
**MEDIANDO SABORES: DEBATE SOBRE A ALIMENTAÇÃO,
POLÍTICAS CULTURAIS E EXTENSIONISMO**

Autores : Alexandra Santos
Universidade Federal de Ouro Preto / Universidade Federal de Viçosa
Professora do Departamento de Letras / Mestre em Extensão Rural
e-mail: santosalex@uai.com.br

Sheila Maria Doula
Universidade Federal de Viçosa
Professora do Departamento de Economia Rural
e-mail: sheila@ufv.br

Resumo

Com este artigo, objetivamos debater sobre a importância do trabalho dos extensionistas rurais, enquanto mediadores sociais, no acionamento de políticas públicas culturais, por meio de projetos que visem à manutenção de práticas e hábitos alimentares tradicionais de comunidades negras rurais, ou remanescentes quilombolas. Considerando a alimentação como um dado cultural (Canesqui, 2005; Fischler, 2001; DaMatta, 1987), apresentamos alguns aspectos da prática alimentar de comunidades de remanescentes quilombolas do município de Piranga/MG. Assumimos que, partir da observação e análise desses aspectos, torna-se possível apreender informações a respeito da lógica organizacional, da memória, da matriz étnica e da formação sócio econômica desses grupos sociais. Desta forma, a ressignificação e a manutenção das práticas e hábitos alimentares significam, sobretudo pelo momento em que se encontram as comunidades de remanescentes quilombolas no país, um importante elemento para a conquista da titulação efetiva de terra desses povos, ou seja, se configuram como um instrumento para o desenvolvimento social, cultural e econômico. O papel do mediador social, neste sentido, torna-se fundamental, pois a ele caberá o direcionamento e interlocução entre as comunidades quilombolas e as políticas públicas culturais a que têm direito.

Palavras-chave: remanescentes quilombolas, políticas públicas culturais, alimentação, extensão rural

INTRODUÇÃO

O debate sobre a base tríplice a que se reporta este artigo revela-se de extrema complexidade, sobretudo por envolver o dinamismo característico de reflexões acerca de ações ainda incipientes.

No que tange ao papel do extensionista rural, atuante na esfera cultural, o tema se encontra em fase embrionária e com breves discussões acadêmicas e práticas. Quanto às ações e projetos que visam ao acionamento de políticas públicas culturais no meio rural, a situação atual revela um número de ações ainda mais estanque. A alimentação, por sua vez, dificilmente é dissociada da relação biológica, que assegura a manutenção do homem enquanto ser vivo, em favor da relação cultural, que resguarda, entre o homem e o alimento, representações do campo social. Tal fator incide na inconstância do debate sobre o tema, no campo das

ciências sociais, desde os primeiros trabalhos realizados nos anos de 1950.

Neste contexto, com o presente artigo, propomos uma reflexão que comungue os três elementos acima apresentados, na medida em que reconhecemos a premência de profissionais capacitados para o acionamento de políticas públicas culturais no meio rural e que assumimos a alimentação como um dado cuja observação possibilita a compreensão das relações socioculturais que se estabelecem entre grupos de comensalidade e entre homens e alimentos.

Por entender que, a partir do estudo dessas relações, seja possível depreender informações a respeito da lógica organizacional, da memória, da matriz étnica e da formatação sócio econômica desses grupos sociais, apresentamos aspectos da prática e dos hábitos alimentares de comunidades remanescentes quilombolas do município de Piranga-MG. Tais aspectos, ainda carentes de

empreendimento investigativo, se caracterizam como importante instrumento no processo de ressignificação e valorização da cultura desses grupos sociais, o que representa uma ação fundamental na busca de identificação e titulação das terras por eles ocupadas.

SABOR DE CULTURA: A ALIMENTAÇÃO COMO UM DADO CULTURAL

Por se tratar de um ato diário, do qual não prescinde a sobrevivência humana, dificilmente a alimentação é desvinculada de sua função biológica. Entretanto, muitos são os espaços de interpretação e as perspectivas a partir das quais a alimentação pode ser analisada. Dentre essas perspectivas, destacamos as seguintes: i) a *econômica*, em que o pesquisador fixa o olhar nas questões de oferta e demanda dos produtos alimentícios, nos valores atribuídos aos alimentos, na capacidade de aquisição das famílias, dentre outras. ii) a *nutricional*, por meio da qual se compreende a alimentação como necessidade básica para a manutenção dos organismos vivos. iii) a *cultural*, em

que a alimentação, como um dado cultural, é pensada a partir dos hábitos, das escolhas, dos ritos, tabus e representações, ou seja, no seu aspecto simbólico; e, por fim iv) a *social*, voltada para as questões relativas à alimentação e ao trabalho e às distinções sociais quanto ao consumo.

Essa miríade de possibilidades torna a alimentação um terreno fértil para investigações em campos de saber diversos, como a antropologia, a história, a administração, a nutrição, a economia, dentre vários outros. Esse fator, por sua vez, oportuniza uma abordagem multidisciplinar quanto ao tema e requer um constante diálogo entre as diversas áreas concernentes ao mesmo.

