

Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988

OSVALDO MARTINS DE OLIVEIRA (ORG.)

AB4 PUBLICAÇÕES



FORDFOUNDATION

EXERCÍCIO 2015/2016

COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

Coordenador: Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE)

Vice-Coordenadora: Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Patrice Schuch (UFRGS)

Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

Editora: Flavia Goulart Roza (EdUFBA)

CONSELHO EDITORIAL:

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPE)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (Ufam)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Diretoria

Presidente:

Antonio Carlos de Souza Lima (MN/UFRJ)

Vice-Presidente:

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Secretário Geral:

Sergio Ricardo Rodrigues Castilho (UFF)

Secretária Adjunta:

Paula Mendes Lacerda (Uerj)

Tesoureira Geral:

Andrea de Souza Lobo (UnB)

Tesoureira Adjunta:

Patricia Silva Osorio (UFMT)

Diretora:

Carla Costa Teixeira (UnB)

Diretor:

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

Diretor:

Julio Assis Simões (USP)

Diretora:

Patrice Schuch (UFRGS)

EXERCÍCIO 2013/2014

COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

Coordenador: Antônio Motta (UFPE)

Cornelia Eckert (UFRGS)

Peter Fry (UFRJ)

Igor José Renó Machado (Ufscar)

CONSELHO EDITORIAL:

Alfredo Wagner B. de Almeida (Ufam)

Antonio Augusto Arantes (Unicamp)

Bela Feldman-Bianco (Unicamp)

Carmen Rial (UFSC)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Sarti (Unifesp)

Gilberto Velho (UFRJ) — *in memoriam*

Gilton Mendes (Ufam)

João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/UFRJ)

Julie Cavnignac (UFRN)

Laura Graziela Gomes (UFF)

Lílian Schwarcz (USP)

Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ)

Miriam Grossi (UFSC)

Ruben Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano (UnB)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Diretoria

Presidente:

Carmen Silvia Rial (UFSC)

Vice-Presidente:

Ellen Fensterseifer Woortmann (UnB)

Secretário Geral:

Renato Monteiro Athias (UFPE)

Secretário Adjunto:

Manuel Ferreira Lima Filho (UFG)

Tesoureira Geral:

Maria Amélia S. Dickie (UFSC)

Tesoureira Adjunta:

Andrea de Souza Lobo (UnB)

Diretor:

Antonio Carlos de Souza Lima (MN/UFRJ)

Diretora:

Marcia Regina Calderipe Farias Rufino (Ufam)

Diretora:

Heloisa Buarque de Almeida (USP)

Diretor:

Carlos Alberto Steil (UFRGS)

DIREITOS QUILOMBOLAS & DEVER DE ESTADO EM 25 ANOS DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988

OSVALDO MARTINS DE OLIVEIRA (ORG.)

Copyright ©, 2016 dos autores

Diagramação
Contra Capa

Revisão
João Sette Câmara

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988 / organização de Osvaldo Martins de Oliveira. – Rio de Janeiro : Associação Brasileira de Antropologia, 2016.
352p. : il.

Bibliografia
ISBN 978-85-87942-39-5

1. Quilombolas 2. Sociologia 3. Brasil - História 4. Identidade étnica 5. Negros - Brasil 6. Brasil (Constituição 1988) I. Oliveira, Osvaldo Martins de

16-0743

CDD 305.896081

Índices para catálogo sistemático:
1. Brasil - Comunidades quilombolas

www.abant.org.br
Universidade de Brasília. Campus Universitário Darcy Ribeiro - Asa Norte.
Prédio Multiuso II (Instituto de Ciências Sociais) — Térreo — Sala BT-61/8.
Brasília — DF Cep: 70910-900. Caixa Postal nº: 04491.
Brasília — DF Cep: 70.904-970. Telefax: 61 3307-3754.

SUMÁRIO

Introdução: direitos dos quilombos e deveres de Estado	9
---	----------

Osvaldo Martins de Oliveira

PARTE I. QUILOMBOS NA REGIÃO NORTE DO BRASIL: ANÁLISE DE TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS E CONFLITOS

1. As comunidades quilombolas entre os novos significados de território e o rito de passagem da “proteção” ao “protecionismo”	29
--	-----------

Alfredo Wagner Berno de Almeida

2. A judicialização dos conflitos socioambientais: quilombolas e ribeirinhos em Novo Airão/Amazonas.....	55
---	-----------

Emmanuel de Almeida Farias Júnior

3. Quilombos e mocambos: as “terras de preto” do Maranhão e a diversidade de territorialidades específicas	71
---	-----------

Cynthia Carvalho Martins, Patrícia Portela Nunes e Davi Pereira Júnior

PARTE II. QUILOMBOS NA REGIÃO CENTRO-OESTE DO BRASIL: ESTUDOS DE SITUAÇÕES LOCAIS E REGIONAIS

4. O cenário quilombola em Goiás: identidades e territórios	85
--	-----------

Alex Ratts, Vinicius Gomes de Aguiar e Paula Acotirene Florindo da Silva

5. Comunidades negras sul-matogrossenses, dos primórdios à contemporaneidade	93
---	-----------

Carlos Alexandre B. Plínio dos Santos

6. Comunidades quilombolas de Chapada dos Guimarães	109
--	------------

Sonia Regina Lourenço

PARTE III. TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS E DEMARCADORES DE IDENTIDADES NAS REGIÕES SUDESTE E SUL DO BRASIL

7. À sombra da Nação: a imaginação do
direito étnico no contexto capixaba 125
Sandro José da Silva
8. Entre “tapuias” e “calhambolas”: conflito,
identidade e territorialidade negra no Sapê do Norte-ES 145
Simone Raquel Batista Ferreira
9. Quilombolas e transmissão cultural do jongo
na comunidade de São Cristóvão, São Mateus (ES) 159
Osvaldo Martins de Oliveira e Luiz Henrique Rodrigues
10. A transmissão do jongo na
comunidade negra de São Mateus, Anchieta (ES) 171
Larissa de Albuquerque Silva
11. “Quilombo é casa de mãe”: a valorização da herança cultural
do Caxambu pela família Rosa (Muqui/ES) 183
Aissa Afonso Guimarães e Clair da Cunha Moura Júnior
12. Negros do norte de Minas:
expropriados, excluídos, criminalizados e
construtores de si como sujeitos de direitos constitucionais 195
João Batista de Almeida Costa
13. Quilombos em Santa Catarina e
dez anos do Decreto no 4.887/2003 201
Raquel Mombelli

PARTE IV. OS QUILOMBOS E OS PROCESSOS DE URBANIZAÇÃO

14. As comunidades remanescentes de quilombos urbanas219

Ana Paula Comin de Carvalho

15. Bandeira branca em pau forte: a tomada da palavra política em um “quilomblé” urbano..... 223

Carlos Eduardo Marques

16. Entre campo e cidade: quilombos, hibridismos conceituais e vetores de urbanização..... 241

José Maurício Arruti

PARTE V. DIREITOS DOS QUILOMBOS ANÁLISES AVALIATIVAS

17. Uma nova forma de fazer história: os direitos às terras de quilombo diante do projeto modernizador de construção da Nação.....257

Eliane Cantarino O'Dwyer

18. Quantos diques devem ser rompidos: instâncias de decisão e entraves ao processo de reconhecimento e regularização de territórios quilombolas275

Aderval Costa Filho

19. Diásporas africanas e direitos territoriais: as várias dimensões do quilombo no Brasil 289

Ilka Boaventura Leite

20. Mora na questão quilombola: mais do mesmo..... 305

Leandro Mitidieri

Considerações finais. Direitos quilombolas: identidade, práticas culturais e território.....	315
Osvaldo Martins de Oliveira e Cíntia Beatriz Müller	
Sobre os autores	327
Anexo 1.....	335
Anexo 2	345

INTRODUÇÃO: DIREITOS DOS QUILOMBOS E DEVERES DE ESTADO¹

Osvaldo Martins de Oliveira

A presente publicação resulta de diálogos com antropólogos que fazem parte de uma rede de pesquisadores formada por meio do Comitê Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Esta rede vem interagindo desde 1994, e tem como foco os direitos territoriais dos quilombos. Sobre tais direitos incide um conjunto de pesquisas antropológicas que, desde os anos 1970, vem, em diálogo com as localidades pesquisadas, problematizando os marcos jurídicos instaurados pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) e pelos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988, que prescrevem direitos e deveres ao Estado brasileiro. Após quinze anos de promulgação da Constituição, o Decreto nº 4887/2003 vem confirmar tal artigo, regulamentando seus princípios e os procedimentos administrativos e as etapas que o efetivam como direito positivo sob a gestão do Estado.

Início, portanto, este livro, referenciando e analisando dois documentos da ABA, bem como os debates e reflexões sobre os mencionados direitos e deveres ocorridos em diferentes eventos organizados pela ABA no decorrer da gestão 2013-2014, quando fui coordenador do comitê. Tais eventos são: 1) a IV Reunião Equatorial de Antropologia (REA)/XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste (Abanne), realizada em agosto de 2013,² na qual se compôs o GT 25,

1 Agradeço profundamente aos colegas do Comitê Quilombos que escreveram para compor essa coletânea, em especial Ilka Boaventura Leite, Raquel Mombelli e Aderval Costa Filho, que leram, sugeriram e contribuíram para o formato final desta introdução.

