que deve levar à elaboração de um projeto relacionado ao desenvolvimento de uma comunidade; e
- (3) apontar as condições necessárias à simetrização das posições de mediadores e mediados no diálogo intercultural no seio do qual emerge o projeto de desenvolvimento.

4.1 PARTINDO DE UM CASO

Para que você possa pensar concretamente os conceitos apresentados nesta Unidade, seria interessante ter em mente o seguinte caso.

O Programa RS Rural chegou à comunidade quilombola de Casca, no município de Mostardas, no ano de 2003. O RS Rural Quilombola (Política Pública de

âmbito estadual) apresentou-se como um programa que visava combater a pobreza, a degradação dos recursos naturais e o êxodo da população rural. Financiado com recursos do Banco Mundial, e por iniciativa do Governo do Estado do Rio Grande do Sul, teve início na gestão do governador Olívio Dutra (1998-2002). O programa RS Rural, resultante de um acordo com o BIRD da ordem de 100 milhões de dólares, previa destinar às comunidades remanescentes de quilombos um investimento de 4,5 milhões de reais.

O fato de o RS Rural ter respondido a uma demanda quilombola permite conjecturar sobre certa sintonia entre as orientações gerais das agências de financiamentos, no caso, o Banco Mundial – BIRD, e as pautas dos movimentos de minorias étnicas. A nova associação entre identidade cultural, sustentabilidade e participação marcou a linguagem dos projetos elaborados no âmbito do programa RS Rural e parecia incorporada pelos agentes de ponta da Secretaria da Agricultura e da EMATER que iriam executar o programa.

Esses novos horizontes políticos culturais aparecem acrescidos aos marcos políticos já consolidados nesse tipo de programa de combate à pobreza que exige respeito ao público-alvo. A ética e a eficácia dos projetos de combate à pobreza requerem metodologias participativas tais que os atores sociais envolvidos ajudem a construir os objetivos dos projetos e participem da sua execução. A participação, tanto na concepção quanto no gerenciamento e na execução das atividades do projeto, pressupõe que agentes do Estado e membros da comunidade estejam em diálogo. Apesar de todas essas boas intenções, verificou-se que, ao final do processo, os quilombolas de Casca estavam insatisfeitos com os resultados das políticas e com a forma como ela foi conduzida pelos agentes públicos estatais.

A discussão dos conceitos desta Unidade deve ajudar-nos a refletir sobre esse tipo de desdobramento de metodologias que, em princípio, são participativas. Apesar da metodologia adotada, os quilombolas denunciam justamente que não foram suficientemente ouvidos. Ressalta uma liderança de Casca:

Em primeiro lugar, eu sempre me preocupei com isso e questiono os programas de governo para as comunidades. Não só para as comunidades quilombolas, mas com as comunidades indígenas também. Acho que eles têm que vir até aqui e sentar com a comunidade para saber o que ela realmente precisa. Não adianta eles trazerem um programa pronto, se a comunidade não tem como se adaptar a ele. Eu acho que as necessidades da comunidade devem ser ouvidas em primeiro lugar (Dona I., 73 anos, Comunidade de Casca, Mostardas, 2006).

Os quilombolas denunciam que os recursos que chegam à comunidade não correspondem às demandas efetivas, mesmo quando o projeto é elaborado “com a participação da comunidade”. De certo modo, os moradores da comunidade de Casca perceberam que métodos participativos desenvolvidos na elaboração do primeiro projeto do RS Rural foram usados como estratégias de persuasão.

Os agentes de mediação falaram dos riscos de endividamento para impedir a compra de um trator, que era a demanda mais incisiva da comunidade. Quando os agentes do Estado, representados pela EMATER/Mostardas, questionaram, em reunião, se os membros da comunidade confiavam tanto uns nos outros a ponto de “serem fiadores solidários” mútuos, não apenas obstruíram o fluxo “natural” da confiança, colocando-a sob suspeita, mas produziram uma distorção sistemática em um capital de relações sociais estabelecido há um século com a fundação da comunidade.

Como se pôde dar tal distorção no diálogo que deveria levar a um entendimento entre a comunidade e os mediadores externos?

Em primeiro lugar, devemos explicitar a posição vantajosa em que os mediadores externos se encontram diante de seus interlocutores. Desde as primeiras reuniões para a implementação do Programa RS Rural, podia-se perceber que os membros menos destacados da comunidade participavam de maneira bastante tímida, expressando seu ceticismo em relação ao que “vem de fora” e que deve continuar sendo “de fora”.

Em segundo lugar, os primeiros contatos não tardam a fazer ver que todos os participantes externos dessa arena são especializados em assembleias, um tipo de arena distante das modalidades de comunicação e de tomada de decisão típicas da comunidade.

4.2 A INJUNÇÃO DO DESENVOLVIMENTO NAS COMUNIDADES TRADICIONAIS

Se já está claro o que são as comunidades tradicionais, trata-se agora de discutir os pré-requisitos de uma mediação de políticas sociais em tais comunidades. Quando nos aproximamos de uma comunidade tradicional, é bom lembrar que o desenvolvimento não é um termo necessariamente pertinente à cultura tradicional em questão. Se a noção de desenvolvimento ocupa um lugar-chave na cosmologia dos mediadores, as populações tradicionais não deixam de ter um horizonte cognitivo abrangente pelo fato de não incorporarem essa noção. A ignorância sistemática das implicações do termo desenvolvimento não significa sequer que essas comunidades não estejam inseridas na modernidade. Devemos atentar para a possibilidade de que inserções alternativas na modernidade carreguem outras temporalidades, passíveis de serem traduzidas nos termos lineares do desenvolvimento. Mas os territórios das comunidades tradicionais, confinados por uma versão avassaladora da modernidade, que tende a ver como econômica e socialmente atrasadas essas áreas rurais, podem apresentar problemas dos mais variados tipos e demandar soluções eventualmente negociáveis no horizonte cada vez mais polissêmico e maleável daquilo que os mediadores entendem por desenvolvimento.

Com a ajuda dos textos de apoio indicados na bibliografia, reflita sobre os seguintes pontos:

- (1) Qualquer intervenção que, embora visando ao desenvolvimento, não leve em conta a diferença cultural ganha dimensões de violência simbólica.

- (2) A diferença cultural só pode entrar na pauta do desenvolvimento das comunidades tradicionais caso se estabeleçam assembleias para diálogos de caráter interétnico.
- (3) O diálogo só é efetivo entre iguais em posição no diálogo (possibilidades de intervenção, credibilidade potencial similar nas intervenções), ainda que sejam diferentes em cultura.
- (4) Nas assembleias de relações interétnicas, todos os seres que demandarem pertinência para o estabelecimento da política de desenvolvimento deverão estar politicamente representados.

