

Quilombolas Interculturais e os Caminhos da Sustentabilidade Cultural¹

Felipe Gibson CUNHA²

Resumo

As manifestações culturais desenvolvidas pelo projeto Pau-Furado Juvenil e grupo de capoeira Guerreiros do Quilombo se apresentam como projetos que vêm se consolidando mediante processos de construção e ressignificação no âmbito da comunidade quilombola de Capoeiras, em Macaíba. Os processos objetivam a sustentabilidade cultural das duas atividades sob alicerces que envolvem a abertura da comunidade para a interculturalidade, o suscitando interações com uma série de atores externos, mas ao mesmo tempo mantendo os sujeitos locais nos papéis de mediação e protagonismo.

Palavras-chave: quilombolas; cultura; mediação; interculturalidade; sustentabilidade

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo analisar os processos de desenvolvimento e ressignificação de duas atividades culturais desenvolvidas na comunidade quilombola de Capoeiras, localizada no município de Macaíba, na Grande Natal. Os grupos Pau-Furado Juvenil e Guerreiros do Quilombo foram criados e desenvolvidos por habitantes locais com base em intercâmbios envolvendo uma série de agentes, como Estado, instituições privadas e filantrópicas, e outros grupos comunitários.

A perspectiva a ser adotada para abordar as manifestações culturais dentro da comunidade quilombola considera que as interações necessárias para a consolidação dos grupos do Pau-Furado Juvenil e Guerreiros do Quilombo transcendem os limites territoriais de Capoeiras. O entrelaçamento envolve conteúdos simbólicos, políticas públicas e oportunidades de financiamento que exigem protagonismo de sujeitos locais para garantir o retorno de benefícios para a comunidade.

Para comprovar a hipótese de que a ressignificação da cultura local se consolida por meio de interações com agentes externos, trabalharemos com a superação das visões que opõem e colocam em confronto dominantes e dominados, tradicionalistas e modernizadores, e cultura de massa e cultura popular. No trabalho assumimos as

¹ Trabalho apresentado no DT 07 – Comunicação, Espaço e Cidadania, do XVIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste realizado de 07 a 09 de julho de 2016.

² Mestrando do Programa de Pós-graduação em Estudos da Mídia (PPGEM), da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: felipe_gibson@hotmail.com.

concepções propostas pela interculturalidade, sustentabilidade cultural e as mediações como bases teóricas de análise.

Apesar de guardarem origens distintas dentro da comunidade, o Pau-Furado Juvenil e os Guerreiros do Quilombo se consolidaram como atividades culturais de Capoeiras, resultado que se deu mediante processos de construção e ressignificação dos projetos. A importância desta representatividade é indiscutível para os quilombolas, sobretudo nos contextos político e cultural. Nosso desafio inicial é entender a organização, articulação e desenvolvimentos dos processos que culminaram na construção e ressignificação cultural.

Do quilombo ao quilombola

No auge da expansão colonial portuguesa no Brasil, os negros trazidos da África como escravos formavam a maior parte da força de trabalho nos grandes engenhos. Submetida às condições desumanas da escravidão, a população negra encontrou resistência na fuga e formação de comunidades nas zonas urbanas e rurais. Os espaços de refúgio dos escravos fugidos receberam nomes diferentes nas Américas. No Brasil, foram chamados quilombos e mocambos, com seus grupos de quilombolas, calhombolas ou mocambeiros (REIS; GOMES, 2008).

Nos quilombos, os grupos de quilombolas encontravam a liberdade para reproduzir suas manifestações culturais e religiosas de seus territórios de origem. Até que em 1988, dentro de um contexto de implantação da dinâmica capitalista no Brasil, fortalecimento do movimento abolicionista e consequente declínio do tráfico de escravos, a abolição da escravatura foi assinada. Apesar da libertação, a Lei Áurea não garantiu a inclusão social e econômica dos agora ex-escravos. A mobilidade social não passou de utopia dentro da manutenção de uma estrutura elitista e excludente.

Com a permanência da exclusão dos negros na sociedade, os quilombos formados agora por homens e mulheres livres, continuaram a ser focos de resistência e se perpetuaram como espaços comunitários de grupos unidos por laços sociais e culturais. As comunidades negras permaneceram invisíveis político, cultural e socialmente.