No que se refere à antropologia, ao assumir a alimentação como um dado cultural, do qual se torna possível depreender informações sobre a cultura de um determinado grupo, ela aproxima o fator biológico do cultural. Fischler (2001), a partir dessa perspectiva, afirma que:

Comer: nada de mais vital, nada de tão íntimo. "Íntimo" é o adjetivo que se impõe: em latim, *intimus* é o superlativo de interior. Incorporando os

alimentos, nós os fazemos acender ao auge da interioridade. [...] O vestuário, os cosméticos, estão apenas em contato com o nosso corpo; os alimentos devem ultrapassar a barreira oral, se introduzir em nós e tornar-se nossa substância íntima. Há então, por essência, alguma gravidade ligada ao ato de incorporação: a alimentação é o domínio do apetite e do desejo gratificados, do prazer, mas também da desconfiança, da incertitude e da ansiedade. (Fischler, 2001, p. 7)

Torna-se possível pensar, assim, que a alimentação localiza o homem socialmente. Posto isso, compreendemos as palavras do antropólogo Garine, quem afirma que "o homem se alimenta de acordo com a sociedade que pertence" (Garine, 1987, p. 4). As escolhas quanto ao quê comer, como comer e na companhia de quem comer são escolhas socialmente estabelecidas. A este respeito, em outro momento, assumimos que :

a comida opera como elemento de pertença. As escolhas e os rituais relativos à alimentação são socialmente estabelecidos e se relacionam diretamente à posição que determinadas

sociedades ou grupos sociais ocupam. Desta forma, compreende-se que os hábitos alimentares estão vinculados à memória, ao imaginário. (Santos, 2009, 52)

É preciso pensar, neste sentido, que o homem não se alimenta apenas pelo desejo de saciar sua fome. O que move a prática alimentar é algo que transcende os desejos biológicos. Ao nos alimentarmos, ou ao servirmos aquele que é nosso convidado, saciamos a fome de nos situar social e economicamente. Alimentamo-nos de e pelo imaginário. Em nossos pratos, servimos nossos valores sociais, morais, religiosos, nossos tabus. Savarin (1995), a este respeito, afirma que:

Os hábitos alimentares de uma nação não decorrem somente do mero instinto de sobrevivência e da necessidade do homem se alimentar. São expressão de sua história, geografia, clima, organização social e crenças religiosas [...] O gosto, que muitos acreditam ser próprio, é uma constelação de extrema complexidade, na qual entram em jogo, além da identidade idiossincrática, fatores como: sexo, idade, nacionalidade, religião, grau de instrução, nível de renda, classe e origem sociais. O

gosto é, portanto, moldado culturalmente, e socialmente controlado. (Savarin, 1995, p. 58).

As palavras do autor nos conduzem a reflexões quanto às estratégias das quais o homem se utiliza para se situar socialmente, através de sua prática alimentar. Nesta ótica, torna-se plausível pensar que a análise das escolhas que envolvem a prática alimentar reflete e refrata dados sobre as relações que se estabelecem em âmbitos múltiplos. As variáveis de distinção de gênero, etnia, faixa etária, estado de saúde, dentre outras que definem os hábitos alimentares, são capazes de determinar não somente aquilo que é ingerido, mas aquele que ingere, já que, como afirma DaMatta, “a comida não é apenas uma substância alimentar, mas é também um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se. E o jeito de comer define não só aquilo que é ingerido, como também aquele que ingere (DaMatta, 1986, p. 56).

Sendo assim, compreendemos as diferenças entre a comida do dia a dia e aquela que servimos aos nossos convidados, em uma festa. Entre a comida dos doentes e a dos sãos. A

comida do pobre e a comida do rico. A comida do nosso povo e a comida dos “outros”.

No caso de comunidades etnicamente organizadas, percebemos que a alimentação tem o poder de definir, não somente os espaços acima citados; ela se inscreve, como veremos a seguir, como um elo de ligação às tradições históricas desses grupos.

A COR DO SABOR: PIRANGA E SEUS QUILOMBOS

Piranga é um município que se esconde nos vales. Seu nome é de origem tupi e significa barro vermelho. Pertencente à microrregião de Viçosa, na Zona da Mata mineira, Piranga concentra grande parte de sua população no espaço rural. A produtividade local gira em torno das culturas do café, do milho, do feijão e do eucalipto.

O município é cortado pela BR 482 e dista 60 km de Viçosa e 69 km de Conselheiro Lafaiete, passando pelas cidades de Catas Altas da Noruega e Itaverava. Fica, ainda, a 40 km de Mariana, por estrada parcialmente

pavimentada e a 38 km de Ouro Preto, por estrada não pavimentada. Essas cidades atuam como referências sociais e, principalmente, econômicas para a população de Piranga.

A história assegura que o povoado teve início no final do século XVII e pertenceu à cidade de Mariana até seu desmembramento, no ano de 1867, sendo, então, elevado ao posto de vila em 1870. Entre os anos de 1870 e 1891, foram instaurados os nove distritos que compunham o município: Piranga, Brás Pires, Conceição do Turvo, Guaraciaba (ex Santana da Barra do Bacalhau), Oliveira, Pinheiros, Porto Seguro e Santo Antônio de Pirapetinga¹.