Na figura abaixo, temos uma representação das diferentes posições dos atores sociais no espaço de uma assembleia cujo objetivo é construir um processo de fusão de horizontes.

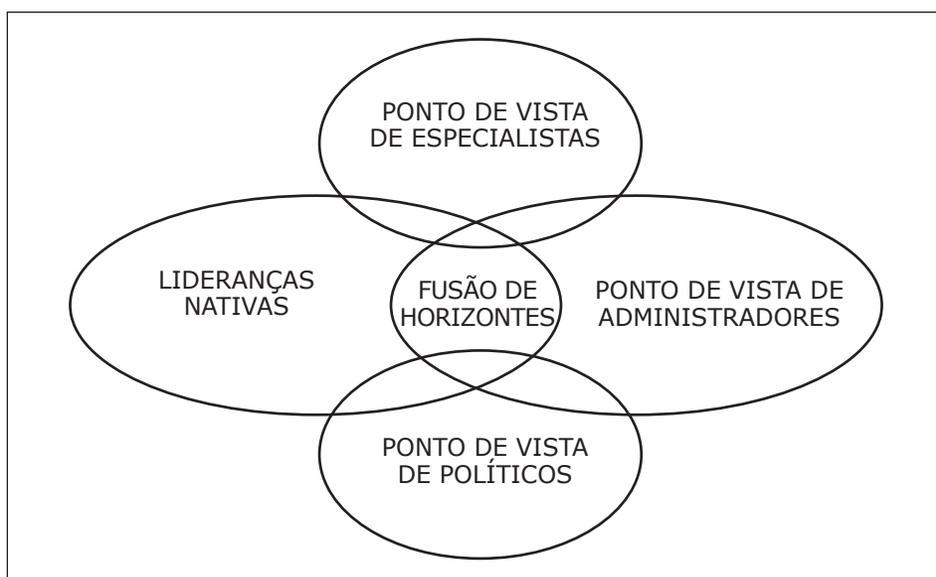


Figura 1 – Assembleia como espaço de fusão de horizontes e constituição de uma comunidade de comunicação

A fusão de horizontes, como representada na figura acima, não é um mero acordo entre as partes, mas, sim, um processo de diálogo que permite seja formado um consenso em torno de questões consideradas pertinentes pelos atores envolvidos.

Uma assembleia para um diálogo interétnico configura uma situação em que o nativo de uma comunidade tradicional pode desenvolver o discurso de sua situação e de suas aspirações futuras. São precondições para o estabelecimento de uma comunidade real de comunicação, apresentada acima como uma assembleia interétnica que visa ao desenvolvimento:

- ▶ regras claras sobre a conformação do diálogo, acordadas por consenso;
- ▶ regras que levem à simetria na interlocução entre representantes da comunidade e agentes externos de mediação da política pública.

A articulação entre uma ética dialógica que vise ao etnodesenvolvimento e o processo de constituição de um campo político indígena foi elaborada teoricamente pelo antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira (2000). As questões decisivas que devem nortear a leitura do texto de Cardoso de Oliveira são as seguintes:

- ⇒ Se nem todo diálogo entre indígenas e agentes do Estado decorre em bases éticas que possibilitem uma real compreensão mútua, esse tipo de diálogo seria, apesar disso, idealmente pensável?
- ⇒ Um diálogo efetivo entre agentes do Estado e indígenas poderia ser avaliado pela sua maior ou menor distância em relação a um diálogo ideal transparente para os interlocutores?
- ⇒ É possível derivar uma ética do diálogo desse exercício de contraposição entre o ideal e o real?
- ⇒ Essa ética, de uma forma mais geral, poderia nortear a ação dos mediadores de políticas de combate à pobreza no Brasil rural?

Apel e Habermas, dois filósofos alemães contemporâneos, enfocaram a ética a partir do ideal de uma comunicação efetiva entre interlocutores inseridos numa mesma tradição. Cardoso de Oliveira problematiza as políticas públicas a partir dessa ética do diálogo, extrapolando para a situação de atores que não estão inseridos numa mesma tradição.

No espaço que denomina de comunidade de comunicação interétnico, Cardoso de Oliveira vislumbra agentes de um órgão do Estado dialogando com uma comunidade indígena sobre projetos de desenvolvimento. Parte do princípio de que, antes de tudo, os dois lados da interlocução devem construir a base de princípios em que o diálogo possa estar garantido. E essa garantia só pode ser mantida se os interlocutores estiverem em igualdade de condições para reverem os princípios que possibilitam e condicionam qualquer interpelação nesse espaço de mediação. O ideal é uma situação de simetria tal, na posição dos interlocutores, que esteja garantida a validade potencial de todas as interpelações. Isto é, em princípio, até prova em contrário, a fala de um deve poder valer tanto quanto a de outro, e fica sempre em aberto a possibilidade de discussão sobre os empecilhos a essa igualdade de direito. *Grosso modo*, poder-se-ia resumir a argumentação de Cardoso de Oliveira na exigência de que os representantes indígenas sejam admitidos como legítimos interlocutores diante das agências do Estado e que possam participar da institucionalização, por consenso negociado, das regras de interlocução prévias ao confronto de perspectivas.

Cardoso de Oliveira estabelece as condições de possibilidade para que o espaço de mediação de políticas públicas possa ser pensado como comunidade de comunicação:

Mesmo se formada uma comunidade interétnica de comunicação e de argumentação, e que pressuponha relações dialógicas democráticas (pelo menos na intenção do polo dominante), mesmo assim o diálogo estará comprometido pelas regras do discurso hegemônico. Essa situação somente estaria superada quando o índio interpelante pudesse, através

do diálogo, contribuir efetivamente para a institucionalização de uma normatividade inteiramente nova, fruto da interação havida no interior da comunidade intercultural. Em caso contrário – para falarmos como Habermas – persistiria uma espécie de “comunicação distorcida” entre índios e não-índios, comprometedora da dimensão ética do discurso argumentativo (2000, p. 226).

O primeiro grande desafio teórico enfrentado por Cardoso de Oliveira, no trabalho citado, é o de extrapolar um conceito que até poderia servir para pensar um diálogo entre cientistas, mas que deve agora ser confrontado a situações tão diversas quanto a da interlocução entre um indígena e um agente da EMATER, por exemplo.