2 Para ler o resumo inicial do GT 25 e os trabalhos ali apresentados e publicados nos anais do evento, acesse <http://www.reaabanne2013.com.br/anais/edicao-atual/>.

“Quilombos: direito ao território e patrimônio cultural”; 2º) o Seminário Nacional “Os direitos dos quilombos e o dever do Estado brasileiro: análises dos 25 anos da Constituição Federal de 1988”, realizado na cidade de Vitória (ES), em 12 e 13 de dezembro de 2013; e 3º) a XXIX Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), realizada na cidade de Natal, em 2014, na qual se compôs o GT 69 – “Quilombos no Brasil: 25 anos de direitos na Constituição Federal de 1988”.³

Os debates sobre os direitos dos povos estudados fazem parte da história da antropologia no Brasil. O posicionamento aberto de antropólogos contra a violação de direitos humanos, como escreve Leite (2005), também não é novo, e tem se dado em situações que envolvem a defesa de uma sociedade democrática, que pressupõe o convívio das diferenças e o respeito à diversidade cultural. O resultado de tais posicionamentos tem sido o estabelecimento e a renovação de acordos de cooperação técnica entre a antropologia e os campos jurídicos, tendo, de um lado, a ABA e, de outro, o Ministério Público Federal (MPF). De início, segundo Leite (2005), em 1986 e 1988, o acordo se referia às cooperações nas questões concernentes às terras e às sociedades indígenas. Após 1994, o acordo se estendeu às terras e ao patrimônio das comunidades dos quilombos. Neste acordo, à ABA coube o papel de indicar especialistas para a elaboração de laudos periciais antropológicos,⁴ o que resultou, desde então, em diversos eventos nos quais se debateram questões envolvendo trabalho de campo, ética, teorias e metodologias. A antropologia estava diante do conceito de justiça, tendo que se posicionar por meio de laudos periciais e pareceres, e, pelo Código de Ética da ABA, criado nos anos 1950 e revisto na década de 1980, não se admite aos seus filiados se posicionarem contra os direitos das minorias sociais, elaborando laudos que firmam tais direitos. Neste debate, o papel político da ABA se tornou central, visto que se trata de uma associação científica que tem como princípio ético não agredir os direitos das comunidades com as quais, para se construir o conhecimento científico, os antropólogos estabelecem uma relação dialógica baseada na confidencialidade e na reciprocidade. No que tange ao papel do antropólogo na perícia, já se vão mais de vinte anos de intensos debates acerca dos

3 Para ler os trabalhos que foram apresentados e publicados nos anais da XXIX RBA, acesse: <http://www.anaisda29rba.org/#!gt69/ccez>.

4 Para uma explicação de laudos periciais antropológicos, ver Leite (2005:15-28).

limites do trabalho de identificação, classificação ou manifestação sobre a identidade de grupos sociais que têm saberes acerca de si mesmos, formas de organização e plena capacidade de expressão. Sem abandonar o rigor conceitual, a ética e a vigilância metodológica própria da disciplina, os debates têm levantado questões sobre a contribuição e a responsabilidade social da antropologia em tornar juridicamente compreensíveis as noções de direito erigidas por grupos sociais historicamente sem acesso à justiça, como será visto em diversos casos de comunidades dos quilombos debatidos neste livro. No entanto, este é um debate que não se inaugura aqui; é parte de reflexões sobre quilombos iniciadas na ABA em 1994.

Antropólogos e o conceito de quilombo

O que vem sendo discutido na referida rede de antropólogos desde 1994, quando o Comitê Quilombos era denominado Grupo de Trabalho Terra de Quilombos, são debates das pesquisas acerca de identidades, processos organizativos, territórios e direitos das comunidades de quilombos no Brasil e que têm retirado o conceito de quilombo de definições frigidificadas. Desde então, diversos pesquisadores observam que o termo quilombo vem assumindo novos significados para integrantes de diferentes comunidades que passaram a se definir como tal. Conforme o primeiro documento da ABA (1997) sobre o assunto, publicado originalmente em 1994, o quilombo vem sendo problematizado, atualizado e ressemantizado por diferentes agrupamentos estudados para alcançar as situações sociais do presente e “para designar um legado, uma herança cultural e material” que confere aos seus membros “uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico” (ABA, 1997:81).

Conforme escreveu O'Dwyer (1995:121-123), contemporaneamente, quilombo refere-se a “grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio”. A partir deste processo de recuperação da memória e das experiências locais, os estudos, em sua maioria inspirados nas reflexões de Barth (1976) sobre as fronteiras sociais e as formas organizacionais dos agrupamentos humanos, passaram a problematizar os quilombos e as diversas situações que se coadunam à compreensão dinâmica da territorialidade

negra específica nos termos de sua dinâmica e processualidade. Entre esses estudos estão os de Almeida (2000; 2002), que focalizam aspectos políticos organizativos e a ideia de autoconsumo e projeto político autônomo na definição do quilombo. Outros estudos voltaram sua atenção para situações etnográficas locais e as tensões com outros grupos étnicos, valorizando contextos e histórias regionais (Leite, 2004), além de avaliarem a dinamicidade dos significados do conceito de quilombo. O documento da ABA (1997) e as análises citadas, bem como outras não mencionadas, como se verificará nos capítulos desta coletânea, têm inspirado novas pesquisas e reflexões sobre a diversidade de situações sociais denominadas quilombos e a pluralidade dos direitos. Essas pesquisas e reflexões têm provocado debates nas arenas políticas e jurídicas sobre os direitos dessas minorias.

O segundo documento da ABA a ser analisado (ver anexo 1) foi enviado ao Supremo Tribunal Federal (STF) em dois momentos, a saber, nos anos 2012 e 2014, e resultou da observação e do acompanhamento, por antropólogos interessados no assunto, dos embates sobre os direitos dos quilombos no STF. A coordenação do Comitê Quilombos, na gestão 2011-2012, finalizou a elaboração desse documento, que já vinha ocorrendo na gestão anterior, tendo o mesmo se constituído como um parecer da ABA em defesa dos direitos dos quilombos. O parecer foi enviado ao STF quando, pela primeira vez, entrou na pauta do daquele tribunal para ser votada a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 3.239/2004, do Partido Democratas (DEM), questionando a constitucionalidade do Decreto nº 4.887/2003 (que estabelece a regulamentação do processo de delimitação e titulação dos territórios dos quilombos no Brasil). A ABA, fundamentando-se nos dispositivos jurídicos da Constituição Federal de 1988, frente à mesma ADI, defendeu, então, a manutenção do decreto supracitado sob o argumento de que ele potencializa seis avanços: 1) o reconhecimento da diversidade populacional brasileira; 2) a valorização de saberes tradicionais; 3) a proteção da dimensão cultural da territorialidade; 4) a visibilidade de diferentes dimensões históricas; 5) a consolidação de um marco legal; e 6) as contribuições ao exercício dos direitos sociais e da cidadania.

Ao acompanhar a tramitação do processo no STF, observar duas solicitações de vista do mesmo e dois votos, verificou-se os seguintes resultados e posicionamentos políticos dos ministros: Cezar Peluzzo, em 18 de abril de 2012, votou pela inconstitucionalidade do decreto, e se posicionou a favor da ADI nº 3.239/2004,

embora defendesse que os processos de regularização dos territórios quilombolas em aberto devessem ser concluídos; Rosa Weber, depois de ter solicitado vista dos autos na mesma data, em 25/03/2015, depois de ter escrito quase cinquenta páginas justificando seu posicionamento, votou julgando improcedente a solicitação da mesma ADI contra o decreto. Após este voto, a outra solicitação de vista do processo foi do ministro Dias Toffoli. Até o momento da revisão final desta introdução, ao que se sabe, este ministro liberou o processo para que o presidente do STF dê continuidade ao mesmo, e cabe indagar: qual é a razão de o STF protelar a votação? Sabemos apenas que existem atores posicionados e interesses antagônicos na sociedade em relação à regularização dos direitos territoriais dos quilombos, que estão representados nas estruturas administrativas do Estado, nos poderes Legislativo e Executivo, bem como na Suprema Corte do País. Neste embate de forças, por mais de uma vez, a ABA, como associação científica, se posicionou em defesa dos direitos dos quilombos e da diversidade cultural do País, quando, por meio do ofício nº 53, de 3 de dezembro de 2014, voltou a solicitar o apoio dos ministros do STF à manutenção do Decreto nº 4.887/2003.