Com 100 anos da abolição da escravidão, a Constituição de 1988 garantiu o direito dos quilombolas às suas terras. O artigo 168 reconhece a ocupação dos territórios remanescente de quilombos e estabelece a emissão do título das terras por parte do Estado. Mesmo com o texto constitucional, os procedimentos para o reconhecimento e concessão

dos títulos só foram regulamentados em 2003, no decreto presidencial 4887, que trata da identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de quilombos e define as responsabilidades dos órgãos governamentais no processo.

O Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas, elaborado pelo Programa Brasil Quilombola em 2013, acrescenta que os territórios remanescentes de quilombos não se resumem aos grupos constituídos no período da escravidão. Mesmo depois da abolição formal da escravatura, as comunidades quilombolas originaram-se em diferentes situações, como doações de terras realizadas a partir da desagregação da lavoura de monoculturas de cana-de-açúcar e algodão ou compra de propriedades rurais e terras que foram conquistadas por meio da prestação de serviços ou guerra. Há também as chamadas terras de preto, terras de santo ou terras de santíssima, que indicam uma territorialidade vinda de propriedades de ordens religiosas, da doação de terras para santos e do recebimento de terras em troca de serviços religiosos.

À Fundação Cultural Palmares, criada em 1988 no âmbito do Ministério da Cultura, ficou delegada a função de certificar as comunidades quilombolas. Como especificado no decreto 4887, a caracterização dos territórios remanescentes dos quilombos é atestada pela autodefinição das próprias comunidades. Os grupos devem reconhecer suas trajetórias históricas e seus territórios como bases da reprodução física, social, econômica e cultural dos quilombos. Depois da certificação, cabe ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), órgão vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, a regularização fundiária dos territórios como propriedades pertencentes aos quilombolas.

Desde seu nascimento, a Fundação Cultural Palmares certificou mais de duas mil comunidades quilombolas em 24 estados brasileiros. No Rio Grande do Norte, 22 territórios ganharam certificação como remanescentes de quilombos. Uma delas é Capoeiras, comunidade quilombola localizada em Macaíba, na Grande Natal, onde vivem cerca de 300 famílias.

Capoeiras desiguais

Apesar da criação das políticas públicas voltadas para as comunidades quilombolas, os direitos reconhecidos pelo Estado não garantiram a equação de desigualdades historicamente construídas e agravadas nos territórios reconhecidos como remanescentes de

quilombos. Em Capoeiras, os primeiros problemas já podem ser identificados no acesso, caminho feito por meio de estradas de barro que ligam o território quilombola rural aos municípios de Bom Jesus e Macaíba, cidade a qual a comunidade pertence.

O presidente da Associação Quilombola dos Moradores de Capoeiras, Manoel Batista dos Santos, ressalta que houve melhorias, principalmente com a abertura da estrada de terra e o incremento de linhas de ônibus. No passado, o morador lembra que a viagem para Macaíba era feita a cavalo ou a pé. A estrada de barro não existia. Mesmo assim, as dificuldades de transporte persistem. Os custos da viagem diária, a escassez do transporte público e a insegurança na volta para casa durante a noite são alguns dos fatores que levam muitos habitantes a passar a semana nas cidades onde trabalham, principalmente quando se tratam de municípios mais distantes como Natal e Parnamirim.

Na comunidade, a paisagem é de casas simples. No trajeto pela esburacada rua principal da comunidade se veem pequenos comércios que levam a palavra quilombo nos nomes, uma quadra esportiva, um espaço de eventos, pequenas igrejas, a casa de farinha, um posto de saúde, a Escola Municipal Santa Luzia e o Ponto de Cultura Baobá, inaugurado pelo Ministério da Cultura e local usado para atividades culturais, leituras na pequena biblioteca em fase de montagem e reuniões de moradores.

Embora dotada de uma estrutura considerável de instituições, os moradores de Capoeiras dependem do deslocamento para acessar serviços públicos básicos como saúde e educação, considerando as limitações de atendimento no posto de saúde e escola. Os problemas se estendem a saneamento básico, abastecimento e fontes de geração de renda. Como enfatiza o presidente da associação, ficou difícil obter renda por meio da agricultura. A Casa de Farinha utilizada pela Cooperativa de Beneficiamento de Mandioca de Capoeiras foi desativada em virtude dos custos do beneficiamento e as dificuldades para comercializar o produto.