O segundo grande desafio teórico é o de associar esse conceito de comunidade de comunicação ao conceito de desenvolvimento, no caso, o desenvolvimento de etnias minoritárias. Nesse caso, o etnodesenvolvimento deveria nascer de uma comunidade de comunicação estruturalmente similar àquela comunidade em que um matemático convence outro matemático dos fundamentos de veracidade do modo como resolve uma equação. E pergunta:

Considerando-se que as decisões relativas a um programa de etnodesenvolvimento devem ser tomadas em nível de uma comunidade de comunicação e de argumentação, o que seria essa comunidade e qual a natureza do saber que os seus componentes partilhariam? (2000, p. 226).

Que fique claro novamente que nem a comunidade de matemáticos, nem a comunidade de comunicação de técnicos da EMATER e indígenas corresponde exatamente à comunidade ideal de comunicação. Em ambos os casos, temos apenas uma comunidade real de comunicação que, nós cientistas, podemos confrontar com a comunidade ideal para denunciar as assimetrias. Se seguirmos adiante tentando exercitar esse confronto teórico, diríamos que a comunidade constituída pelos técnicos e indígenas seria uma comunidade real de comunicação interétnica mais ou menos distante da comunidade ideal se os dois lados estivessem imbuídos do espírito de uma ética discursiva. Nesse caso, os princípios do etnodesenvolvimento estariam sendo desencadeados com mais ou menos problemas. De certo modo, é isso que estamos dizendo quando sugerimos que toda a população-alvo de uma política de desenvolvimento deve participar de todas as etapas, desde a elaboração até a execução de projetos nesse sentido. O conceito de etnodesenvolvimento é a radicalização dessa ideia básica da necessidade da participação da população-alvo:

Se o modelo já está a indicar que a participação da população alvo nas diferentes etapas do processo de etnodesenvolvimento é condição de sua exequibilidade, parece ficar evidente que isso implica o reconhecimento de uma comunidade de comunicação de natureza interétnica. Implica igualmente que, subjacente ao conceito de etnodesenvolvimento – se quisermos considerá-lo em termos de seu conteúdo ético –, está uma comunidade de argumentação (2000, p. 218).

No caso de uma comunidade de cientistas em que se discutisse uma descoberta, talvez não fosse tão necessária uma reavaliação das bases de diálogo para se chegar eventualmente a algum consenso. Mas, quando se trata de comunidades de comunicação, de interlocutores de etnias/raças diferentes, não há uma tradição comum que sustente o diálogo. É isso que sugere Cardoso de Oliveira para demandar um maior rigor na avaliação desse tipo de diálogo:

Claro que não se trata de uma comunidade de argumentação inter pares, em sua acepção apeliana como a que tem lugar no interior de um grupo profissional de cientistas, como no exemplo dado anteriormente, porém entre grupos e indivíduos portadores de culturas distintas, como ocorre tipicamente nas relações interétnicas. Para ilustrar isso, diríamos que o encontro entre uma equipe de indigenistas (formada por antropólogos, técnicos e administradores) e lideranças indígenas, consistiria uma comunidade real de comunicação, no interior da qual se daria o diálogo tendente a gerar – pelo menos em teoria (como pressupõe o conceito de comunidade ideal de comunicação) – um acordo intersubjetivo em torno de regras mínimas suscetíveis de assegurar um fluxo recíproco de ideias formuladas pelas partes (2000, p. 219).

Repare que o que está em jogo num primeiro momento não é o projeto de desenvolvimento em si mesmo, mas as regras do diálogo. Indígenas e agentes de políticas públicas precisam estar de acordo, primeiro, não sobre o projeto de desenvolvimento, mas sobre como se chega a entendimentos nesse tipo de situação concreta. Depois, podem chegar ou não a acordos sobre como o projeto de desenvolvimento pode ser executado.

Mas, e se tomássemos esse grau de exigência como paradigmático de toda mediação visando ao desenvolvimento? A mediação, tal como aqui a enfocamos, poderia então também ser tomada como um espaço de comunicações com potencial para constituir uma comunidade de argumentação visando a graus mais ou menos satisfatórios de “fusão de horizontes”.

Em muitas das ocasiões de insatisfação de agricultores em relação à ação de agentes de ONGs e do Estado, não estará em jogo uma denúncia que se sustenta numa ética do discurso? Não será porque os agricultores acreditam que os mediadores poderiam ser mais éticos que eles, por vezes, os denunciam? Pode ser que toda essa teoria da ética do discurso seja algo muito prático e presente no dia a dia dos processos de elaboração de projetos. O horizonte crítico dos próprios atores inseridos no espaço da mediação, quando monitoram dimensões da estrutura de participação na elaboração de projetos de desenvolvimento local, já carrega um ideal que diz que ela poderia ser diferente, que poderia ser mais dialógica. A denúncia é uma forma de manifestação da crítica por parte dos atores sociais em relação aos processos de mediação. Essas denúncias podem ser expressas publicamente, em espaços de assembleias, ou mais sutis, em momentos de relações informais.

A exploração e os oportunismos têm grandes chances quando atores sociais com elevados potenciais de mobilidade no interior das redes de mediação se encontram com atores fixados em âmbitos locais. Chamamos aqui de exploração o processo pelo qual os mediadores se enriquecem em capital social enquanto a situação de seus mediados estagna ou piora. Você é, enquanto aluno, convidado a buscar, nas denúncias dos próprios agricultores, os sintomas das assimetrias nos diálogos que ocorrem nos espaços de mediação para o desenvolvimento.

Uma das condições sociais prévias requeridas para uma simetrização dos interlocutores é a consolidação do campo indígena ou, mais amplamente, daqueles que são colocados na condição de público-alvo de tais políticas. Consolidação do campo significa aqui a emergência de lideranças indígenas, a possibilidade da afirmação pública da identidade coletiva positiva e irredutível à designação como “público-alvo”, a circulação e troca de experiências entre os membros dos diversos territórios da mesma identidade em pauta, a penetração das lideranças nas esferas de elaboração das políticas públicas, a incorporação, pelas esferas públicas nacionais, das demandas e dos tópicos da linguagem nativa que expressam os problemas mais efetivos em jogo para esse coletivo que se coloca na esfera pública.

A exploração da imobilidade de agricultores é realmente uma possibilidade em um mundo onde relações sociais conformam capitais para os atores, para obstruir ações oportunistas. A avaliação do estado de regulação das agências de mediação de políticas públicas para o combate à pobreza rural deve ser uma preocupação do especialista em desenvolvimento rural.