Tendo em vista a situação e a conjuntura política que vêm se arrastando em relação aos direitos dos quilombos, compostas de morosidades e omissões do Estado brasileiro na regularização de seus territórios – para as quais Almeida (2004) já havia chamado a atenção no aniversário dos 15 anos da Carta Magna do País –, ao se completarem 25 anos da promulgação da mesma Carta, em um contexto de ameaças a tais direitos, o Comitê Quilombos, com o apoio da Fundação Ford, propôs a organização do Seminário Nacional “Os direitos dos quilombos e o dever do Estado brasileiro: análises dos 25 anos da Constituição Federal de 1988”, para debater tal situação. O objetivo maior do evento foi realizar debates avaliativos acerca dos direitos dos quilombos e dos deveres do Estado, a partir de pesquisas antropológicas desenvolvidas por integrantes do comitê. Os trabalhos apresentados no seminário (que se tornaram capítulos deste livro) abordaram diversos temas, a saber: as formas de organização dos quilombolas e suas demandas frente ao Estado pelos direitos assegurados na Carta Magna de 1988; os diversos modos de ser e de viver dos quilombos; territórios e conflitos enfrentados na defesa dos mesmos; bens e referências culturais consideradas pelas próprias comunidades como suas. No mesmo seminário, ocorreu o lançamento de uma campanha pelos direitos dos quilombos denominada “Pela titulação dos territórios quilombolas. Contra a omissão deliberada, inércia e morosidades”, que está divulgada

na página da ABA.⁵ Essa campanha foi reeditada como uma moção aprovada na Assembleia Geral da XXIX RBA⁶ e dirigida ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), e se encontra publicada na página da associação, sendo mais uma forma de demonstrar o posicionamento dos antropólogos sobre tais direitos.

Os capítulos e os temas relacionados aos direitos quilombolas

Os capítulos deste livro, embora tratem de situações e de questões bem específicas, foram organizados em partes, conforme a região do País em que foram realizadas as pesquisas, ou ainda agrupados segundo os contextos e situações analisadas. Deste modo, as análises realizadas nos capítulos organizados nas três primeiras partes levaram em consideração diferentes situações sociais em que estão envolvidas especificidades nas formas de organização dos quilombolas, nas relações com os territórios, conflitos sociais e a visão dos próprios sujeitos (os quilombolas) sobre seus direitos ao território, ao patrimônio cultural e às políticas públicas a serem implementadas pelo Estado brasileiro. Os três capítulos da parte IV, embora tenham particularidades que serão vistas adiante, tratam da relação dos quilombos com o processo de urbanização e suas relações com diferentes agências e forças políticas. Os capítulos da última parte realizam avaliações críticas a respeito da atuação de agentes e instituições do Estado que obtiveram a competência para a regularização dos territórios dessas comunidades, implementação de políticas do reconhecimento sociocultural e promoção da igualdade racial, mas que estão engessadas pela própria máquina burocrática do Estado. No entanto, cabe destacar que essas análises avaliativas não deixaram de considerar os avanços a partir dos instrumentos legais e dos marcos regulatórios voltados à garantia dos direitos.

O capítulo 1, escrito por Alfredo Wagner de Almeida, destaca processos de reconceituação de território pautados a partir de novos critérios de classificação,

5 <http://www.portal.abant.org.br/aba/abaixoassinado/index.php?id=0001>.

6 Essas moções estão publicadas em <http://www.portal.abant.org.br/index.php/impressa/outros>.

advindos das transformações sociais em mais de uma década deste século, que aparentam empreender uma volta ao passado, mas refletem uma dúbia combinação entre fatores ambientais e econômicos. Tais critérios estão incorporados nas recentes ações governamentais, evidenciando esquemas interpretativos de processos reais e de situações de conflito, que têm como objetivo atender às demandas progressivas de crescimento econômico de um Estado “protecionista”, baseado principalmente na “reorganização de espaços e territórios”, disciplinando a comercialização da terra e dos recursos florestais e do subsolo. Essas ações têm flexibilizado diretamente normas jurídicas que asseguram os direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais, que se traduzem nos procedimentos de regularização territorial quilombola, na redução e fragmentação de terras reivindicadas, nos processos de minifundiarização de territórios, condicionantes de seus usos e usufrutos etc.

O capítulo 2, escrito por Emmanuel de Almeida Júnior, analisa a relação entre políticas governamentais e os agentes sociais autodefinidos como quilombos em Novo Airão, Amazonas. Analisa ainda os mecanismos de construção da identidade quilombola e a relação com a implantação da política ambiental que criou o Parque Nacional do Jaú, bem como as medidas administrativas dela decorrentes, que ocasionaram o cerceamento das práticas tradicionais de utilização dos recursos naturais e de ritos festivos, causando, assim, o deslocamento compulsório de famílias para a periferia de Novo Airão. O capítulo 3, de Cynthia Martins, Patrícia Nunes e Davi Pereira Júnior, toma alguns casos no estado do Maranhão como referências empíricas. O texto apresenta três situações sociais relacionadas à dificuldade de reconhecimento oficial de comunidades que se apresentam ao Estado como quilombos: desapropriação de terras de quilombos para implantação dos ditos grandes projetos nacionais; criação de “projetos de assentamento” agrícola em território reivindicado como quilombola; e implementação de programas governamentais e de negócios agropecuários que desestruturam modos de vida. Os autores debatem as intervenções governamentais direcionadas a tais comunidades com ênfase nos direitos adquiridos por elas e os obstáculos apresentados pelas agências de governo à implementação desses direitos.

Na análise de territórios quilombolas, os capítulos citados empregam a noção de territorialidades específicas. Essa noção diz respeito não apenas aos recursos econômicos, mas também às forças simbólicas, os ritos e narrativas míticas que orientam o uso de recursos naturais, a defesa dos modos de vida que

fundamentam concepções de direto próprias ou a referência a saberes tradicionais, incluindo o saber histórico das lutas vividas coletivamente (ver capítulo 3). Essa noção dialoga com a definição de Leite (1990) de que a territorialidade pode ser vista como uma relação e um tipo de experiência que constrói subjetividade (ou especificidade), e suas bases se apoiam em linguagens, conhecimentos, saberes e vivências coletivas específicas, a partir das quais se constroem tipos de relações de poder. A transformação da terra e dos bens da coletividade em patrimônio cultural se dá por meio de um conjunto de ações cíclicas e ritualísticas, de dimensão quase sempre política.

Os capítulos 4, 5 e 6, que compõem a segunda parte, resultam de estudos em quilombos da Região Centro-Oeste do Brasil. O capítulo 4, de Alex Ratts, Vinícius de Aguiar e Paula Acotirene da Silva, apresenta o cenário das comunidades quilombolas de Goiás, onde existem quilombos desde o século XIX, a partir de dados demográficos, historiográficos e etnográficos. No entanto, essa existência foi ignorada pelo Estado por mais de cem anos, abrindo espaço aos grandes empreendimentos que não respeitam os limites dos territórios dessas comunidades. Na mira da falta de respeito está a comunidade Boa Nova, no município de Professor Jamil, que é um caso de quilombo urbano que teve início com o centro espírita de um neto de escravizados e com as casas de seus frequentadores, que foram construídas ao seu redor. Além da falta de respeito, as marcas raciais da cor e o pertencimento religioso se tornaram demarcadores da identidade quilombola de Boa Nova, mas esses sinais da visibilidade social são tomados pelos inescrupulosos para a prática de dois crimes: o racismo e o preconceito religioso. Como reação a essas práticas, ao que escrevem os autores, as lideranças das comunidades do referido estado, para resistirem às disputas por seus territórios e se afirmarem como quilombos nesses lugares, se organizaram em forma de associações e se inseriram em ações políticas em nível local, municipal e estadual. Na construção política da identidade quilombola, essas lideranças passaram a fazer parte da Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas (Conaq) e, por meio dela, viabilizaram as condições de acesso às políticas públicas destinadas aos quilombos.

Carlos Alexandre Plínio dos Santos, no capítulo 5, estabelece conexões, nas situações e percepções dos integrantes das comunidades estudadas, entre identidades, memórias, territórios e redes de organização das comunidades quilombolas na contemporaneidade. As histórias de vida e as trajetórias de integrantes

das comunidades (vivos e mortos) são coletivas, pois estão mescladas às histórias de constituição de lugares e da formação de seus agrupamentos. Essas formas de organização constituem-se em “redes” de parentesco, que Plínio dos Santos denominou “redes-irmandades”, que criaram fusões, proporcionando organizações políticas de comunidades quilombolas em nível local e no estado do Mato Grosso do Sul.

Sônia Lourenço, no capítulo 5, debate os processos de autodefinição como quilombos em duas comunidades negras, Lagoinha de Cima e Lagoinha de Baixo, localizadas no município de Chapada dos Guimarães (MT). A partir de trabalho de campo etnográfico, a autora analisa narrativas que demonstram que existem processos de insurgências étnicas nessas comunidades, pois, ao se identificarem como quilombolas, se percebem como sujeitos de direitos e reconhecem que seus antepassados tiveram uma vida marcada pela escravização. Ao mesmo tempo em que presenciam indiferenças sociais e políticas aos seus direitos, reivindicam ao Estado a titulação de seus territórios e o reconhecimento de sua especificidade cultural.

Ao relacionar os resultados das pesquisas apresentados nas partes II e III e seus temas em comum, verifica-se que, contrários aos direitos de comunidades quilombolas do Mato Grosso (capítulo 6), Espírito Santo (capítulos 8 e 9) e Minas Gerais (capítulo 12), estão os interesses de fazendeiros, de grandes criadores de gado e de empreendimentos de iniciativas privadas e públicas, que envolvem situações de embates locais, regionais, nacionais e transnacionais. Esses são os casos de enfrentamentos de conflitos com grandes empreendimentos de monoculturas de eucaliptos, de cana para a indústria de etanol, de soja, de milho, e de exploração de minérios e petróleo. Associadas a essas situações estão os conflitos que foram judicializados e os quilombolas presos, como se observa no Espírito Santo e em Minas Gerais.