Como se repete em zonas rurais pelo Brasil, fatores como a dificuldade de geração de renda e as limitações da educação levam moradores a trabalhar e estudar fora de suas comunidades. Quando se fala em uma comunidade negra rural, somam-se aos desequilíbrios socioeconômicos, as já comentadas desigualdades de ordem étnica e racial, e a dimensão da invisibilidade (SOUZA, 2008) às quais foram submetidos historicamente os quilombolas.

Inseridas em um quadro de desigualdades, as comunidades quilombolas encontram nos laços sociais e culturais os meios de organização e resistência, ambos, mecanismos que

fortalecem o sentido de pertencimento ao território. Em Capoeiras, a ligação ao território e o papel da cultura tiveram a representatividade ampliada durante o processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo. É no fortalecimento do sentimento de pertencimento que o Pau-Furado Juvenil e os Guerreiros do Quilombo, enquanto atividades culturais desenvolvidas por atores locais, ajudam a construir uma ecologia cultural em Capoeiras.

Diversidade na interculturalidade

O italiano Antonio Gramsci descreveu a hegemonia como uma estratégia de poder totalizante, um projeto que inclui o controle sobre meios de produção e modelo econômico, se consolidando com a conquista do consenso por meio da dominação cultural e político e ideológica de uma classe sobre as demais. O próprio Gramsci admitiu que toda hegemonia implica uma contra-hegemonia, uma maneira de oposição ao modelo hegemônico, mas que merece ressalvas. Como explica Raquel Paiva, “o contra se define pela visceralidade da oposição – e não por um mero revezamento de forças contraditórias” (PAIVA, 2008, p. 164). A contra-hegemonia, portanto, não quer virar hegemonia. Na verdade, as duas coexistem.

A reflexão é oportuna para pensarmos o universo da cultura. Ao estudar o comportamento das culturas populares dentro do modelo capitalista na década de 80, Néstor García Canclini (1983) alertava que as classes dominantes vinham degradando as culturas tradicionais. A estratégia consistia na apropriação dos passados de grupos sociais e dissolução do tempo histórico em signos e utensílios, usados em sua maioria para alimentar o mercado do turismo com exposições e venda de objetos com valor histórico agregado.

Para o antropólogo argentino, a batalha a ser lutada pelas populações tradicionais estava no controle econômico e cultural de suas produções tradicionais, inclusive na tomada de decisão sobre os formatos de resignificação adotados. Com o protagonismo das classes populares, acreditava-se ser possível pensar em uma cultura produzida democraticamente no que o autor chamou de “reconstrução crítica da experiência vivida”. (CANCLINI, 1983).

As observações de Canclini sobre a luta das culturas tradicionais por protagonismo são essenciais para propormos um deslocamento do escopo de análise. Da ótica de oposição radical da contra-hegemonia para não se submeter à hegemonia, redirecionaremos o olhar para a perspectiva da hibridação. Ao invés de degradação cultural pelas classes dominantes,

o antropólogo sugere que as culturas tradicionais se movem a um novo sistema cultural, no qual circulam bens, mensagens e significados a serem recebidos, processados e reinseridos, em processos que surgem da criatividade individual e coletiva. Os benefícios da ressignificação e produção de novas práticas culturais interessam aos dois lados da moeda.

Enquanto processo de intersecção e transações, a hibridação representa a passagem da multiculturalidade para a interculturalidade. Na definição de Canclini (2009), a multiculturalidade admite a diversidade cultural e produz socialmente a aceitação do heterogêneo. Já a interculturalidade reafirma a heterogeneidade, mas leva em conta relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos. São dois conceitos que não se anulam e devem ser considerados simultaneamente na elaboração de estratégias de ressignificação e fortalecimento das culturas locais.

Mediação e protagonismo local

A globalização é entendida pelo aprofundamento da integração social, econômica, política e cultural do mundo, um modelo que se efetiva apoiado por avanços tecnológicos e nas comunicações. Uma concepção enganosa quando observados os impactos locais do processo global. Ao destrinchar a perversidade da globalização, o geógrafo Milton Santos (2008) aponta que a lógica da integração global produz um sistema produtor de desigualdades tecnológicas, sociais, econômicas, políticas e culturais que se manifestam no local.