Sintetizando:

É indispensável considerar que

- ▶ representantes da comunidade tradicional precisam participar de todas as etapas do processo de planejamento, execução e avaliação de projetos de desenvolvimento que lhes concernem;
- ▶ mudanças no curso de vida de comunidades tradicionais só podem ser introduzidas se desejadas por elas e estabelecidas por via do entendimento entre seus representantes efetivos e as agências externas (representantes de órgãos de Estado, de ONGs ou de movimentos sociais);
- ▶ a definição do que é ou não aspiração de uma comunidade tradicional envolve delicados processos de tradução (mesmo quando se trata oficialmente da mesma língua – o português) que só podem ser efetivados plenamente por representantes da própria comunidade.

4.3 BIBLIOGRAFIA

4.3.1 Bibliografia básica da Unidade 4

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. *Estudos Avançados*, São Paulo, USP, v. 14, n. 40, p. 213-30, 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142000000300018&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 25 set. 2008. doi: 10.1590/S0103-40142000000300018?

4.3.2 Bibliografia complementar da Unidade 4

ANJOS, J. C. G. dos; SILVA, P. S. A rede quilombola como espaço de ação política. In: NEVES, D. P. (Org.). *Desenvolvimento social e mediadores políticos*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2008. p. 155-72.

4.4 VÍDEO

Índios esfaqueiam engenheiro da Eletrobrás

Índios da etnia caiapó feriram com um facão o engenheiro Paulo Fernando Rezende, da Eletrobrás, durante encontro para discutir a construção da Usina de Belo Monte, no Pará. O profissional fora convidado pelos organizadores do evento – a Arquidiocese de Altamira e ONGs contrárias ao projeto – para apresentar os argumentos a favor da obra.

Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=LqI944vpZQw>>.

Programação Geral do Encontro Xingu Vivo Documento PDF

Carta de Antropóloga sobre o “Encontro Xingu Vivo para Sempre” Documento PDF

Encontro Xingu Vivo para Sempre – 18/05/2008 – Barragens – Instituto Sócio Ambiental Documento PDF

4.5 ATIVIDADE

O questionário proposto para esta Unidade tem como base o artigo “Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico”, de Roberto Cardoso de Oliveira (2000), disponível no ambiente. Após a leitura atenta do texto, inicie a atividade. Você tem apenas uma chance para responder a cada questão. Tendo respondido à questão, salve e envie.

INTRODUÇÃO

Nesta Unidade, abordaremos a mediação para o desenvolvimento, estabelecendo o foco, não mais no diálogo, mas, sim, nas dimensões de poder e de dominação. Você será instrumentalizado para explicitar as relações de poder exercidas pelos mediadores, mesmo quando denegadas. Simultaneamente, enfocaremos as fontes de recursos de resistências, por parte dos mediados, às imposições do desenvolvimento.

OBJETIVOS

Esta Unidade visa oferecer-lhe os instrumentos conceituais para:

- (1) analisar as relações de poder na mediação política para o desenvolvimento;
- (2) abordar a mediação em situações de fricção interétnica; e
- (3) explicitar as dimensões de resistências e as alternativas apresentadas pelos agricultores tradicionais às propostas externas de desenvolvimento.

5.1 MEDIAÇÃO E CLIENTELISMO

Além da dimensão comunicativa, a mediação para o desenvolvimento envolve dimensões de poder que se relacionam às posições previamente ocupadas pelos atores de um espaço de mediação de projetos para o desenvolvimento. Preocupamo-nos aqui com os efeitos das posições de classe na modulação da relação de mediação. O mediador geralmente ocupa um cargo, detém diplomas e carrega sinais de *status* que pesam no momento da interlocução com o mediado, mesmo quando esse agente de uma ONG ou de uma Secretaria do Estado está predisposto a uma intervenção baseada em uma ética dialógica.

Além do peso da diferença de classe entre mediadores e agricultores, a relação entre os dois grupos de agentes envolve recursos decisivos para os programas de desenvolvimento e sobre os quais o agente externo dispõe de maior responsabilidade e poder. A coordenação das atividades relacionadas aos projetos de desenvolvimento implica recursos autoritários que podem gerar controle sobre dimensões das aspirações dos agricultores. Geralmente o mediador precisa prestar contas, elabo-

rar relatórios, encaminhar as ações segundo molduras previamente estabelecidas e que precisam ser interpretadas e executadas em tempo e com recursos escassos. Os mediadores de políticas de desenvolvimento têm sido com frequência denunciados pelos próprios agricultores quanto ao uso de títulos e prerrogativas de quem pode manipular a linguagem-projeto. Aqui, a análise busca justamente expor as denúncias mais comuns na fala de agricultores tradicionais, sobretudo de lideranças.

A exploração da imobilidade de agricultores e sua distância em relação aos centros de definição dos programas de desenvolvimento são reais possibilidades no interior de um mundo de conexões muito pouco regulado. Os regimes de normatização e a imposição de prestações de contas regulam, na maioria das vezes, apenas as dimensões financeiras dos projetos. Dimensões éticas e, sobretudo, a possibilidade de que outras culturas demandem outros protocolos e perspectivas não normatizáveis a partir de um centro estatal dificilmente são equacionáveis nos atuais modelos de projetos de desenvolvimento.

Porém as fontes das relações de exploração na mediação política para o desenvolvimento não residem apenas na estrutura de recursos controlados, mas também no tipo de vínculo que se estabelece entre agricultor e mediador. Na figura abaixo, temos uma representação das relações sociais presentes em um processo de mediação política.

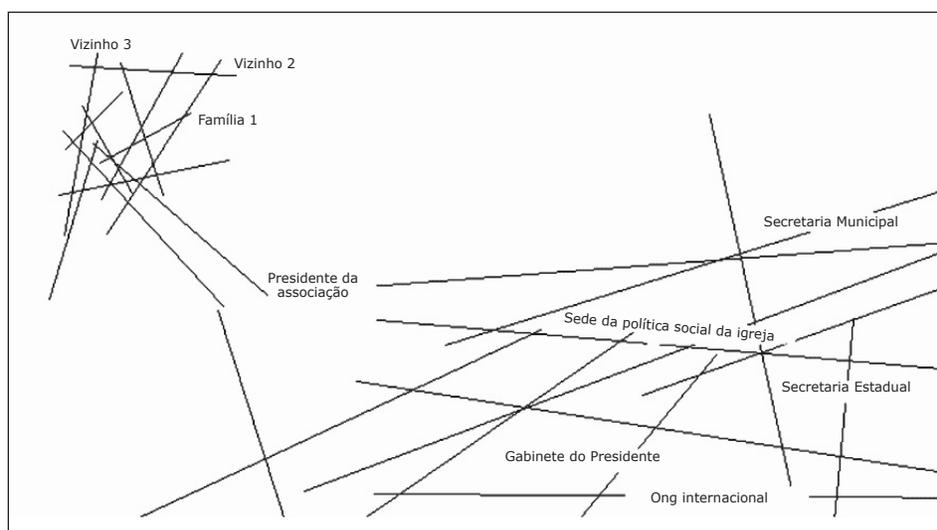


Figura 1 – Redes que vinculam a comunidade às políticas sociais

Esta figura mostra o papel fundamental dos mediadores na articulação entre a comunidade e instituições públicas responsáveis por projetos de desenvolvimento. O presidente da associação, neste caso, aparece como sendo o elo da conexão entre esses dois mundos distintos, o da comunidade rural e o Estado.