O capítulo 7, de Sandro Silva, discute a produção pluriétnica após a Constituição Federal de 1988, tomando como dado etnográfico as condições de produção do discurso sobre os direitos étnicos em duas situações antagônicas de reivindicação territorial no estado do Espírito Santo. Essas situações relacionam a produção das identidades étnicas à recriação de identidades e pertencimentos nacionais no Brasil. O autor afirma que a reivindicação territorial organizou diferentes identidades – “italianas” e “quilombolas” –, apresentadas, cada qual, como modelos de cidadania e de constituição da nação, e indaga sobre as relações de

poder contidas na produção hierárquica entre elas. Sugere, em primeiro lugar, que processos de competição por recursos como a terra podem ser compreendidos por meio do desenvolvimento das formas de governo dos agentes do Estado e não podem ser desconsiderados na análise das relações interétnicas; em segundo lugar, sugere que as propriedades imaginadas por cada grupo analisado se mostram conflituosas por evocarem a objetivação de sujeitos políticos distintos, opostos no tempo e no espaço pela ideia de nação.

Simone Raquel Ferreira, no capítulo 8, traz apontamentos a respeito da relação entre diferentes situações de conflito vivenciadas por comunidades negras na região do Sapê do Norte (ES) e os processos de autodefinição como quilombos vinculados ao território. Analisando dados obtidos da memória de entrevistados e da historiografia regional, considera que, sob a égide de projetos coloniais e modernos, os conflitos vêm se prolongando na história das relações dessas comunidades com agentes de poderes hegemônicos. Por isso, argumenta que as identidades construídas por esses grupos sociais estão relacionadas a processos que evoluem, às vezes, expropriação de seus territórios, e, em outros momentos, reapropriação dos mesmos.

Os capítulos 9, 10 e 11, da parte III, foram produzidos a partir de dados etnográficos provenientes do programa de pesquisa e extensão denominado “Jongos e caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”, que coordenei na Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) entre 2012 e 2013, e que foi desenvolvido com os agrupamentos negros e quilombolas. O jongo, também denominado tambor ou caxambu, é uma prática cultural proveniente dos negros de origem banto que se desenvolveu na região Sudeste do Brasil e que, desde 2005, é reconhecido como patrimônio cultural brasileiro. Esses capítulos analisam os processos organizativos desses grupos e a delimitação de fronteiras sociais e territoriais a partir das referências culturais de jongos e caxambus.

Conforme aponta o capítulo 9, de Osvaldo M. Oliveira e Luiz H. Rodrigues, se, de um lado, os preconceitos e os interesses contrários aos direitos dos quilombos visam fragilizar os projetos dessas coletividades, de outro lado, esses processos têm provocado reações por parte das lideranças dos grupos estudados, levando-os ao entendimento de que devem ampliar o seu leque de demandas por direitos sociais específicos para fortalecer a convicção de suas comunidades de que lutar vale a pena. Assim, suas frentes de batalha vêm se ampliando para políticas públicas de moradia, subsídios e equipamentos agrícolas, formas específicas de

comercialização dos produtos de seu trabalho, acesso à educação em todos os níveis (inclusive com bolsas no Ensino Superior) e políticas de patrimônio cultural para comunidades de matriz africana, nas quais se incluem os quilombolas. Essas frentes de batalha podem ser entendidas como projetos estratégicos de permanência no território e, como disse o mestre de jongo Antônio Nascimento, da comunidade quilombola de São Cristóvão, norte do Espírito Santo, eles “praticam o jongo” não tanto pelos “jongueiros velhos”, mas para que os jovens encontrem sentidos de permanência no território. O capítulo evidencia que ser quilombola faz parte de batalhas permanentes, que envolvem processos de interação com diferentes agentes sociais e políticos, em que se torna necessário acionar alavancas distintas, entre as quais a da transmissão cultural entre gerações.

O capítulo 10, de Larissa de Albuquerque, é produto de pesquisa etnográfica realizada na comunidade de São Mateus, município de Anchieta (ES), que se define como negra. Debate a transmissão cultural entre quatro gerações de “jongueiros velhos”, em que se encontram os denominados “mestres” e guardiões das lembranças e saberes do jongo na localidade.

O capítulo 11, denominado “‘Quilombo é casa de mãe’: a valorização da herança cultural do caxambu pela família Rosa (Muqui/ES)”, de Aissa Guimarães e Clair da Cunha Júnior, analisa o caxambu/jongo e outros bens associados a ele, que são transmitidos pela memória e que fazem parte de tradições culturais afro-brasileiras no Espírito Santo. Esses bens, conforme se verá adiante, são usados pelos membros da referida família para se afirmarem como negros e quilombolas.

João Batista de Almeida, no capítulo 12, analisa situações de comunidades do Norte de Minas Gerais que se autorreconhecem como quilombos, visto que assumiram para si um termo prescrito pela legislação em vigor e que as fez sujeitos de direito. Segundo o autor, a concentração das comunidades nessa região se deve à situação periférica historicamente vivida pela economia regional, e foi afetada durante o processo de modernização da economia brasileira pelo financiamento por organismos de governo para empreendimentos rurais. A chegada de “fazendeiros”, “grileiros” e empresas rurais que se instalaram na região impôs a perda de terras, a pauperização das famílias, a discriminação e a exclusão dos benefícios gerados pelas políticas públicas. O reconhecimento recente desses agrupamentos negros como sujeitos de direitos tem provocado reações contrárias de “fazendeiros” e de empresas de agronegócio que, por atos de seus “jagunços”, têm promovido a criminalização de diversas lideranças quilombolas da região.

O capítulo 13, escrito por Raquel Mombelli, apresenta uma avaliação dos mais de 10 anos de implementação do Decreto nº 4.887/2003 no estado de Santa Catarina. Neste período, quinze comunidades quilombolas do mesmo estado receberam a Certidão de Reconhecimento da Fundação Cultural Palmares, e ingressaram no Incra-SC com pedido para regularização fundiária de suas terras; até a revisão final deste livro, nenhum quilombo obteve do Estado a titulação definitiva de suas terras. Isso se deve, em parte, aos contínuos processos de questionamento das normas que tratam da regularização fundiária dos territórios pelos antagonistas desse campo e das tentativas de deslegitimar constantemente o direito quilombola. No entanto, isso não impede que se identifiquem múltiplos efeitos positivos que o decreto produziu, capaz de alterar lentamente a engrenagem estrutural do racismo do Brasil. Na sua esteira, registra-se a valorização da presença da população negra e o reconhecimento do seu protagonismo na história e na cultura dos afro-brasileiros na Região Sul do Brasil. Além disso, potencializou as formas de mobilização e as ações de combate à discriminação racial. Por meio desse dispositivo jurídico, o debate sobre a questão do negro no País elevou-se a outros parâmetros: o de reconhecimento de direitos quilombolas e da cultura afro-brasileira que resiste nos quilombos de Santa Catarina.

Na parte IV, denominada “os quilombos e o processo de urbanização”, composta pelos capítulos 14, 15 e 16, analisam-se situações de agrupamentos negros de diferentes cidades brasileiras que reivindicam o reconhecimento como quilombolas. Nessas situações, o termo quilombo volta frequentemente a ser apropriado de forma associada às diversas referências culturais consideradas negras, empregadas para demarcar o ser quilombola. O quilombo é visto como um direito para vetar as expropriações de seus territórios, que vêm sendo “engolidos” pelo processo de urbanização. Alguns desses grupos associam o termo quilombo aos estilos de musicalidades negras e às religiões de matriz africana. As musicalidades e religiosidades negras (em igrejas, centros e terreiros) e o comércio (em mercados, feiras e bares), usados para demarcar os territórios negros urbanos, foram tema de análise de Leite (1991:41-42), que os denominou “territórios de ocupação interacional”, que são locais de encontros e trocas, e estão “permeados por códigos simbólicos de pertencimento, que os diferenciam dos demais”.

Deste modo, Ana Paula de Carvalho, no capítulo 14, trata da insurgência de “quilombos urbanos” em espaços das cidades, definidos a partir de Leite (1990) como “territórios negros”, em que se reconhece a presença contínua desses

grupos em virtude de sua ocupação residencial. A oposição entre “comunidades negras rurais” e os “negros urbanos”, segundo a crítica da autora, teria contribuído para manter a representação do quilombo “fugido” e “isolado” no rural e invisibilizado as experiências de comunidades negras urbanas. A autora defende que se abandone essa visão a-histórica, visto que sempre existiu relação e *continuum* entre os agrupamentos negros dessas duas realidades, e que, para compreender a persistência dos quilombos, é necessário também voltar a atenção para sua articulação com a sociedade envolvente. Após o fim do período escravocrata, com o processo de modernização das cidades, os quilombos, que antes se espalhavam pelos centros urbanos, com pretensões de consolidarem um território próprio, foram expulsos, tornando-se, assim, vilas, bairros e territórios negros no campo e na cidade. Isso, conforme observa a autora, ainda vem ocorrendo com várias comunidades que se reconhecem como quilombolas.