A partir do ano de 1960, Piranga passou a ser constituída por apenas três distritos, a saber: Piranga, Pinheiros Altos e Santo Antônio de Pirapetinga. Essa é a formação que permanece até os dias atuais.

A relação de pertença com o município de Mariana, e a proximidade com a cidade de Ouro Preto, berços do comércio escravista do século XVIII, podem justificar a miríade de comunidades negras presentes, não somente na zona rural de Piranga, mas

em todo o trajeto que liga o município àquelas cidades.

Dentre as muitas comunidades que habitam o espaço rural do município, três são identificadas como comunidades de remanescentes quilombolas pelos órgãos governamentais competentes. São elas: Bacalhau, Guiné e Santo Antônio de Pinheiros Altos. Santo Antônio de Pinheiros Altos e Guiné possuem certidão de autorreconhecimento, proferida pela Fundação Cultural Palmares. Esse documento é o ponto inicial do longo processo de conquista territorial, a grande bandeira quilombola da atualidade.

Para a realização do presente trabalho, concentramos nossas atividades de campo nas comunidades identificadas como Bacalhau e Santo Antônio de Pinheiros Altos. Nossa primeira descoberta foi a de que, em verdade, a comunidade Bacalhau se trata de um composto de pequenas comunidades independentes. O nome Bacalhau se refere à comunidade que atua como centralidade desse complexo; é o núcleo de abastecimento comercial e econômico local.

Castro e Bordões, duas pequenas comunidades geminadas, foram as selecionadas para a realização do presente estudo. Essas comunidades se destacam pela forte referência à ancestralidade negra.

O complexo de Bacalhau pertence ao distrito de Santo Antônio de Pirapetinga e, segundo afirmam moradores da localidade, os grupos foram se constituindo com a libertação dos antigos escravos que ganharam terras e construíram suas vidas no lugar. As comunidades de Castro e Bordões são formadas por poucos troncos familiares.

Em Castro, as pequenas oito casas que compõem o local são ocupadas por filhos, irmãos, netos e sobrinhos do Sr. Romão. Há apenas um tronco familiar identificado. Em Bordões, a falta de sobrenomes nos impossibilitou a reconstrução de uma árvore genealógica precisa. Em sua maioria, os moradores recebem, como sobrenome, o equivalente ao nome do santo devotado no dia do nascimento. Desta forma, na mesma família, encontramos os sobrenomes, Maria, dos Anjos, Damião, da Luz, e vários outros.

Percebemos que apenas a terceira geração, ou seja, a partir dos netos dos moradores mais idosos (Sr Tadeu e Dona Cerita, primos de Sr Romão, de Castro), possuem sobrenome que se definiu como familiar, na junção dos sobrenomes do pai e da mãe. Entretanto, todos confirmam o parentesco. São primos, filhos, irmãos ou se aproximam pela relação de compadrio. Aqueles que não são ligados à família do Sr Tadeu, por laços de sangue, afirmam que seus pais foram para o local em busca de trabalho nas fazendas vizinhas e ali constituíram família. Ainda, aqueles que dizem ser de “fora” confirmam suas origens em localidades dentro do perímetro de Piranga ou das cidades de Mariana, Ouro Preto ou Guaraciaba.

A permanência nessas comunidades é uma característica local. Poucos são os que saem em busca de trabalho em cidades maiores. A produção do eucalipto é uma das responsáveis por esse fenômeno. Homens e mulheres trabalham em fazendas vizinhas, sazonalmente, em período de colheita mas, em sua maioria, vivem do plantio do eucalipto e

de programas de assistência governamental como Bolsa Família, Bolsa Escola e aposentadorias; por isso não se afastam de seus pais e avós. Embora as comunidades tenham contato com outros municípios, sobretudo por motivos de saúde, preservam ritmo vagaroso do tradicional estilo de vida rural, o que as diferem, significativamente da comunidade de Pinheiros Altos, na qual também realizamos o trabalho de campo que deu origem a este trabalho.

Santo Antônio de Pinheiros Altos é uma comunidade em busca do mundo moderno. Bem delimitada e não menos cercada de outras muitas comunidades negras rurais, Santo Antônio de Pinheiros Altos pertence ao distrito de Pinheiros Altos. A localidade é, por muitas décadas, ocupada por negros que trabalharam nas fazendas do entorno. Hoje, as aproximadamente 80 famílias são oriundas, basicamente, de dois troncos familiares: os Nicácios e os Acácios. Em Santo Antônio de Pinheiros Altos também todos são familiares, seja por laços consanguíneos, seja pelos laços de apadrinhamento.