O padrão de mediações que normalmente articula as comunidades tradicionais às políticas sociais mais amplas apresenta-se na forma de relações de patronagem, em que a comunidade se conforma como cliente de um patrono, geralmente fazendeiro e/ou político local.

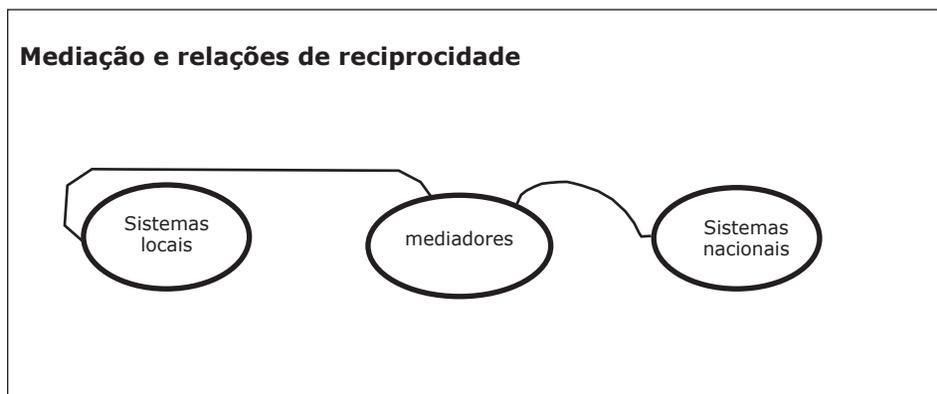


Figura 2 – Mediação: território e políticas sociais nacionais

Para analisar as funções e desempenhos da mediação, é fundamental começar por definir a condição de ator social local, aquele a quem o mediador conecta aos âmbitos do Estado em ação.

O ator local geralmente conforma-se como:

- ▶ um grupo corporado de parentesco territorializado: uma rede de famílias que têm um território como referência de identidade; ou
- ▶ o grupo inteiro, que funciona como um ego de uma relação diádica (relação personalizada dois a dois): o patrono (geralmente um político local, um fazendeiro, um comerciante ou, mais recentemente, agentes de ONGs ou Igrejas em ações beneficentes) como intermediário, relacionando o grupo inteiro à estrutura institucional externa.

O patrono satisfaz as exigências de reciprocidade da comunidade manipulando redes de relações em estruturas institucionais abrangentes (relações influentes em agências estatais, organismos internacionais de financiamento de projetos):

- ▶ O apadrinhamento de pessoas ou grupos no interior da comunidade tradicional se dá na forma do uso de influências.

O cliente (a comunidade) vê-se envolvido em relações aparentemente voluntárias, mas que implicam obrigações difusas, na ausência de instituições legais capazes de manter em vigor contratos formais. O patrão concede benefícios e exige contra-prestações, que vão do voto ao trabalho semiescravo.

As relações patrão-cliente estão sempre incrustadas em instituições e podem ser de:

- (a) subordinação pessoal, quando um indivíduo se posiciona diante da comunidade como quem concede favores;

- (b) subordinação organizacional, quando uma organização externa (estatal ou não) aparece como concedendo benefícios que vão além dos direitos da comunidade e que deixam a comunidade moralmente endividada com a organização;
- (c) em ambos os casos, a relação patrão-cliente caracteriza-se como uma aliança diádica, moralmente personalizada e vertical, entre egos de *status*, poder e recursos desiguais.

A passagem do tipo de alianças diádicas que caracteriza o clientelismo para relações institucionalizadas com os mediadores de políticas sociais é uma dimensão fundamental da cidadania em jogo, para que recursos relacionados a direitos não apareçam na comunidade como se fossem benefícios pessoais concedidos pelo agente de desenvolvimento.

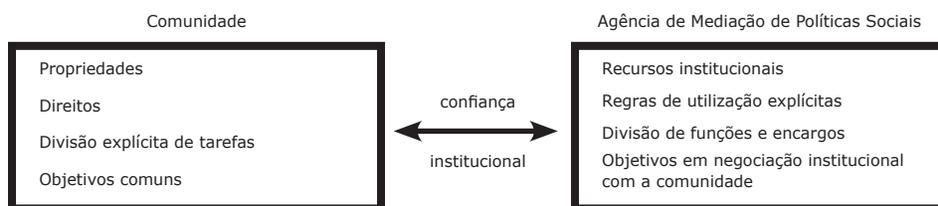


Figura 3 – Espaço de uma socialidade primária pública

Na passagem de uma mediação baseada em relações de patronagem a uma mediação fundada em direitos, os membros da comunidade começam a se relacionar entre si como um grupo corporado que vai além do parentesco: um agregado de múltiplos membros com propriedades, objetivos, direitos e deveres comuns e inerentes à demanda da cidadania em jogo.

O campo de possibilidade de relações baseadas em confiança, reciprocidade, simetria na comunicação e no controle público dos termos da transação pode ser definido como um espaço de socialidade pública primária. Por sua dimensão pública, esse tipo de espaço de mediação sujeita o clientelismo à vigilância e à denúncia.

A passagem de uma mediação tradicional, exercida pelo comerciante ou patrão / político, para a nova mediação, fundada em direitos, não ocorre linearmente. A lógica da patronagem reaparece com frequência travestida.

O espaço de comunicação constituído nas relações tecidas em situações limítrofes de fronteiras culturais e de encontro de desiguais (no sentido socioeconômico) configura a mediação política.

Os novos sistemas de mediação para o acesso a políticas sociais frequentemente conformam novos sistemas de mediação clientelística sob a retórica dos direitos e da cidadania:

- ▶ Uma organização (estatal ou não) faz o papel de patrão, confere a seus agentes um *status* de superior na relação e se apresenta perante as agências de captação de recursos como se estivesse operando de modo a garantir a participação ativa da população-alvo.
- ▶ Mantém-se a mais importante função da patronagem, que é a de ligar clientes às estruturas econômicas e políticas extralocais.
- ▶ A crescente dependência dos empreendimentos agrícolas em relação às burocracias governamentais tende a reforçar as posições cruciais desse tipo de mediação.