Carlos Eduardo Marques, no capítulo 15, apresenta, a partir da etnografia realizada com o “Quilomblé” Manzo Ngunzo Kaiango (um terreiro de candomblé de nação Angola que se define como quilombo), o processo de “tomada da palavra política” nas relações de Manzo com o Estado e sua normatividade. Tal processo, se, por um lado, demonstra a pragmática e a inventividade do ser político e da “tomada da palavra política”, e a vivacidade da interface entre política e cultura, por outro, é dialeticamente uma denúncia da violência ordenadora estatal, que reduz as vivências a uma dimensão menor de cidadania, definida de antemão pelo Estado, que se apresenta, de modo geral, como um aparelho de reprodução da ordem tutelar, iníquo e racista, fomentador de antigas e novas formas de violência contra a cosmológica do “Quilomblé” Manzo Ngunzo Kaiango.

No capítulo 16, José Mauricio Arruti destaca o papel desempenhado pelos movimentos sociais na ressemantização do conceito de quilombo. De um lado, por parte do movimento negro intelectualizado das grandes cidades, há o agenciamento do conceito como metáfora da “resistência negra” à uma sociedade racista e, de outro, a sua recaptura por uma parcela do movimento camponês em seu histórico de luta pela terra. O autor propõe que o jogo urbano e rural na conceituação do quilombo deve acrescentar uma perspectiva teórica metodológica, em que se recuperem abordagens das diferentes gêneses e configurações sociais do termo quilombo e de seus usos, de forma indissociada das próprias comunidades designadas por ele. Analisa a situação de “quilombos urbanos” localizados no estado do Rio de Janeiro, Sacopã e Pedra do Sal, atingidos por diferentes vetores

de urbanização. Para o autor, a categoria “urbano” deve ser entendida como um vetor das variações nos modos de combinar duplas dimensões histórico-territoriais e programático-ressemantizadoras, de forma a ampliar as compreensões analíticas sobre os quilombos e sua relação com o fenômeno urbano.

No capítulo 17, Eliane Cantarino O'Dwyer reflete sobre uma nova ordem jurídica instalada pela Constituição de 1988, que também produziu a construção de um projeto de modernização do Estado-Nação. Nisso, novas formas de “fazer história” emergem relacionadas a esse projeto, tais como aquelas provocadas pelas situações de quilombos em processos de regularização territorial. Nessas formas de fazer história, a partir de situações sociais de quilombos, o imaginário de gênero subverte a visão patriarcal de família prevalente na formação do Brasil. A partir da variedade de situações sociais registradas em relatórios antropológicos produzidos para fins de reconhecimento territorial pelo Incra na região de Santarém (PA), com destaque para o território de Maria Valentina, e Conceição das Crioulas, em Pernambuco, a autora assinala “denominadores comuns” que constroem suas identificações e pertencimentos étnicos em um eixo que, ao associar origem comum presumida ao gênero feminino, produz a possibilidade de “desenvolver significados autônomos” no projeto de modernização do Estado-Nação. Outra particularidade do quilombo dos herdeiros de Maria Valentina, que pode ser verificada em outras comunidades dos quilombos no Brasil, está no fato de não se tratar de formações sociais baseadas em purezas raciais, como era o projeto de eugenistas norte-americanos para a Amazônia brasileira. Trata-se de processos de organização social que envolvem alianças, inclusive entre pessoas e agrupamentos de procedências étnicas distintas.

Aderval Costa Filho, no capítulo 18, escreve que os direitos territoriais constitucionalmente assegurados às comunidades dos quilombos no Brasil têm encontrado dificuldades à sua implementação, sobretudo em decorrência de interesses das frentes ruralista, minerária, energética, e de outras, que visam a redução desses territórios e direitos. Muitos desses interesses contrários aos direitos quilombolas estão internalizados nos aparatos de Estado, em instâncias de decisão, câmaras de conciliação, procedimentos e exigências. O autor apresenta diversos entraves políticos, burocrático-administrativos, judiciais e processuais que desafiam os movimentos sociais e o próprio fazer antropológico, sobretudo na elaboração de relatórios de identificação e delimitação territorial, visando instruir processos de regularização fundiária.

A preocupação de Ilka Boaventura Leite, no capítulo 19, é a delimitação conceitual do quilombo, que, no século XX, instaura o giro semântico que agrega novos significados e as mudanças engendradas nos diversos processos sociais. Em diferentes momentos históricos o quilombo retorna, reaparece e se dissemina como um emblema nas lutas dos afrodescendentes brasileiros, entre as quais aquelas contra a discriminação racial e por diversos direitos. Neste processo de retorno e atualização semântica, o quilombo recupera o seu poder simbólico, que diz respeito ao reconhecimento de cidadania e territorialidades negadas, bem como à atribuição identitária e aos direitos territoriais. Assim, o quilombo é *lembrança* e é *presença*, e, para compreender a luta quilombola, é preciso deslocar os sentidos dados pela colonização, rompendo com a indiferença que tenta naturalizar a exploração humana e fazer esquecer os critérios de legitimação dos direitos das minorias sociais. Neste sentido, segundo a autora, o quilombo *retorna* para revelar este “estado de anestesia” e denunciar as malhas invisíveis do sistema de colonização persistente, os dispositivos de governabilidade que também nunca cessam de se atualizar. Denuncia também “as tramas e tramoias que reduzem os sujeitos negros a estranhos no seu próprio corpo estigmatizado” (p. 296), forçando a esses sujeitos a recriarem “o quilombo como territorialidade sustentada pela consciência da desterritorialização e da diáspora”, o que a autora chamou de “quilombo pós-utópico” (p. 296). Partindo dessas reflexões, a autora apresenta quatro dimensões para se analisar os significados do quilombo no Brasil: o quilombo sujeito (o quilombola), o quilombo território (a associação comunitária), o quilombo patrimônio cultural e o quilombo projeto (o movimento quilombola), alertando que as quatro dimensões devem ser pensadas como intimamente inter-relacionadas.

Nos parágrafos finais desta apresentação, as três primeiras dimensões do quilombo apresentadas por Ilka Leite serão discutidas. Cabe, agora, falar do quilombo no campo do direito, e Leandro Metidieri, no capítulo 20, reflete sobre a morosidade do Estado em cumprir suas obrigações legais quando se trata da titulação dos territórios quilombolas. O autor realiza sucintamente um balanço dos títulos emitidos pelo Incra até meados de 2013, que representam apenas 2,41% dos processos abertos. Os dados demonstram que, até 2014, a mesma autarquia nunca chegou a usar nem 50% dos recursos do orçamento destinados a regularização de tais territórios. Além de ser uma atuação extremamente frustrante, isso indicaria que as instituições públicas encarnam posturas de certos setores da sociedade brasileira no enfrentamento da questão do acesso à terra e do preconceito racial.

Leandro Mitidieri finaliza apresentando as ações do Ministério Público Federal em 2013 na defesa das terras quilombolas em diversos estados brasileiros, e argumenta que “Não se pode admitir a ideia de que tudo muda para as coisas continuarem do mesmo jeito” (p. 312).

Para tecer breves diálogos entre os capítulos e a nota de finalização (de Osvaldo M. Oliveira e Cíntia Müller), serão retomados aqui os temas de identidades, territórios e patrimônio cultural. Neste caso, cabe lembrar que o quilombo vem sendo pensado relacionado aos conceitos de grupo étnico e etnicidade, que se referem aos contextos e situações de interação social, considerando o critério da autodefinição. Nesses casos, a etnicidade é entendida como um fenômeno político, em que as práticas culturais específicas são assumidas como distintivos do modo de ser quilombola, que, por sua vez, deve ser analisado num contexto relacional, implicando uma situação em que os coletivos quilombolas se definem e se afirmam como sujeitos políticos de direitos sociais específicos. Ser quilombola é ter uma percepção coletiva de si, construída de dentro para fora e em relação a agentes externos. Assim, os agrupamentos quilombolas apropriam-se de narrativas, memória e referências culturais do passado e do presente para definirem suas próprias identidades, e estabelecem projetos de organização política em níveis local, regional e nacional (associações, federações e coordenações em níveis estadual e federal) que funcionam como suportes em situações de embates por direitos e autonomias.

A particularidade de tais comunidades leva-nos a refletir sobre o conceito de território negro, cujos limites são definidos pelo uso e apropriação comunal da terra. Em diversos casos, as bases físicas (terras) se tornaram *loci* empíricos a partir de onde se construíram análises acerca dos sujeitos quilombolas e de territorialidades (dimensão simbólica) que configuram situações sociais específicas e desvelam aspectos não ditos do racismo brasileiro nos contextos rurais e urbanos. Sem deixar de considerar as contradições e facções internas sobre os modos de apropriar e de usar a terra, o território é aqui concebido como lugar demarcado culturalmente por sujeitos sociais específicos (os quilombolas e suas famílias), que, para tanto, recorrem às suas lembranças e referências culturais baseadas em uma ancestralidade africana e afro-brasileira. Assim, território negro, na definição de Ilka Leite, é espaço vivido, o que faz dele lugar almejado e conquistado para viver e criar os filhos, bem como para cultivar “roças libertas”, inspiradas em lembranças de outras formas de associação comunitária e sob uma ordem significativa específica de ser família.