A comunidade tem características singulares. Durante a semana, poucos homens são encontrados no local. Em sua maioria, trabalham na construção civil em Mariana ou Ouro Preto. Alguns aventuram a vida em São Paulo, no sonho das promessas da cidade grande. As mulheres permanecem em casa, cuidando dos filhos, dos afazeres domésticos, das pequenas plantações utilizadas para o autossustento. Exercem atividade remunerada sazonalmente, nas fazendas da região, nos períodos de colheita de café, milho ou feijão. Os moradores de Santo Antônio de Pinheiros Altos afirmam ter forte ligação comercial com a cidade de Mariana, o que revela a manutenção de afinidades com a antiga cidade de pertença.

O contato com outras cidades e com o universo de possibilidades, que chega nas casas através da TV, faz de Santo Antônio um local em que o rural se reconstrói a cada dia, seja pelo desejo de aquisição de bens e produtos, seja na forma como os moradores falam e se vestem. A imagem que os moradores têm de si mesmos é a de pessoas

modernas, que acompanham o mundo globalizado pela TV e, na medida do possível, vivenciam a sua modernidade.

Contudo, podemos perceber que, embora as muitas diferenças entre Santo Antônio de Pinheiros Altos, Bacalhau e Castro, alguns tradicionalismos, velados na memória dos moradores desses locais, nos conduzem a um mesmo espaço e tempo da história do Brasil. Tempo em que negros e brancos precisaram criar estratégias para a sobrevivência em um país após o fim da escravidão.

A abolição da escravatura, por não se tratar de um projeto social, não preparou fazendeiros e escravos para a liberdade. Livres, os negros vivenciaram um momento de não pertencimento, ou seja, não tinham casas, dado que viviam nas senzalas. Não tinham trabalho, posto que se configuravam como mão de obra não remunerada nas fazendas e, como consequência, não tinham como se construir como sujeitos, ativamente participantes de um sistema social e econômico.

Do outro lado do sistema estavam os fazendeiros, sem mão de

obra ativa, o que incidia na baixa de lucro e ausência de quem prestasse serviços essenciais dentro de casa, como cozinhar, lavar e servir às damas.

É neste contexto que os negros libertos se veem na situação de continuarem a trabalhar para seus antigos donos, agora na condição de funcionários, ainda que, na prática, o pagamento fosse efetivado com alimentos, o que apenas garantiam uma sobrevivência precária e resultava na relação de perene dependência. A este respeito Theodoro (2006) afirma não ter a escravidão terminado com a abolição da escravatura:

pois sua discriminação ganhou uma outra perspectiva: o abandono e o esquecimento. A partir da evolução do capitalismo, um grande contingente da população negra, quando não permanecia desempregado por não possuir qualificação, passou a ser utilizado em serviços que exigiam mão-de-obra pesada. De escravo, passou a assalariado, mas não ascendendo socialmente como os brancos [...] aos negros, sobraram os pequenos serviços: o comércio ambulante, o conserto, o biscate e, sobretudo, os serviços pessoais. Pode-se dizer,

portanto, que o processo de exclusão da população negra teve início com o fim do regime escravocrata no país, no final do século XIX, evento que marcou o surgimento da nação brasileira, a partir da concessão aos negros - ao menos no papel - da igualdade civil (Theodoro, 2006, p. 16).

É com base nessas lembranças, as que hoje se encontram em processo de apagamento da memória, que as comunidades de remanescentes quilombolas de Piranga apresentam similaridades. O processo de construção dessas localidades é resultante do cenário de um país pós-abolição. A independência, hoje, se afirma e se sustenta pela autossuficiência de trabalho, habitação e alimentação, embora a busca pela titulação de terras se configurar como um dos pilares no quadro da luta pela construção identitária e de liberdade desses sujeitos.

A complexidade que impõe essa luta faz com que quilombolas se vejam presos às memórias que tentam esquecer. A assinatura de uma ata de requerimento de declaração de autorreconhecimento como quilombolas

significa o atrelamento incondicional ao passado. O passado que remonta a estórias de sabor amargo, indigestamente retomadas quando relacionam o termo quilombolas à escravidão.

A partir deste contexto, compreendemos a importância da atuação de um sujeito capaz de mediar os sabores e os saberes entre o universo legal e a cultura local. Aos mediadores sociais que trabalham com comunidades de remanescentes quilombolas cabe o desafio de estar *lá* e *aqui*. A este profissional recai a tarefa de ressignificar as tradições afrodescendentes, a fim de que elas sejam novamente valorizadas pelo grupo e não representem um instrumento de folclorização e caricatura do mesmo. Sob esta perspectiva, salientamos a importância do debate sobre a fragilidade da dinâmica do emprego do conceito revisitado de quilombo às comunidades negras rurais da atualidade, assunto que, pelo objetivo a que nos propomos neste artigo, não será aqui debatidoⁱⁱ.

Muitos são as estratégias a que podem recorrer os mediadores sociais,

nessa tarefa de auxílio à revalorização da cultura local. A mais recorrente delas tem sido a de rememoração de danças e rituais religiosos. A partir de uma releitura, ou resgate dessas práticas, muitas comunidades de remanescentes quilombolas têm iniciado o caminho de reconstrução identitária, premência na busca pelos direitos auferidos pela carta constituinte. É também por meio desse resgate que mediadores sociais encontram portas, a partir das quais visionam a possibilidade de acionar as políticas públicas culturais, na medida em que conseguem que a cultura desses grupos seja espetacularizada.