Dimensões da mediação especializada e de caráter pedagógico que se revertem em relações de patronagem:

Mediação sociotécnica

É o modo de exercício da mediação entre o saber-fazer dos agricultores e os padrões normativos das instituições (universidades, órgãos dos governos municipal, estadual e federal e até ONGs agroecológicas) encarregadas da produção especializada de saberes técnicos.

Nesse tipo de mediação, o mediador sociotécnico se vê profissionalmente inserido em contradições estruturais relacionadas à vaga institucionalização de suas funções. Deve assumir uma tripla função:

- ▶ a defesa de seus interesses pessoais;
- ▶ a defesa dos interesses de sua instituição; e
- ▶ a mediação entre os diversos interesses dos outros atores mediadores e das facções locais.

Mediação político-cultural

Com foco na dimensão pedagógica da intervenção e no reconhecimento do caráter intercultural do encontro entre o agente de desenvolvimento e o agricultor, essa dimensão da mediação é a lógica de ação dominante em situações de regulação de dissonâncias entre visões de mundo de distintos segmentos sociais e quando se visa induzir mudanças sociais.

Esse tipo de mediação apresenta-se em arenas onde se impõem:

- (a) a reivindicação de reordenamentos sociais que visem o combate a desigualdades sociais;
- (b) o reconhecimento da diversidade cultural e da demanda por respeito às diferenças;
- (c) a demanda por modelos de interlocução mais participativos.

Essas exigências encerram o mediador em um emaranhado de contradições sociais vivenciadas na forma de angústia e de ressentimento. Portador da missão pedagógica de mudar comportamentos e visões de mundo entre agricultores qualificados pela marginalidade e inadaptabilidade, ele tende a desqualificar os pontos de vista e os interesses daqueles agricultores que se mobilizam para novas formas de en-

gajamento como forma de valorizar a mediação. Simultaneamente, precisa valorizar o saber-fazer do agricultor e seus *ethos* como dimensões da proposta de emancipação.

As duas dimensões da lógica de mediação tendem a se apresentar em contradição (NEVES, 1998).

Dimensões conflituosas da ação pedagógica de mediação junto ao agricultor de comunidades tradicionais:

O mediador insere-se em lógicas conflituosas de:

- ▶ reclassificação de grupos sociais como público-alvo de uma intervenção (o grupo social deve se enquadrar numa nova nomenclatura generalizante que homogeneiza a política social);
- ▶ tradução de recursos materiais e simbólicos cruciais para o público-alvo (o mediador oscila entre a autoapresentação como mero facilitador e a posição de promotor da política);
- ▶ reconstrução do sentido de sua existência social como mediador envolvido em transformação social (sob efeito da concorrência, o mediador tende a oscilar dramaticamente entre a desqualificação sistemática e a atribuição de nobreza superestimada a seu trabalho de mediação);
- ▶ relativização e crítica às medidas e regras vindas de cima (do trabalho de gabinete), e simultâneo processo de desqualificação do *ethos* anterior do agricultor através da politização:
 - ⇒ produção, no mediado, da crença no direito de fazer valer seus interesses;
 - ⇒ elaboração de novos sistemas de classificação e visão de mundo, de acordo com os novos interesses da mediação;
 - ⇒ constituição de múltiplas novas formas de dominação e conflito.

Dimensões de resistência dos agricultores à mediação pedagógica:

- ▶ com contra-argumentos, subterfúgios e silêncios, transformam a suposta ignorância em poder e resistência;
- ▶ emergem do próprio grupo mediadores capazes da bricolagem simbólica das visões de mundo do grupo e das normativas institucionais;
- ▶ os mediados colhem os dividendos das alternativas de afiliação, acirrando a concorrência entre os mediadores;
- ▶ rupturas morais selam, com frequência, o fim da relação entre mediadores e mediados.

Das condições sociais de possibilidade de um encadeamento de mediações sem clientelismo e sem imposição burocrática

No inventário das dimensões coercitivas da implementação de projetos junto a comunidades tradicionais, algumas denúncias se relacionam à imposição de definições, objetivos e metodologias. Os aspectos coercitivos do poder dos administradores do projeto são experimentados como sanções de vários tipos, que vão desde a injunção para que os membros da comunidade assumam um projeto previamente montado até processos mais sutis de produção da aquiescência da comunidade em torno dos modelos de projetos mais palatáveis para as estruturas burocráticas, previamente montadas.

Sob essa ausência de diálogo interétnico, a imposição burocrática é um risco complementar ao clientelismo. Quais seriam as condições sociais de possibilidade de alternativas reais para os dois riscos, o do clientelismo e o da violência simbólica burocrático-administrativa?

A socialidade ou sociabilidade é o âmbito das relações entre os seres humanos em sociedade. Uma das principais características da sociedade moderna está ligada à crescente disjunção que ela tende, em princípio, a estabelecer entre dois registros de sociabilidade que as outras se recusam veementemente a separar. O primeiro é o da *sociabilidade primária*, na qual se considera que as relações entre as pessoas são ou devem ser mais importantes do que os papéis funcionais que elas desempenham. Esse é o registro da família, do parentesco e da aliança, da amizade e da camaradagem. Na *sociabilidade secundária*, ao contrário, é a funcionalidade dos atores sociais que importa mais do que sua personalidade. No mercado, na esfera de ação regida pelo Estado, bem como no âmbito da ciência, a lei, em princípio absoluta, é a da impessoalidade. Como a lei da oferta e da procura, a lei da igualdade de todos perante a lei e as leis da natureza valem, em princípio, independentemente das pessoas (CAILLÉ, 1998).