O patrimônio cultural (ou, como escreveu Ilka Leite, “o quilombo patrimônio cultural”) é constituído por diversas referências e práticas culturais que os quilombolas consideram como sendo de suas comunidades. Esse patrimônio é entendido como ordens simbólicas produzidas e reproduzidas nos processos organizativos das próprias comunidades e de suas relações com a identidade nacional brasileira, principalmente a partir da implementação dos dispositivos da Constituição Federal de 1988. Assim, tendo como referência os contextos atuais em que se encontram inseridos os quilombos e os processos de reconhecimento territorial a partir do Decreto nº 4.877/2003, e levando em consideração suas conformações identitárias, pode-se afirmar que as lideranças quilombolas selecionam narrativas, lembranças (e silêncios), recriam tradições e celebrações festivas, e dão ênfase a práticas culturais pouco valorizadas até então como quilombolas. Neste sentido, podemos citar alguns exemplos: o Festival do Beiju, organizado anualmente pelas comunidades quilombolas do norte do Espírito Santo, que, em agosto de 2015, celebrou sua 11ª edição, na comunidade quilombola Divino Espírito Santo; o Baile dos Congos (conhecido como Ticumbi), que, sob a escolha das próprias comunidades quilombolas da mesma região do Espírito Santo, foi inventariado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) como referência cultural quilombola; o Quicumbi, dos quilombolas do Rio Grande do Sul, que passou pelo mesmo processo; a comunidade dos Arturos (MG) e sua Irmandade do Rosário; e o Terreiro Portão do Gelo em Recife (PE). Tanto a comunidade dos Arturos quanto o Terreiro Portão do Gelo, por solicitações próprias, foram reconhecidos pela Fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura (MinC) como comunidades quilombolas. Assim, considerando os processos de reelaboração e reapropriação coletiva das territorialidades – dimensões simbólicas dos territórios – por meio de narrativas, festas e modos de fazer e produzir, bem como dos pleitos das lideranças quilombolas, o Estado tem realizado registros de patrimônio cultural de diversas comunidades quilombolas como patrimônio cultural brasileiro. No entanto, no caso dessas comunidades, nenhum patrimônio terá sua salvaguarda assegurada sem o direito à liberdade e à autonomia de tais coletividades para reproduzirem e transmitirem seus modos de ser, fazer, produzir, festejar e celebrar; sem o direito de fato à titulação definitiva de suas terras-territórios, como dimensões e bases fundamentais para as suas existências. Neste caso, existir sobre territórios, orientados por territorialidades específicas, é ser, é vir-a-ser, e é ter asseguradas as condições sociais para a reprodução da própria identidade quilombola.

Referências

- ALMEIDA, A. W. B. Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais. *Boletim Informativo do Nuer*, v. 2, n. 2, 2004.
- _____. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane C. (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 2002.
- _____. Os quilombos e as novas etnias. *Revista Palmares*, n. 5, 2000.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais. *Boletim Informativo Nuer*, v. 1, n. 1, 1997 [1994].
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- _____. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. La organización social de las diferencias culturales. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976 [1969].
- LEITE, Ilka Boaventura. (org.). *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: Nuer/ ABA/Nova Letra Gráfica e Editora, 2005.
- _____. *O legado do testamento: a comunidade de Casca em perícia*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Florianópolis: Nuer/UFSC, 2004.
- _____. *Território negro em área rural e urbana: algumas questões*. Florianópolis: NUER/UFSC, 1991. Textos e Debates, n. 2.
- _____. Terra, território e territorialidade: três dimensões necessárias ao entendimento da cidadania do negro no Brasil. In: SEMINÁRIO AMÉRICA, 500 ANOS DE DOMINAÇÃO. 1990, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: Museu de Arqueologia e Etnologia/UFSC, 1990. _
- O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 2002.
- _____. "Remanescentes de quilombos" na fronteira amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra. In: _____.(org.). *Terra de quilombo*. Rio de Janeiro: ABA, 1995.

PARTE I

QUILOMBOS NA REGIÃO NORTE DO BRASIL: ANÁLISE DE TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS E CONFLITOS

1. AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS ENTRE OS NOVOS SIGNIFICADOS DE TERRITÓRIO E O RITO DE PASSAGEM DA “PROTEÇÃO” AO “PROTECIONISMO”¹

Alfredo Wagner Berno de Almeida

A reconceituação de território, conforme as interpretações sociológicas sobre as transformações sociais na primeira década do século XXI, está sendo marcada por novos critérios de classificação, que aparentam empreender uma volta ao passado, refletindo uma conhecida e dúbia combinação entre fatores ambientais e econômicos. Incorporados pelas ações governamentais mais recentes, estes critérios evidenciam um novíssimo esquema interpretativo de processos reais e de situações sociais de conflito. Embora reeditem modalidades de percepção de realidades locais já conhecidas como delimitadoras de “regiões”, tais como a prevalência do quadro natural e a ênfase em biomas e ecossistemas, esses critérios buscam instituir novos procedimentos de intervenção. Eles flexibilizam normas jurídicas que asseguram os direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais, fragilizando o instituto das terras tradicionalmente ocupadas, e objetivam atender às demandas progressivas de um crescimento econômico baseado principalmente em *commodities* minerais e agrícolas. Não obstante as reedições mencionadas, constata-se que se mostram em descontinuidade com as medidas de “zoneamento ecológico-econômico” e com os programas de “proteção da natureza”, preconizados pelas agências multilaterais, que caracterizaram a

1 Este texto é versão ampliada e modificada do artigo “Cartografia Social da Amazônia: os significados de território e o rito de passagem da ‘proteção’ ao ‘protecionismo’”, especificando a situação das comunidades quilombolas. Para mais informações e cotejo, consulte-se o artigo mencionado, publicado em Siffert et al. (2014).

quadra neoliberal das últimas décadas do século XX. Constata-se, em resumo, um ritual de passagem de projetos, programas e planos que não partem da intervenção do Estado, e são engendrados sob o signo liberalizante da chamada “proteção” para uma política que está sendo considerada “protecionista” ao enfatizar a ação governamental e neutralizar aspectos liberalizantes do controle de determinados recursos naturais. Esse elemento contrastante e de transição, que assinala uma ruptura no âmbito dos critérios adotados pelo planejamento oficial, é que constituiria uma “novidade”, cujas implicações serão aqui refletidas.

Assiste-se hoje à implementação de políticas de “reorganização de espaços e territórios”. Elas não são um produto mecânico da expansão gradual das trocas, mas o efeito de uma ação de Estado deliberadamente “protecionista”, compreendendo políticas voltadas para a reestruturação de mercados, disciplinando a comercialização da terra e dos recursos florestais e do subsolo. A distinção entre “proteção”, que deriva de mecanismos de uma ação ambiental conservacionista perpetrada por agências multilaterais e grandes conglomerados econômicos, e “proteccionismo”, que consiste, como veremos adiante, numa ação direta do Estado inspirada principalmente no potencial de crescimento econômico dito “nacional”, torna-se elementar para uma compreensão mais detida das transformações em jogo. A denominada “proteção da natureza” e o conjunto de medidas preconizadas pela Organização Mundial do Comércio (OMC) estariam passando por um *processo de dessemantização*, que leva esta mencionada “proteção” a assumir sentidos opostos àqueles ulteriormente adotados pelas agências multilaterais. Ainda que não se percebam alterações profundas na retórica “protecionista”, e que os instrumentos chamados de “proteção” não tenham sido radicalmente modificados, observa-se que políticas “protecionistas”, em termos mercantis, deixam entreaberta a possibilidade de uso intensivo e imediato dos recursos naturais em prol de políticas de “aceleração”² do crescimento

2 A noção de “aceleração”, segundo Alex Williams e Nick Srnicek, que participaram da elaboração do “Manifesto aceleracionista”, expressa a necessidade de se repensar as políticas de crítica ao neoliberalismo, após a crise econômica de 2008, e as dificuldades atuais do pensamento crítico de produzir ideias e ações novas e eficazes. O manifesto distingue rapidez ou alta velocidade de “aceleração”. De acordo com os seus termos, o que deve ser acelerado é o propósito de modernidade, de emancipação e de democratização com desenvolvimento tecnológico. Um

econômico, traduzidas pelas “grandes obras”, também cognominadas de “obras de infraestrutura”, tais como hidrelétricas, rodovias, portos, aeroportos, linhas de transmissão de energia e congêneres. Estas políticas de crescimento têm sido apontadas como solução para a “pobreza extrema”, produzindo uma territorialização consoante o potencial de uso mercantil dos recursos naturais combinado com ações que objetivam flexibilizar os limites das unidades de conservação ou fragilizar os direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais e, paradoxalmente, manter o “combate ao desmatamento”. Essa possibilidade de mercantilização, que passa a abranger até mesmo a denominada “floresta em pé”, torna-se um fator de destaque nos novos significados que a noção de “proteger” assume. Alguns analistas classificam estas medidas como “protecionistas” ou de defesa comercial necessária, delineando uma ação dirigida para os recursos naturais considerados estratégicos, em face das ofensivas mercantis de outros países. É neste sentido que são implementadas em função de uma perspectiva radicalizante denominada “desenvolvimentista” e adjetivada ora como de “esquerda”, ora como de “direita”.