Neste trabalho, nos propomos a debater sobre a possibilidade de buscarmos o reacionamento da memória quilombola através da prática alimentar, considerando a alimentação como um instrumento que nos resguarda das armadilhas da teatralização, da qual chama atenção Leite (2001).

SABORES DE MEMÓRIA: EXTRAINDO O PASSADO DO AROMA DAS PANELAS

Ao penetrarmos nas cozinhas quilombolas de Piranga, percebemos a riqueza de informações que emergem desse espaço de construção identitária e de socialização. Na casa, a cozinha representa o local em que permanecem os “de dentro”, os “chegados”. Os *outros* são diretamente encaminhados para a sala, ou são acomodados nos quintais. A cozinha marca o limite entre ser ou não ser íntimo.



**Figura 1: Fogão a lenha de Santo Antônio
de Bimbaíba Alto. (Foto: Alexandre Santos)**

Enquanto espaço físico, a cozinha ainda guarda características relacionais à ancestralidade desses grupos. Neste sentido, os pratos de antigamente e alguns utensílios domésticos, especialmente o fogão a

lenha, exercem papel fundamental no acionamento da memória.

O fogão a lenha marca a cozinha enquanto cômodo da casa. Chama-se de cozinha o local onde ele se localiza. O fogão a gás não tem o mesmo status e pode se encontrar na área ou em algum um cômodo, junto à geladeira. O fogão a lenha é a centralidade da cozinha, que pode ser também o espaço de lavar roupas, guardar mantimentos ou de prosear.

Percebemos que os fogões a lenha de Piranga ocupam um lugar especial no imaginário que a comunidade cria de si mesma. Tal afirmativa se sustenta na base de que os moradores os exibem como o que de mais valioso têm em suas casas. Pousam para fotos na frente do fogão e, quando apresentam suas casas é para eles que chamam a atenção. Exibem o utensílio, cuidadosamente limpo e guardado de lenha.

Não foi possível confirmar a data precisa do evento mas, chamou-nos a atenção o movimento que tem se instaurado nos quilombos: o revestimento dos fogões a lenha com cerâmica. Em quase totalidade das

casas, não se vê mais fogões de barro. Aos poucos, todos eles têm sido artisticamente revestidos, frequentemente com a cerâmica de cor branca.

Esse desejo e forma de se revestir o fogão marcam os quilombolas dentro de uma nova dinâmica social já que: i) os fogões ainda em barro são justificados pela falta de oportunidade financeira para a execução do revestimento; ii) os fogões já revestidos há mais tempo, ou seja, os que não seguem o movimento atual, são cobertos com tijolinhos, não com cerâmica. Esse tipo de revestimento marca a diferencia hereditária do morador, o seja, nas casas em que encontramos o fogão revestido com o tijolinho, os moradores faziam questão de frisar que a reforma era antiga, não fazia parte do processo de revestimento atual. Esses fogões foram encontrados nas casas de moradores com vínculos familiares dos antigos fazendeiros, não com os ex-escravos.

Percebemos, assim, que o revestimento do fogão a lenha, simboliza uma nova ocupação de espaço econômico, mas que, ainda

assim, marca particularidades dentro do grupo. Os quilombolas se reconstróem, mas não perdem sua identidade, nem copiam a identidade do outro. O material utilizado para o revestimento marca o tempo, as relações com a ancestralidade, o espaço social ocupado hoje e no passado.

O revestimento do fogão a lenha marca a comunidade também em termos econômicos. É importante dizer quem foi o primeiro a ter condições de fazê-lo. Um das moradoras afirmou ser o seu fogão, o primeiro a ter sido revestido com a cerâmica. Seu marido é “fogãozeiro” famoso da localidade. Ele é o responsável por várias reformas em Santo Antônio de Pinheiros Altos e em outras comunidades do entorno; faz questão de fazer todos os fogões milimetricamente iguais, a fim de que sua “obra de arte” seja reconhecida. A moradora não soube precisar, mas afirmou que seu fogão não tem mais de dez anos, o que nos leva a assumir que o movimento de remodelagem identitária – verificado através da reforma dos fogões a lenha – tem se fortificado na última década.

Sustentados pela teoria de que as representações sociais são criadas a partir do poder simbólico que atribuímos a um signo, algumas foram considerações que elaboramos acerca do processo de revestimento do fogão a lenha pela cerâmica: i) revestir os fogões a lenha é como revestir o passado. Este procedimento concretiza o desejo de rasurar, recobrir para, novamente, reescrever a história desses grupos. Entretanto, assim como, sob a cerâmica, permanece o barro, sob o desejo e a busca por um presente modificado, estão os fatos passados da vida desses sujeitos. Tirada a cerâmica, o barro se mostra. Revelados os causos, está lá o passado dos remanescentes do regime escravista brasileiro. ii) Como as estórias da memória, o fogão permanece presente no cotidiano, ainda que reescrito, modernizado, reconstruído. Sua funcionalidade faz com que ele, diferentemente de outros utensíliosⁱⁱⁱ, não seja banido do uso doméstico. Da mesma forma, o passado histórico, os hábitos e as tradições desses grupos, ainda que reconstruídos e modernizados, fazem parte de uma

matriz cultural, a qual não se desfaz, não se recobre totalmente.