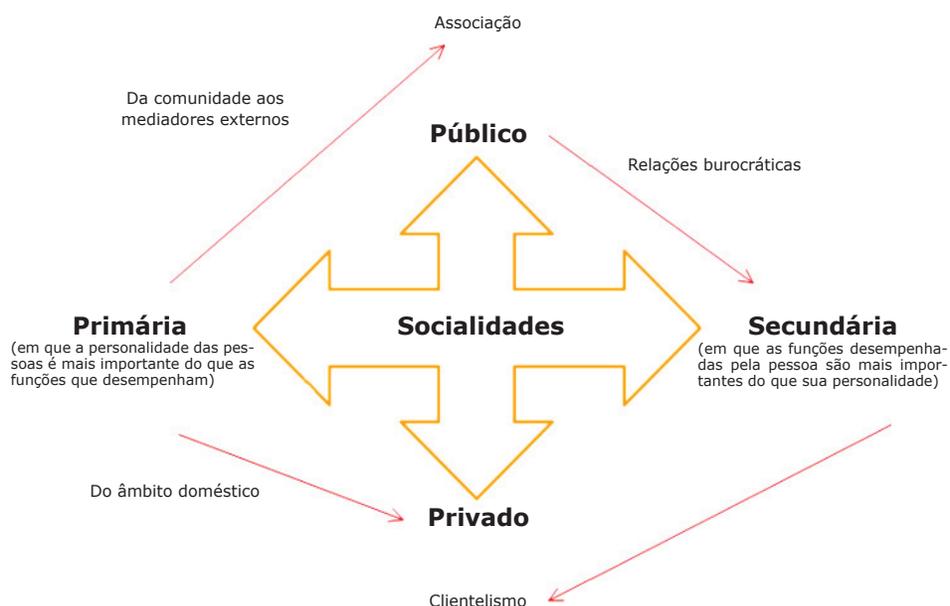


Figura 4 – As formas de socialidade em torno do território tradicional

Quando, entre as associações de agricultores e os recursos estratégicos de políticas sociais, se estabelece uma rede de socialidades primárias de caráter privado (o amigo do amigo que faz chegar o recurso), reconstitui-se uma situação de clientelismo.

A associação como campo de socialidade primária pública só se consolida efetivamente mediante a experimentação das possibilidades de interface entre as regras e os valores locais e os valores cívicos associados às instituições democráticas modernas.

Desarticuladas do entorno, as comunidades tendem a se abrir para o âmbito nacional ao mesmo tempo em que rompem as relações clientelistas com as autoridades municipais e as grandes famílias do município.

Quando um conjunto articulado de ações, como, por exemplo, políticas públicas de combate à pobreza, é desencadeado numa comunidade remanescente de quilombos, ele gera interiormente uma esfera pública específica, que é mais ampla do que a esfera pública gerada no contato com os agentes externos e que envolve e sustenta moralmente a associação. Nessas circunstâncias, com essa instituição – a associação da comunidade tradicional – consolidada, é possível que a relação de mediação se dê num processo de simetria capaz de levar ao etnodesenvolvimento.

5.2 ATIVIDADE

Considerando que você acompanhou a reflexão acima sobre o campo de possibilidades da mediação, analise um projeto que esteja sendo desenvolvido numa comunidade tradicional de seu município, ou tome, como material para um exercício, o Projeto “Arroz Quilombola”. Esse projeto busca resgatar o arroz africano *Oryza glaberrima*, abordando a questão da produção ecologicamente sustentável, o consumo ético pelos próprios quilombolas e sua comercialização, gerando trabalho e renda nas comunidades de remanescentes de escravos do Rio Grande do Sul.

O texto completo está disponível em: <<http://www.guayi.org.br/?area=20&item=118>>.

Após a leitura do Projeto “Arroz Quilombola”, solicitamos que você **elabore um texto** de no máximo uma lauda (meia lauda para cada tema), discutindo o poder nas relações entre mediadores e comunidade. Desenvolva, com argumentos, sua resposta à pergunta: O Projeto “Arroz Quilombola” pode ou não ser considerado um projeto inserido na lógica do etnodesenvolvimento?

5.3 BIBLIOGRAFIA

5.3.1 Bibliografia básica da Unidade 5

CAILLÉ, A. Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 38, p. 37-51, 1998.

NEVES, D. P. O desenvolvimento de uma outra agricultura: o papel dos mediadores sociais. In: FERREIRA, A. D. D.; BRANDENBURG, A. *Para pensar: outra agricultura*. Curitiba: Ed. da UFPR, 1998. p. 147-67.

5.3.2 Bibliografia complementar da Unidade 5

WOLF, E. *Antropologia e poder*. Brasília: Ed. da UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Campinas: Ed. da UNICAMP, 2003.

Antropologia:

Estudo do homem em seu sentido mais extenso (suas origens, desenvolvimento, costumes sociais, cultura, crenças, etc.).

Comunidades ou populações tradicionais:

Podemos chamar de “populações tradicionais” ou “comunidades tradicionais” situações em que o controle de recursos não está na mão de um indivíduo ou grupo doméstico, mas se dá através de normas específicas que combinam “uso comum de recursos e apropriação privada de bens” (ALMEIDA, 2004, p. 10). As delimitações internas e externas do território são reconhecidas socialmente. No interior desses territórios, predominam laços solidários de ajuda mútua que informam sobre as regras que regem a vida cotidiana sobre a terra comum. As normas e regras que orientam as relações, nesse espaço, possuem um consenso interno entre os grupos familiares que compõem a unidade social. O acesso a recursos naturais para a realização de atividades produtivas é caracterizado pela coesão e solidariedade, que, segundo Almeida, obtidas “em face de antagonistas e em situações de extrema adversidade e de conflito, [...] reforçam politicamente as redes de relações sociais” (p. 10). Entre os grupos tradicionais, a “territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força” (p. 10). A etnicidade e as relações familiares e de parentesco caracterizam essas populações. A noção de “tradicional”, para Almeida, não está relacionada apenas a uma historicidade, mas “incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada” (p. 10), enfatizando uma dinamicidade, e não reduzindo o tradicional a algo estático relacionado a algum ponto fixado no passado.

Para as sociedades tradicionais, o território, ou o espaço ocupado por essas sociedades “não é algo externo a ser possuído”, mas, sim, “é expressão de sua localização relacional na teia geral de formas de vida” (ARRUDA, 2001, p. 49). A ideia de posse ou propriedade da terra, de um espaço de terra, não é exatamente uma concepção para essas sociedades. Elas consideram-se muito mais como uma forma de vida a mais que compõe um território do que proprietárias ou possuidoras dele e daquilo que nele se insere.

Etnicidade:

De acordo com Cunha (1985), “a etnicidade pode ser melhor entendida se vista em situação, como uma forma de organização política: essa perspectiva tem sido muito fecunda e tem levado a considerar a cultura como algo constantemente reelaborado”. Esse conceito difere de outras definições de grupos, tais como religiosos ou de parentesco, “na retórica usada para demarcar o grupo” que, no caso da etnicidade, “se invocam uma origem e uma cultura comuns. [...] a etnicidade, como qualquer forma de reivindicação cultural, é uma forma importante de protestos eminentemente políticos”.