Na visão de Santos, a perversidade da globalização vira possibilidade quando se substituem verticalidades por horizontalidades, definidas pelo geógrafo como “zonas de contiguidade que formam extensões contínuas”, onde compartilham o espaço comum atores e produções interdependentes, formando um conjunto que depende do exercício coletivo da solidariedade para sobreviver. A construção teórica das horizontalidades nos remete ao lugar. Para Milton Santos, em países como o Brasil, onde se combinam territórios extensos e sociedades com desigualdades profundas, a revalorização do local é urgente.

O antropólogo indiano Arjun Appadurai (1996) entende a produção de localidade como estrutura de sentimento, propriedade da vida social e ideologia da comunidade. Ao falar sobre o potencial de mediação dos bairros, Jesús Martín-Barbero (1997) aponta a construção de “solidariedades duradouras e personalizadas” em nível local. O bairro, como

localidade, atua na mediação entre os sujeitos locais e o mundo, um espaço que se estrutura na sociabilidade e comunicação.

É no contexto local de mediação que os sujeitos locais reelaboram imaginários e ressignificam prática. Os processos são executados com base em interações com o mundo externo ao espaço comunitário. Os próprios sujeitos locais exercem mediações, sobretudo quando operam instituições locais que interagem com diferentes agentes como Estado e organizações internacionais. O papel mediador assumido por sujeitos locais é imprescindível para que as interações resultem em projetos benéficos para a comunidade.

A organização e articulação local desenvolvem uma nova institucionalidade que fortalece a sociedade civil. Além disso, os grupos comunitários resgatam a função simbólica da política como campo de tomadas de decisão, um lugar suplantado pela ascendência de forças financeiras internacionais como agentes organizadores da sociedade. Quando a organização da sociedade é submetida a fluxos globais, observamos a deslegitimação progressiva do Estado e de forças locais.

Na nova configuração, Martín-Barbero observa dificuldades do Estado em responder as demandas da sociedade, enquanto que o agravamento das desigualdades produzido pela globalização frustra as tentativas de organização, articulação e desenvolvimento no âmbito local. Para estancar o processo de deslegitimação, o retorno da política é essencial, pois oxigena a esfera pública enquanto espaço de participação, diálogo e tomadas de decisão. Há um fortalecimento mútuo de Estado e comunidade no processo enquanto agentes que interagem em busca do desenvolvimento, cada um em sua alçada.

Sustentabilidade cultural

A ecologia estuda os seres vivos, o meio ambiente e suas interações, objetivando a manutenção dos recursos naturais para a sobrevivência. A discussão sobre o uso dos recursos naturais, por sua vez, está intrinsecamente ligada ao conceito de sustentabilidade, termo usado para descrever a condição de um processo que permite sua existência por determinado tempo. Para George Yúdice (2008), os conceitos usados nas estratégias para o meio ambiente se aplicam ao universo da cultura. O autor dominicano cita as ideias de David Throsby, para quem o capital natural e o capital cultural guardam similaridades.

Se o capital natural provém do legado dos processos criativos da natureza, o capital cultural provém do legado dos processos criativos das ações humanas. Assim como a

natureza, a cultura sofre com a degradação, que se traduz na extinção de uma série de elementos como línguas, rituais e danças, entendidos como recursos renováveis, ou utensílios artesanais, folhetins e obras de arte, vistos como recursos não renováveis. O objetivo da ecologia cultural é traçado na manutenção dos recursos culturais e da diversidade cultural, que na analogia com a ecologia seria a biodiversidade.

Ao propor a concepção da “cultura como recurso”, Yúdice argumenta que a cultura vem assumindo um protagonismo cada vez maior em escala global de uma maneira que tem seu papel direcionado como recurso para melhorias sociais, econômicas e políticas. A cultura passou a ver vista sob uma nova ótica por organizações internacionais e governos, agora interessados em investir na manutenção da diversidade cultural para impulsionar o desenvolvimento. Entretanto, como pontua Yúdice, é importante destacar que os interesses das instituições precisam ser observados com cautela, sobretudo quanto aos riscos da instrumentalização das culturas tradicionais para fins exclusivamente mercantis.