Jodelet (2001), a respeito da teoria das representações sociais, afirma que essas

devem ser estudadas articulando-se elementos afetivos, mentais e sociais e integrando – ao lado da cognição, da linguagem e da comunicação – a consideração das relações sociais que afetam as representações e a realidade material, social e ideativa sobre a qual elas têm de intervir (Jodelet, 2001, p, 26)

Doise (apud Jodelet, 2001, p 193), por sua vez, assume que:

As representações sociais são sempre tomadas de posição simbólicas, organizadas de maneiras diferentes. Por exemplo: opiniões, atitudes ou esteriótipos, segundo sua imbricação em relações sociais diferentes. De um modo geral, pode-se dizer que, em cada conjunto de relações sociais, princípios ou esquemas organizam as tomadas de posição simbólicas ligadas a inserções específicas nessas relações (Doise, 2001, p, 193)

A partir dessas perspectivas, compreendemos o valor simbólico do fogão a lenha nas comunidades quilombolas de Piranga. Novos, como a vida no quilombo, os fogões escrevem uma outra história; a história dos quilombolas da atualidade. Nesta, há comida para servir a todos da família. Não há acoite, chicote, senzalas. Sobre o novo fogão a lenha, pousam sabores da liberdade de quem planta e colhe. De quem tem planos; de quem pode sentar-se na soleira da casa e ver o tempo passar. Vagarosamente.

E qual é o sabor que exala dos fogões a lenha? Qual será a relação que os quilombolas estabelecem com a comida que servem e com a que comem? Que histórias estarão por trás dos aromas dos fogões de Piranga. Percebemos que há, na relação que os quilombolas estabelecem com os alimentos, um intrigante caminho, pelo qual chegamos a uma série de informações sobre a matriz cultural desses atores sociais.

Por questões de limitação de tempo e espaço, e pelo objetivo a que se destina este trabalho, determinamos, como base central de nossa análise, o

milho e a força de sua representação nas comunidades. Primeiramente, percebemos que o milho atua como um alimento emblemático da região. Ao contrário de muitos alimentos e pratos degustados no passado, o milho permanece como a base principal da alimentação quilombola. Faz-se necessário salientar, contudo, o espaço social que o milho, enquanto elemento simbólico, ocupava na vida das comunidades quilombolas no passado e o espaço que ocupa na atualidade.

Afirmaram os moradores mais antigos, que o milho era a mais valiosa moeda de troca no período após a abolição da escravatura. Uma saca de milho significava o suor de todo um dia de trabalho. Ter milho em casa significava ter tido um bom (lucrativo) dia de labuta. Com a saca de milho nas mãos, a família era poupada das poucas variáveis outras opções de cardápio: sopa de banana verde, banana com feijão, sopa de folha de batata, dentro outras poucas opções.

Ter o paiol repleto de espigas representa, hoje, a confirmação de que os quilombolas não são mais os mesmos. O milho confirma a mudança

de status; o que antes valia por todo um dia de trabalho, hoje é retirado das hortas, e comido sempre que se tem vontade. Comer o angu todos os dias significa comer a comida do senhor, dono das fazendas, dono da liberdade. Antigos donos, antigos chefes.

Ao serem questionados sobre a não preservação do hábito de se comer banana no feijão, os quilombolas respondem que hoje já não precisam mais de comer esses alimentos. Insistimos no questionamento, perguntando sobre o gosto que tinha a banana no feijão. Em nenhum momento, os quilombolas fazem referência ao sabor daquela comida. A função era a de não passar fome, e não a de ter um alimento saboroso. Hoje, das bocas dos fogões a lenha, saem a comida que autoriza os quilombolas a terem o prazer de saborear o que comem, sentir o gosto. Comer pelo desejo, comer para além da biologia, comer culturalmente.

Compreendendo, assim, o vasto terreno de oportunidades que a alimentação apresenta, ao ser assumida como campo profícuo aos estudos culturais, caminhemos em direção ao

terceiro elemento que constitui a base tríplice que sustenta este trabalho: os serviços de extensão rural que visem ao acionamento de políticas públicas culturais no meio rural.

SABORES DO DESAFIO: POLÍTICAS PÚBLICAS CULTURAIS NO MEIO RURAL

Muitos são os desafios em face dos quais se vêm aqueles que se destinam ao trabalho com as políticas públicas culturais no Brasil. Neves (2008) afirma que:

Valorizar a mediação social como perspectiva de análise é tentar se desembaraçar do positivismo, da reificação ou da cristalização. Considerá-la é reconhecer a coexistência de diferenciados universos, só alcançáveis se corresponderem a saberes obtidos pelo mediado, isto é, se este se apresenta como sujeito de produção de inerentes novos saberes. (Neves, 2008, 39).