As instâncias político-administrativas incorporam, assim, o próprio termo “território” para designar não apenas aparatos burocráticos, mas também programas, planos e projetos. “Territórios da Cidadania”, “Secretaria de Ordenamento Territorial”, “Cadastro Territorial”, “Grupo de Inteligência Territorial Estratégica” (Gite-Embrapa) e quejandos tornam-se termos e expressões usuais no léxico desses aparatos burocráticos, juntamente com noções de “etnomapeamento”, com indistigável inspiração primordialista, e de “zoneamento ecológico”, com fundamento em biologismos e geografismos extremados. Os sentidos práticos de território transcendem, contudo, ao significado estrito de políticas fundiárias, ambientais, extrativistas vegetais ou minerais. Eles se apoiam em um conjunto de medidas “protecionistas”, ora voltadas para o solo, ora para os recursos florestais, e ora para o subsolo, também chamadas de “medidas táticas de defesa

dos argumentos mais controversos desta “teoria da aceleração”, que se presta a profundos questionamentos, pode ser sintetizado por uma interpretação positiva e absoluta da “globalização”, e pelo entendimento decorrente de que as formas políticas que valorizam a “pequena escala”, o “local”, a imediatez, a espontaneidade e o temporário são incapazes de obter mudanças sistêmicas necessárias ao desenvolvimento”. (Idées. *Libération*, 18 e 19 out. 2014:24; 25).

comercial”. Os agentes do aparato político-burocrático argumentam que, com as sucessivas crises econômicas, a questão ambiental passou a ser ligada diretamente à do “desenvolvimento sustentável”, tornando-se um ponto da agenda oficial, e não apenas de grandes empresas transnacionais e de agências multilaterais. Consideram que, para tanto, se fazem imprescindíveis as seguintes ações: delimitar e defender os “recursos naturais estratégicos” (uma consigna antiga e de forte cunho nacionalista), reformar os códigos florestal, mineral, penal, de processo civil, de ciência e tecnologia, eleitoral e comercial, e disciplinar a aquisição de terras, inclusive por estrangeiros. Em virtude disto é que vem se constando a tramitação simultânea de propostas no Legislativo de alterações de quase todos os códigos que regem as relações produtivas e comerciais, que regulam contratos e formas de acesso aos recursos naturais. Derivam destas alterações as recentes medidas em torno das redefinições jurídicas de “família”, de “terceirização”, de “trabalhadores migrantes” e de “ocupações econômicas” (extrativistas e pescadores) em oposição às lutas por afirmação identitária. Verifica-se, nesse contexto, uma retomada de medidas de defesa da “natureza” articuladas com os denominados “interesses nacionais”, num momento em que as exportações para os países europeus e para os Estados Unidos mostram-se declinantes, e que as chamadas relações “Sul-Sul” se avolumam, seja no âmbito do Mercosul ou dos chamados Brics. Este “protecionismo da natureza” implica primeiramente a identificação dos “recursos naturais estratégicos” e sua subordinação à implantação de grandes “obras de infraestrutura” e à expansão dos produtos para o mercado de *commodities*, consideradas essenciais ao “desenvolvimento sustentável” – conceito que passa a ser reinterpretado como coadunado com “interesses nacionais” e articulado de maneira disciplinada, com circuitos específicos de comercialização, sem passar necessariamente por entidades multilaterais, como a ação de determinados fundos internacionais de investimentos e conglomerados transnacionais.

Uma primeira indagação que se coloca é se estaríamos diante do fim dos acordos comerciais³ firmados no âmbito de agências multilaterais como a OMC, ou

3 Chade (2011:B7) sublinha que “Desde 1990, mais de 400 acordos comerciais foram fechados entre regiões e países. Só o México e o Chile chegaram a fechar tratados com mais de 30 países diferentes. No começo dos anos 90, países como o Brasil

mesmo se esta agência estaria perdendo seu poder de arbitrar. Nesse contexto, é possível começar a interpretar “nacional” como enfraquecimento do “multilateral” ou, se tanto, como bilateral, isto é, novas modalidades de contratos comerciais passam a regular políticas específicas de nação para nação. Um indicador para se refletir sobre este eventual enfraquecimento concerne ao pronunciamento do então dirigente da OMC, Pascal Lamy, feito logo após a oitava Conferência Ministerial da OMC, realizada entre 15 e 17 de dezembro de 2011, em Genebra, em que ele assinala uma tendência das políticas econômicas de diferentes países de erigirem obstáculos à livre circulação de mercadorias, reeditando medidas protecionistas de suas indústrias em uma quadra de desemprego e estagnação, que afeta notadamente a União Europeia e os Estados Unidos (Chade, 2011:B7).

A proposta do Brasil na Rio + 20, anunciada em 15 de fevereiro de 2012 pelo seu negociador-chefe, André Aranha Corrêa do Lago, asseverava que aquela seria uma conferência da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre “desenvolvimento sustentável” para repensar este desenvolvimento e determinar o objetivo comum dos países para as próximas décadas. Trata-se de uma posição que visava fortalecer a ONU e mais diretamente o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), contrária, portanto, à criação de um agência ambiental mundial, como propunham os países europeus “encabeçados pela França”.⁴ Cotejando-se esta posição com aquela de Pascal Lamy, é possível verificar que se está diante de diferentes tipos de agências multilaterais, cujas atribuições encontram-se agora sob o efeito do senso prático de estratégias particularizantes, que objetivam fortalecer umas agências, enfraquecendo outras e vice-versa.

e a Índia abriram unilateralmente seus mercados, convencidos de que precisavam importar para modernizar suas indústrias. A Rodada de Doha, lançada em 2001, para formatar o novo mundo comercial, foi definitivamente engavetada neste final de semana”.

- 4 Segundo o negociador-chefe do Brasil: “Quando se tem uma conferência das Nações Unidas, todos os países do mundo têm que concordar em qual vai ser a agenda. Não é uma decisão nem das Nações Unidas, nem do país anfitrião. É uma decisão de todos. Neste caso, a decisão foi de que a Rio+20 deveria se concentrar em dois temas: a economia verde no contexto do desenvolvimento sustentável e da erradicação da pobreza e a governança internacional do desenvolvimento sustentável, ou seja, de que maneira vamos estruturar o debate internacional em torno dessa questão” (Chiaretti, 2012:A13).

Os acordos regulados pela OMC funcionariam sob o signo da “proteção”, penalizando medidas protecionistas, enquanto a ONU, mediante seus programas, facultaria aos seus membros a possibilidade de escolha sem excluir estratégias inspiradas no “protecionismo”. A eleição do diplomata brasileiro Roberto Carvalho de Azevedo como diretor-geral da OMC, em oposição ao candidato apoiado pelos Estados Unidos e pela União Europeia, substituindo Pascal Lamy, desde 9 de setembro de 2013, evidencia, em certa medida, a perda da importância política e da capacidade de “orientação comercial” dessa agência mediante acordos bilaterais firmados entre as grandes potências mencionadas.

Constata-se que as variações nos significados de território estão se tornando explicitamente tributárias destas posições diferenciadas, desde pelo menos meados de 2011, e seus efeitos, agora explicitados no âmbito da OMC, se fazem sentir, em especial, em regiões com elevada incidência de recursos naturais considerados “estratégicos” e passíveis de comercialização, não obstante localizados em terras tradicionalmente ocupadas, como é o caso da Amazônia.

Pode-se dizer que os significados de território remetem, em primeiro lugar, a um “biologismo” extremado, que caracteriza o ambientalismo empresarial dos grandes fundos de investimentos, seja como o Forest Footprint Disclosure⁵ (FFD), selecionando e monitorando “regiões” de terras aráveis e de solos apropriados às grandes plantações voltadas para a produção de *commodities*, seja como o Cool Earth, elegendo as florestas, o patrimônio genético e a biodiversidade como ativos ambientais, por meio de uma combinação entre propriedade privada de grandes empresas (laboratórios de biotecnologia, indústrias farmacêuticas e de cosméticos, indústrias químicas) e recursos abertos às “comunidades locais”,⁶

5 O projeto do FFD foi iniciado em 2008 com suporte da Global Canopy Foundation. Antes de os fundos de investimentos definirem onde irão aplicar seus recursos, eles querem informações sobre o grau de exposição das grandes empresas com respeito a pelo menos cinco tipos de *commodities*: soja, óleo de palma, madeira, artigos derivados da pecuária e biocombustíveis, tanto no processo produtivo quanto na cadeia de “suprimentos”. Setenta dos maiores fundos de investimento, que administram juntos cerca de US\$ 7 trilhões, contam com um “guia” que monitora os maiores conglomerados transnacionais, conhecido como FFD. Os índices de desmatamentos de tais projetos tornam-se passíveis de serem estimados e *inibidos* (ver Forest Footprint Disclosure, 2011).