Com a ressalva necessária sobre o risco da instrumentalização, um princípio que tem se mostrado eficiente na gestão da cultura é o da sustentabilidade cultural. Da concepção, destacamos a visão de um desenvolvimento social produzido na ação criativa dentro de espaços comunitários independentes, um recorte necessário para entendermos como o conceito avançou na comunidade quilombola de Capoeiras.

Na apresentação que fez no Seminário Internacional Sobre Diversidade Cultural, em Brasília, Jesús Martín-Barbero (2007) descreve o movimento da sustentabilidade cultural em três vetores. O primeiro vetor trabalha com consciência de uma comunidade sobre um capital cultural próprio, eixo que desloca a sociedade civil para o papel de protagonista do desenvolvimento sociocultural. No entanto, o protagonismo dos sujeitos locais se consolida quando o segundo vetor entra em atividade: a capacidade de a coletividade tomar decisões que permitam conservar e renovar seu capital cultural. A noção do vetor é que a coletividade se organiza como gestora de políticas culturais.

O terceiro e último vetor converge com a aplicação das ideias de mediação e interculturalidade propostas anteriormente. Trata-se da capacidade de abrir a própria cultura para o intercâmbio e a interação com as outras culturas do país e do mundo. O colombiano Martín-Barbero descreve o vetor como um duplo movimento de “desencaixe e reinserção experimentado pelas culturas locais” (MARTÍN-BARBERO, 2007, p. 22). A experiência da interação precisa ser aproveitada pelas comunidades para processar ressignificações que

tenham como pano de fundo protagonismo de atores locais e relações horizontais fincadas na solidariedade.

Ressignificação do Pau-Furado

Na visão de Eduardo Granja Coutinho (2002), a tradição se define na coexistência dos sentidos substancial e processual. Ao mesmo tempo que a tradição remete ao legado cultural, como produto da atividade humana, também figura como reprodução no tempo, processo por meio do qual é socialmente elaborada. As duas dimensões da tradição são enfatizadas pelas duas concepções metafísicas da cultura, a objetivista e a subjetivista, da cultura como uma realidade objetiva e como totalidade dinâmica que escapa ao controle dos indivíduos.

Com base no entendimento da cultura como tradição, Coutinho sugere uma perspectiva dialética para abordar o fenômeno cultural, admitindo a transmissão de formas do passado como uma atividade humana criadora e o patrimônio transmitido como uma objetivação da ação humana. Uma concepção da tradição como totalidade, compreendida, nas palavras do autor, como “atividade de seleção, valoração, interpretação e afirmação do acervo cultural legado pelo passado” (COUTINHO, 2002, p. 2).

No estudo sobre juventude e etnicidade que desenvolveu na comunidade de Capoeiras, Maíra Freire (2002) afirma que Pau-Furado é uma dança tradicional praticada há mais de 100 anos pelos quilombolas de Macaíba. O nome Zambê também é usado para referenciar a dança, que conforme as lembranças de moradores entrevistados para o presente artigo, era executada por homens adultos e idosos nos quintais e ruas. A dança tradicional ganhou nova roupagem em 2008, quando o grupo Pau-Furado Juvenil foi criado. Um dos objetivos: preservar e dar continuidade à tradição do Pau-Furado. O projeto nasceu por iniciativa da moradora Ana Cleide da Costa Bernardo, filha de um dos mais antigos praticantes do Pau-Furado na comunidade, conhecido pelo apelido Seu Deba. Em entrevista concedida a Freire, a idealizadora do Pau-Furado Juvenil narra que seu interesse em montar um projeto para preservar a dança só foi despertado após participações em eventos sobre comunidades quilombolas, identidade negra e culturas locais. As atividades, promovidas por uma série de agentes, como movimento negro, entes governamentais e instituições de ensino, foram intensificadas com o início do processo de autoreconhecimento e certificação

de Capoeiras como comunidade remanescente de quilombo. O certificado da Fundação Cultural Palmares foi entregue em 2007.

Foi o ponto de partida para a ressignificação do Pau-Furado, reestruturado em uma nova organização e roupagem. Agora regido por regras, o grupo retirou o caráter informal do Pau-Furado praticado no passado. Um exemplo, como aponta Freire, é a proibição do uso de bebidas alcoólicas durante a dança, prática comum dos antigos praticantes. Em vez de homens adultos e idosos, o projeto passou a ser integrado por adolescentes e jovens, aceitando também a participação de mulheres na dança. A superação do Pau-Furado como prática predominantemente masculina é representada na figura da própria Ana Cleide, como mulher negra e protagonista do processo de ressignificação da tradição de Capoeiras.