A autora nos coloca, com essa observação, de frente a um dos mais complexos dilemas da atividade de mediação social: a capacidade de fazer com que o *outro* se construa como sujeito no processo de intervenção. Esta

proposição é de vital importância para as colocações expostas neste trabalho.

Ter visibilidade social implica em assumir papéis diante de si e do *outro*. Ser visível socialmente, enquanto comunidade quilombola, requer, nesse sentido, que a própria comunidade se veja como tal. Não existe alteridade sem uma relação dialógica entre o *eu* e o *outro*. E, neste ponto, reside o obstáculo revestido de história, política, e outras múltiplas variáveis.

Faz-se necessário ressaltar, que, aqui, não se pretende a defesa de que, aos quilombolas, cabe a tarefa de enquadramento em categorias analíticas e paradigmas conceituais. Esse é o campo da academia. Entretanto, chama-se a atenção para o fato de que esses sujeitos sociais se “enquadram” no cenário de beneficiamento de políticas públicas específicas, por características articuladas a sistemas de representações, e a uma lógica cultural.

Todavia, essa lógica cultural, e esse sistema de representações a que estão relacionados, enquanto beneficiários de políticas públicas e proposições legais, por razões múltiplas, têm se esvaziado, na medida

em que deixam de ter valor dentro da própria comunidade. Desta forma, entendemos a premência do papel do extensionista rural especializado para que seja desenvolvido um trabalho junto a esses grupos. Ao mediador se fixa a possibilidade de mediar discursos e possibilidades entre quilombolas e poder público, na medida em que deve ter a condição de se articular entre os dois pólos, sem abrir mão de que as comunidades se interajam e se construam enquanto sujeito no processo.

Sobre a necessária participação de atores sociais de ambos os lados da mediação, Álvares (2008) assume que essa deve ser desenvolvida de modo a:

mobilizar autores e atores de projetos culturais revelando horizontes de inovação e promovendo o desenvolvimento local, os domínios da educação, da formação social da juventude, do meio ambiente, da cooperação inter-cultural e da valorização dos recursos locais. (Álvarez, 2008, p.70).

A participação ativa dos mediados no processo de intervenção social, no que tange ao acionamento de

políticas públicas sociais, é uma dos pontos a serem considerados nas discussões que emergem nos atuais debates acerca da manipulação dos projetos e ações culturais no país. Isto porque esses incitam o questionamento sobre a base em que se sustenta, ideologicamente, o Plano Nacional de Políticas Públicas Culturais, que, ao promover a espetacularização cultural, beneficia produtos “comerciais”, em detrimento de ações de menor âmbito, como as regionais.

Outro fator de complexidade para a promoção cultural em termos locais se deve ao fato de que, como afirma Durand (2001, p.67), “ainda não se tem com exatidão o número de prefeituras que possuem secretarias de cultura e em quantas os assuntos culturais são tratados por secretarias de educação, esportes e turismo, etc”. Este fator significa que, em sua maioria, o setor público não dispõe de mão de obra especializada para gerir as questões culturais, o que incide na contratação, por parte dos interessados, do serviço no setor privado.

Também sobre este respeito, afirma Botelho (2001):

A produção cultural brasileira hoje deve sua atividade basicamente às leis de incentivo fiscal federal, estaduais e municipais. Os recursos orçamentários dos órgãos públicos, em todas as esferas administrativas, são tão pouco significativos que suas próprias instituições concorrem com produtores culturais por financiamento privado (Botelho, 2001, p. 11).

Visibilidade, investimento, formação. Com estes desafios latentes, nos questionamos sobre as possibilidades do acionamento de políticas públicas culturais no meio rural. Certamente, as possibilidades se fazem reais, na medida em que pensamos no investimento na formação de gestores culturais que atuem no meio rural, ou seja, extensionistas rurais cujas potencialidades transcendam as bases de produtividade agrícola.

CONCLUSÕES

Com as informações aqui descritas, compreendemos que a alimentação se apresenta como uma rica

e segura porta de entrada, a partir da qual se pode mapear a matriz cultural de comunidades tradicionais, em nosso caso, as comunidades de remanescentes quilombolas.

Percebemos que as possibilidades de análise oriundas da observação das escolhas que envolvem a prática e os hábitos alimentares nos conduzem a uma série de variáveis sobre os espaços sociais ocupados pelo comedor quem se representa a partir daquilo de come, da forma como come e na companhia de quem come.

Ainda, nossa pesquisa demonstrou que não somente os alimentos, mas todos os elementos que compõem a cozinha, enquanto local de socialização e integração social, contribuem para a construção identitária dos quilombolas de Piranga. A partir da análise das relações que se estabelecem, pelas bordas das panelas, torna-se possível pensar nas representações sociais que esses grupos criam de si, das relações que estabelecem com seu passado histórico e com o momento presente.