Etnografia:

Estudo e registro descritivo das características antropológicas, sociais, e outras das diversas etnias.

Identidade social:

“Este conceito explica o caráter de construção da identidade, uma vez que os critérios precisam ser ‘estabelecidos’ e ‘reconhecidos’. Trata-se de uma construção simbólica. A construção da identidade também diz respeito à apreensão e interpretação da realidade, uma vez que é um processo de representação simbólica, uma tentativa de compreensão de sua própria posição no mundo. Essa construção se dá através de esquemas classificatórios, que permitem distinguir entre ‘nós’ e ‘outros’ a partir de critérios dados. Como interpretação, a representação social da identidade não pode ser tomada como algo definido também. Portanto, não é possível falar em um modo de ser senão em modos de ser. A identidade social é a posição da pessoa em relação à posição dos demais dentro da sociedade” (ROSA, 2005).

Reciprocidade:

Para Mauss (1974), a ideia de troca não se restringe apenas aos objetos materiais, mas se expande em direção à troca de “gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas”, definido como um sistema de prestações totais: “Neste, um grupo de homens, hierarquizados ou não, deve a um certo número de outros homens, parentes ou aliados, que ocupam um lugar simétrico – superior, igual ou inferior, ou diferentes por causa do sexo – toda uma série de prestações morais e materiais [...] e mesmo toda uma série daquilo que um homem pode fazer por outro”. O ganho importa muito pouco: não são indivíduos, mas, sim, coletividades que se obrigam; nesse sentido, poderíamos também dizer que não são pessoas que negociam, mas grupos que se contratam. Assim, em fenômenos aparentemente gratuitos, supostamente desinteressados, ou erradamente desconexos, se apresentam em um sistema de relações coerentes e obrigadas. Dentro de todas as opções apresentadas pelo abstrato “troca-dávica”, o autor aponta o interesse específico por

um aspecto: qual o poder da coisa oferecida para que seja dado algo em troca. Nesse sentido, o autor considera três obrigações principais dentro desse sistema: a obrigação de dar, a de receber e a de retribuir.

Sociologia crítica ou perspectiva crítica:

A Sociologia crítica, que muitas vezes mostrou sua capacidade de produzir conhecimentos sobre o mundo social, geralmente consiste em observar os descompasso ou as contradições entre o dizer e o fazer, entre as leis e a realidade, entre o formal e o real, entre os discursos oficiais proferidos ou os valores básicos proclamados e as práticas efetivas, o que a torna inevitavelmente prisioneira dos modos oficiais de construção dos fatos sociais (LAHIRE, 2003).

Sociologia pragmática ou perspectiva pragmática:

Reconhece a capacidade crítica do ator, o qual articula uma gramática de ações e mobiliza princípios de grandeza de acordo com a situação vivida e com seu engajamento. Para a Sociologia pragmática, o ator é competente para tomar posições, formular críticas e denúncias. Essa Sociologia se distingue da Sociologia crítica, a qual reserva esse papel somente aos cientistas, em especial aos sociólogos.

Referências

- ALMEIDA, A. W. B. de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, Belém, v. 6, n. 1, p. 9-32, maio 2004.
- ARRUDA, R. Territórios indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais. *Estudios Latinoamericanos*, Varsóvia, v. 21, p. 39-55, 2001.
- CUNHA, M. C. Etnicidade: da cultura residual mais irredutível. In: _____. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, EDUSP, 1985. p. 107-8.
- LAHIRE, B. *O homem plural: as molas da ação*. Lisboa: Ed. Piaget, 2003.
- MAUSS, M.. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974.



- 1. INSTRUMENTALIZAÇÃO PARA O ENSINO A DISTÂNCIA**
Mára Lúcia Fernandes Carneiro

- 2. DINÂMICA E DIFERENCIAÇÃO DE SISTEMAS AGRÁRIOS**
Lovois de Andrade Miguel (Org.)

- 3. TEORIAS DO DESENVOLVIMENTO**
Marcelo Antônio Conterato
Eduardo Ernesto Filippi

- 4. TEMÁTICAS RURAIS: DO LOCAL AO REGIONAL**
Roberto Verdum
Luiz Fernando Mazzini Fontoura

- 5. MÉTODOS DE PESQUISA**
Tatiana Engel Gerhardt
Denise Tolfo Silveira (Orgs.)

- 6. ORGANIZAÇÃO SOCIAL E MOVIMENTOS SOCIAIS RURAIS**
Ivaldo Gehlen
Daniel Gustavo Mocelin (Orgs.)

- 7. ETNODESENVOLVIMENTO E MEDIAÇÕES POLÍTICO-CULTURAIS NO MUNDO RURAL**
José Carlos das Anjos
Leonardo Leitão

Impressão:
Gráfica da UFRGS
Rua Ramiro Barcelos, 2500 - Porto Alegre, RS
Fone/Fax (51) 3308-5083
grafica@ufrgs.br
www.grafica.ufrgs.br

Editora da UFRGS • Ramiro Barcelos, 2500 – Porto Alegre, RS – 90035-003 – Fone/fax (51) 3308-5645 – editora@ufrgs.br – www.editora.ufrgs.br • Direção: Sara Viola Rodrigues • Editoração: Paulo Antonio da Silveira (coordenador), Carla M. Luzzatto, Fernanda Kautzmann, Luciane Delani, Maria da Glória Almeida dos Santos e Rosângela de Mello; suporte editorial: Samir Duarte da Silva e Tales Gubes Vaz (bolsistas) • Administração: Najára Machado (coordenadora), Angela Bittencourt, Laerte Balbinot Dias, Jaqueline Trombin e Valéria da Silva Gomes; suporte administrativo: Getúlio Ferreira de Almeida, Janer Bittencourt • Apoio: Idalina Louzada e Laércio Fontoura.

Este livro apresenta os conteúdos da disciplina Etnodesenvolvimento e Mediações Político-Culturais no Mundo Rural (DERAD 07) oferecida no segundo módulo do curso de graduação tecnológica na modalidade a distância Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural (PLAGEDER) da UFRGS. Esta obra tem como objetivo fornecer instrumentos conceituais para a análise das relações entre complexas tessituras culturais, das formas de ocupação ecológico-econômica de espaços rurais, da estruturação de identidades minoritárias e lutas sociais correlatas ao processo de emergência político-institucional das comunidades tradicionais no mundo rural brasileiro. Assim, aborda-se a questão da mediação em circunstâncias de grande distanciamento cultural entre aquele que se apresenta como agente estimulador do desenvolvimento e aqueles reduzidos à condição de público-alvo de políticas, programas e projetos.