A proximidade da idealizadora do projeto com a dança, construída na relação com seu pai, converge com o primeiro vetor da sustentabilidade cultural: a consciência sobre o capital cultural próprio. Da iniciativa da moradora em organizar o grupo, extraímos o segundo vetor, a capacidade de a coletividade tomar decisões que permitam conservar e renovar seu capital cultural. Nas interações com agentes externos identificamos o terceiro vetor, que trata da abertura da própria cultura para os intercâmbios, um movimento característico dos processos de hibridação e interculturalidade propostos por Canclini.

As interações propiciadas pela abertura da cultura permitiram ao Pau-Furado Juvenil a obtenção de financiamento em 2010. Os recursos foram provenientes do Edital de Apoio a Microprojetos Mais Cultura para o Semiárido Brasileiro, que envolve Ministério da Cultura, Banco do Nordeste e a Fundação José Augusto, secretaria do governo estadual responsável pela área cultural. O crédito foi usado para a compra camisetas e novos instrumentos percussivos. O grupo estendeu sua atuação e atualmente faz apresentações em Capoeiras, cidades próximas e no interior do Rio Grande do Norte.

Guerreiros de um quilombo intercultural

A televisão proporcionou a José Cordeiro de Freitas o primeiro contato com a capoeira. A dança cadenciada pelo ritmo dos berimbaus e os movimentos acrobáticos dos personagens do filme *Only The Strong*, televisionado no Brasil sob o título de *Esporte Sangrento*, surpreenderam o menino de 10 anos. A película norte-americana produzida em 1993 ficou conhecida por inserir a capoeira – uma combinação de dança, música e arte marcial - nos filmes de ação e reforçar o processo de globalização desta expressão cultural

de origem afrobrasileira. Enquanto isso, em uma comunidade quilombola de Macaíba, uma criança conhecia pela televisão uma manifestação criada por seus ancestrais negros.

O mesmo José Cordeiro de Freitas se transformaria no professor Fumaça, idealizador do grupo de capoeira Guerreiros do Quilombo. A academia fundada em 2005 na comunidade de Capoeiras teve seu processo de criação ainda na década de 1990, quando Fumaça se encantou pela capoeira na televisão. Como filme de ação, *Only The Strong* explora os movimentos plásticos da capoeira nas cenas de violência, mas ao mesmo tempo retrata uma expressão cultural de origem negra dotada de funções libertárias e de integração racial. O filme tem participação brasileira de Amem Santo, capoeirista baiano radicado nos Estados Unidos (NASCIMENTO, 2014).

O consumo é definido por Néstor García Canclini como conjunto de processos socioculturais para apropriação e usos dos produtos. Para o antropólogo argentino, é preciso reelaborar o sentido social do consumo, pensando a apropriação e uso de bens e signos como um processo que produz formas mais ativas de participação. O colombiano Martín-Barbero aprofundou a ideia de ampliação do sentido social do consumo ao voltar sua atenção para mediações operadas pelas classes populares ao consumir os produtos simbólicos transmitidos pelos meios de comunicação de massa.

De acordo com Martín-Barbero, é preciso trabalhar com uma perspectiva consumo que propicie uma “compreensão dos diferentes modos de apropriação cultural, dos diferentes usos sociais da comunicação” (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 289). Nos setores populares, o consumo fala de aspirações, como a de Fumaça ao ver a capoeira, expressão cultural negra, em um filme norte-americano. O universo midiático da capoeira foi apropriado dentro do espaço comunitário negro, processado com conhecimentos adquiridos na vivência dos grupos de capoeira e depois reinserido como prática social na comunidade quilombola.