Vimos que a redescoberta da identidade étnica dos quilombolas, uma

das tarefas prementes no processo de busca pela titulação das terras que esses grupos ocupam, se configura como de extrema complexidade, na medida em que esses sujeitos, ao longo dos anos, buscam se reconstruir, de forma que o passado do cativo permaneça velado.

Ainda, procuramos mostrar a importância do papel do mediador social, especialmente o extensionista rural que atua junto a essas comunidades. Ao extensionista rural, que vise o desenvolvimento da comunidade, não somente no sentido econômico, mas na sustentabilidade social, cabe o desafio de mediar ações que não se resguardem às funções de lucratividade mas, sobretudo, as que buscam a revalorização e reativação da sensibilidade das comunidades quilombolas, em relação a sua matriz cultural de tradições afrobrasileiras. Esta tarefa se inscreve como basilar no processo de autorreconhecimento do grupo e, muitas vezes, a resistência, pelo desconhecimento ou escolha, faz com que os quilombolas busquem o afastamento de suas origens.

Salientamos que nossa proposta não é a de que os mediadores sociais devam fazer com que os quilombolas busquem a bricolagem do tempo passado. Nossa proposta é a de que, através da valorização, quilombolas possam reviver sua matriz cultural, conscientemente, sem que isto signifique o apagamento do desejo de desenvolvimento.

Entretanto, percebemos que, em face à problemática que se instaura no atual cenário das políticas públicas culturais brasileiras, há a necessidade de um investimento na formação desse mediador social, a fim de que ele esteja capacitado a acionar as políticas públicas que possam beneficiar as comunidades rurais.

Entendemos que, com esta formação, o extensionista rural contemplaria de forma eficaz, as proposições da Política Nacional de Extensão Rural, ao afirmar que, a esse profissional, também recai a responsabilidade de atuar junto às potencialidades culturais das comunidades assistidas.

Desta forma, com este trabalho, tentamos trazer algumas contribuições para este cenário cheio de possibilidades a serem descobertas. O universo é amplo, basta a disponibilidade de degustar os múltiplos sabores que as mesmas nos proporciona.

ABSTRACT

This paper discusses the importance of the agents of development's work, in the access of cultural public policies, through projects which seek to the maintenance of social practices and eating habits of rural black communities or quilombolas groups. Considering the feeding as a cultural event (Canesqui, 2005; Fischler, 2001; DaMatta, 1987), we present some aspects of eating habits observed in quilombolas communities settled in Piranga, a small city in Minas Gerais. From the analysis of those aspects, we can infer information regarding the social organizations, the memory, the ethnic heritage and economical aspects of those groups. So, the revaluation and the maintenance of practices and eating habits mean, mainly taking into account the current moment faced by quilombolas communities in the

country, an important element for the conquest of the effective land possession of those people, in other words, for their social, cultural and economical development. The paper of the social mediator, in this sense, becomes fundamental, because he will be in charge of the guidance and dialogue between quilombolas communities and the cultural public policies they have as a right.

Key Words: quilombolas communities, cultural public policies, food, rural extension

REFERÊNCIAS

- BOTELHO, Dimensões da cultura e Políticas Públicas In. *Perspectiva*. São Paulo Volume 15 2), 2001.
- BRILLAT-SAVARIN, J. A. A *Fisiologia do Gosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- DAMATTA, R. Sobre o Simbolismo da Comida no Brasil. In.: *O Correio da Unesco*. Rio de Janeiro, 15(7), p.22-23, 1987.
- DURAND, J. C. Cultura como objeto de políticas públicas. In: *São Paulo em Perspectiva*. São Paulo, 15(2): 66-72, abril / junho de 2001.
- FISCHLER, C. *L'omnivore*. Paris: Poche Odile Jacob, 2001

GARINE, I. Alimentação, Culturas e Sociedades. In.: *O Correio da Unesco*, Rio de Janeiro, 15(7), p.4-7, 1987.

JODELET, D. Folie et représentations sociales. Paris: PUF, 1989. Representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, D. (org.). *As Representações sociais*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002, p.17-44.

NEVES, D. P. *Desenvolvimento social e mediadores políticos*. Porto Alegre: Editora da UFRS, Programa de Pós-Graduação em desenvolvimento Rural, 2008

SANTOS, A. *Entre a colher e a enxada: interfaces entre a alimentação e a cultura quilombola*. 2009. (Dissertação de Mestrado em Extensão

Rural - Universidade Federal de Viçosa-MG.)

THEODORO, L. C. L. *A Construção de Parcerias Para Viabilizar Projetos de Produção de Energia em Comunidades Quilombolas e de Favelas no Brasil*.2000. (Mestrado em Engenharia da Energia) - Universidade Federal de Itajubá, Itajubá-MG

ⁱ Disponível em www.biblioteca/ibge.gov.br

ⁱⁱ Sobre os debates acerca das implicações da aplicação do conceito quilombolas às comunidades negros rurais na modernidade ver Leite (2001), Brazil (2005), Santos & Doula (2008), Maestri (2005), dentre outros.

ⁱⁱⁱ Dentre os utensílios não mais usados na cozinha estão o pilão e a cuscuzeira