Assim como no Pau-Furado, a consolidação dos Guerreiros do Quilombo foi efetuada dentro da lógica proposta pelos vetores da sustentabilidade cultural: consciência, capacidade de tomada de decisão e interação do capital cultural. A construção da academia do Guerreiros do Quilombo foi possível quando Fumaça conheceu um casal de holandeses interessados em conhecer a comunidade quilombola. Os estrangeiros integravam a Organização Não-Governamental S.O.S Brasil. Além do apoio financeiro, a parceria possibilitou intercâmbio cultural entre holandeses e quilombolas. Fumaça recebeu um grupo de estrangeiros em Capoeiras e enviou dois alunos para praticarem capoeira na Holanda.

Com aulas três vezes na semana na comunidade, os Guerreiros do Quilombo estendem atualmente a atuação para fora de Capoeiras. O grupo faz apresentações de capoeira e maculelê, antiga arte marcial armada interpretada com a simulação de uma luta tribal utilizando facões. Em seu depoimento, Fumaça relata a capoeira não era bem vista pelos moradores de Capoeiras, que costumavam associar a expressão cultural à violência. Com o tempo, a prática atraiu jovens e tornou-se referência na comunidade.

A afirmação da capoeira como prática comunitária se deu mediante uma série de interações. As mediações giram em torno do protagonismo desenvolvido por Fumaça como organizador e articulador dos Guerreiros do Quilombo.

Conclusão

O desenvolvimento das atividades culturais dos grupos Pau-Furado Juvenil e Guerreiros do Quilombo mostram que o sucesso da sustentabilidade cultural depende, simultaneamente, do protagonismo local e das interações. São duas forças que se completam. Como detentores de laços de pertencimento com a comunidade de Capoeiras, os quilombolas não só podem, como devem assumir a organização e articulação dos projetos locais. No entanto, para consolidar seus projetos, os gestores comunitários precisam se abrir para as interações com agentes externos, fundamentais para trocas de conhecimento e acesso a políticas públicas.

Em Capoeiras, a estruturação da produção da cultura se fortaleceu entorno do reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo. A certificação quilombola, concedida pela Fundação Cultural Palmares, possibilitou a ponte para a ascendência de sujeitos locais como organizadores das atividades culturais. Embora sejam discutíveis os objetivos das políticas de diferença, por vezes acusadas de funcionarem meramente para fins fiscalizadores e segregacionistas, é inevitável admitir a importância da certificação para os territórios quilombolas.

Para além das políticas públicas direcionadas, os territórios atraem atenção de movimentos sociais, organizações não-governamentais, instituições de ensino e entidades privadas interessadas em estudar, explorar e promover ações nas comunidades quilombolas. Assim é com Capoeiras, em Macaíba. Como mediadores e protagonistas comunitários, os quilombolas precisam aproveitar as interações para promover trocas recíprocas.

Se já começam a fortalecer uma autonomia cultural, as comunidades estão longe de serem inseridas no universo utópico do desenvolvimento. Pelo contrário, falta o básico em termos de infraestrutura e serviços básicos. A experiência da interação é uma aposta de risco necessária para as comunidades. Apesar da percepção dos processos de comunicação como ameaça às culturas, os mesmos processos de comunicação são oportunidades de romper a exclusão.

Referências

APPADURAI, Arjun. Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peias. Editora Teorema, Lisboa, 2004.

BRASIL. Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas. Brasília, 2003.

_____. Decreto n. 4.887. Brasília, 20 de novembro de 2003.

_____. Constituição Federal do Brasil, 1988.

COUTINHO, E. G. Os sentidos da tradição. In: Intercom - XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2002.

FREIRE, Maíra. “É a luta da gente!”: Juventude e etnicidade na comunidade quilombola de Capoeiras (RN), Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRN, 2012.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. As culturas populares no capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização. 4. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

_____. Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____. Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

MARTIN-BARBERO, Jesús. Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia, Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

_____. Diversidade em Convergência. Revista Matrizes, V. 8 - Nº 2 jul./dez. 2014 São Paulo - Brasil, P 15-33.

NASCIMENTO, Ricardo. Only the strong: a aventura global da capoeira no cinema. Visualidades, Goiânia v.12 n.2 p. 31-53, jul-dez 2014

PAIVA, Raquel. Contra-mídia-hegemônica. In: COUTINHO, Eduardo G. (Org). Comunicação e contra-hegemonia: processos culturais e comunicacionais de contestação, pressão e resistência. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 11. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SOUZA, Bárbara Oliveira. *Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro*. Brasília, 2008. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado, Universidade de Brasília, 2008.

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.