6 O Cool Earth consiste num fundo de investimentos que articula a ação de bancos

classificadas usualmente como “guardiãs da natureza” ou “guardiãs da floresta”. Apoiam-se também nas autorizações de pesquisa e licenças de exploração dos denominados “minerais estratégicos”, estabelecendo uma tensão constante entre os detentores dos direitos de exploração do subsolo e os chamados “superficiários”. Os sentidos práticos se baseiam, enfim, numa noção de crescimento econômico, mais voltada para a expansão das *commodities* e uma “reestruturação formal” do mercado de terras e seu potencial de “regionalização” ou agilização de títulos, dirimindo conflitos fundiários localizados e dispondo às transações de compra e venda apenas imóveis regularizados. Certamente que as inovações

com a sensibilização de pequenos investidores com consciência ambiental aguda, em países europeus e nos Estados Unidos. Mais de 20 mil pessoas fizeram doações a este fundo durante a primeira semana de campanha do seu site, em junho de 2007, que promete comprar e proteger florestas na Amazônia. Esta iniciativa conta com o apoio de várias personalidades e entidades ambientais britânicas. O projeto propõe que os doadores, ou pequenos investidores, patrocinem a conservação da floresta ou de meio acre de terra (equivalente a dois mil metros quadrados de mata) com apenas 3,5 libras. Por meio deste dispositivo de aplicação financeira forma-se um público difuso de ambientalistas de todos os matizes, que se tornam virtuais proprietários da floresta, dispondo suas libras para fortalecer fundos de investimentos que controlam ativos florestais significativos. Trata-se de recursos a fundo perdido, transferidos a grandes conglomerados e fundos, que administram recursos monetários que seriam idealmente aplicados em comunidades tradicionais e teriam seu retorno efetivo com créditos de carbono respectivos. *Esta fórmula parece estar aproximando os adversários de ontem e constituindo as bases de um “ambientalismo empresarial” sofisticado, que mobiliza pequenos ambientalistas e grandes bancos e conglomerados, diminuindo ao mesmo tempo a distância entre ONGs ambientalistas e grandes empresas.* O banqueiro britânico John Eliasch, vinculado ao Cool Earth, afirma ter adquirido, em fins de 2006, as terras da Gethal Madeireira nos municípios de Manicoré e Itacoatiara, estado do Amazonas, cujo total de hectares ainda não é conhecido. As estimativas giram, entretanto, em torno de 160 mil hectares. O propósito da empresa adquirente é manter as comunidades locais zelando pelos recursos florestais. Em outras palavras: os bens imóveis adquiridos são privados, mas não são mantidos como recursos absolutamente fechados. A empresa adquirente “concede” às comunidades locais, que tradicionalmente ocupam aquelas terras, nelas morando habitualmente, cultivando e extraindo produtos florestais, que nelas permaneçam e aí mantenham suas práticas de uso comum dos recursos naturais. O propósito maior seriam os créditos de carbono. (Almeida, 2009: 27-29; grifo nosso.)

tecnológicas fazem parte destas políticas, como costuma acontecer com as plantações de cana-de-açúcar, que, além do etanol e do açúcar, estão voltadas agora para fabricar óleos para as indústrias química, petroquímica, de cosméticos, de alimentos e de biopolímeros. Tais inovações implicam a ampliação das áreas de cultivo e de exploração, mas o que rege, de maneira efetiva, a expansão seriam as flutuações dos preços de mercado das *commodities* como açúcar, soja, óleos vegetais, de palma e de palmiste, madeira, celulose, carne *in natura*, milho e bio-combustíveis, bem como produtos minero-metalúrgicos.

Mesmo reconhecendo os acirrados debates e as dubiedades em torno das decisões relativas a estes critérios, que objetivam estabelecer novas “fronteiras”, pode-se afirmar que, ao propiciar condições de expansão⁷ à produção de *commodities*, estariam forçando a flexibilização dos direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais, redefinindo os direitos dos “trabalhadores migrantes” (Sprandel, 2007) e estigmatizando identidades étnicas. Os novos limites estabelecidos abalam e desautorizam determinadas normas jurídicas, buscando reclassificá-las como “inconstitucionais” – como no caso do Decreto nº 4.887, de novembro de 2003, relativo à titulação das terras das comunidades quilombolas –, bem como fragmentam as territorialidades específicas (terras indígenas, terras de quilombos, babaçuais livres, faxinais, fundos de pasto, áreas de comunidades ribeirinhas), ou seja, as terras tradicionalmente ocupadas e controladas de modo efetivo pelas suas respectivas comunidades ou pelas formas organizativas que lhes correspondem (associações, cooperativas, sindicatos, articulações e movimentos). Debilitam, além disso, os fatores identitários, propiciando condições para a atomização dos agentes sociais. Em decorrência disso, fragilizam as identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais, suas condições de representação e os próprios atos de delegação, tal como sucede com a Coordenação Indígena da Amazônia Brasileira (Coiab), a Articulação dos Povos e Organizações

7 Há que se discutir a tão alardeada “capacidade produtiva” destes empreendimentos. Cabe registrar, a propósito, que à expansão do mercado de *commodities* agrícolas e minero-metalúrgicas corresponde uma precariedade nas relações de trabalho. Consoante entidades especializadas, como a Organização Mundial Contra a Tortura (OMCT) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT), e agências oficiais, como o Ministério do Trabalho e a Organização Internacional do Trabalho (OIT), há milhares de registros de pessoas sob condição análoga ao trabalho escravo atualmente no Brasil.

Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), a Articulação Puxirão dos Faxinalenses (APF), a Central de Fundos de Pasto, o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), o Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara (Mabe) e a própria Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq). Em outras palavras, desorganizam quaisquer iniciativas que objetivam consolidar os limites das terras tradicionalmente ocupadas e o reconhecimento das modalidades de uso comum dos recursos naturais, coextensivas a diferentes tipos de território, inclusive aqueles alusivos a pescadores artesanais e comunidades ribeirinhas, definidos usualmente como “territórios aquáticos”.

Para uma síntese destas múltiplas transformações em curso, que sucedem ao malogro das políticas neoliberais, pode-se recorrer inicialmente à análise mais abrangente de Bensaid relativa à reestruturação de circuitos de mercados com o soerguimento de barreiras à livre circulação de mercadorias e a um processo geral de “redefinição territorial”, em termos de critérios econômicos e étnicos, explicitada nos seguintes termos:

A nova fase de acumulação do capital globalizado, na verdade, implica uma *reorganização dos espaços e territórios, um deslocamento de fronteiras e a construção de novas muralhas de segurança* (contra os palestinos ou na fronteira mexicana), mais do que sua abolição em benefício de um mercado único “sem fronteiras”. (Bensaid, 2008:14; grifo nosso)

A Amazônia consiste num *locus* privilegiado para se observar empiricamente tais transformações, e foi exatamente a principal região eleita pelos pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social para proceder às técnicas de observação direta, buscando descrever etnograficamente situações concretas caracterizadas por tentativas de “redefinição de território”. Essa busca de uma “nova descrição” é coetânea do ritual de passagem mencionado, e registra diretamente seus efeitos em toda a Amazônia. Aí não se veem muralhas e nem foram erguidos “guetos”, mas se sente, com todo vigor, a força das pressões de políticas que articulam a ação governamental, objetivando uma “organização hierarquizada dos territórios”. Esta ação tem sido rápida, com objetivos de curtíssimo prazo, que exigem prontos resultados (hidrelétricas, gasodutos, minerodutos, hidrovias,

rodovias, portos, aeroportos, linhas de transmissão de energia e os denominados “polos navais”), cujos efeitos referem-se: 1) à privatização de terras públicas com acalorados debates jurídicos, fragilizando direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais; 2) à redução de áreas protegidas e de territórios indígenas e quilombolas, evidenciando uma intensificação de conflitos sociais com registro de atos de violência (despejos forçados, situações de trabalho escravo, assassinatos de lideranças); e 3) à elevação dos índices de desmatamento (Almeida e Sprandel, 2014). A própria delimitação da área correspondente à Amazônia Legal está colocada em questão por inúmeros anteprojetos de lei que pretendem excluir da região amazônica parte do Maranhão, do Tocantins ou do Mato Grosso.⁸ De igual modo, encontram-se sujeitas a “redivisões” político-administrativas unidades da federação que a integram, como o Pará e o Maranhão, e assiste-se à instituição de “novas regiões”, para fins de planejamento, como o Matopiba,⁹ que compreende partes do Maranhão, do Tocantins, do Piauí e da Bahia.

O ritmo célere da ação governamental, articulado com os interesses privados, que promovem a expansão das *commodities*, baliza a emergência de novas

8 Um dos anteprojetos é de autoria do deputado federal Oswaldo Reis (PMDB-TO), que alega que o Tocantins não teria área suficiente para produzir porque está enquadrado na Amazônia Legal. O outro é do falecido senador Jonas Pinheiro (DEM), e já foi aprovado em algumas comissões do Senado. Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o Mato Grosso tem quase metade do território em área de bioma da Amazônia, o que é contestado pela Federação da Agricultura e Pecuária do Estado de Mato Grosso (Famato).

9 O Decreto nº 8.447, de 6 de maio de 2015, dispõe sobre o “Plano de Desenvolvimento Agropecuário do Matopiba e a criação de seu Comitê Gestor”. Este dispositivo, cuja caracterização encontra-se a cargo do Grupo de Inteligência Territorial Estratégica da Embrapa, institui uma *nova região*, para fins de planejamento e de implementação de políticas públicas, que transcende a 4 unidades da federação e compreende 73 milhões de hectares, assim distribuídos: 23,9 milhões de hectares do estado do Maranhão, abrangendo 135 municípios; 27,7 milhões de hectares do estado do Tocantins, abrangendo 139 municípios; 13,2 milhões de hectares do estado da Bahia, envolvendo 30 municípios, e 8,2 milhões de hectares do estado do Piauí, compreendendo 33 municípios. Pretendendo-se uma ação modernizadora, de “ampliação e fortalecimento da classe média no setor rural” (Brasil, 2015, n.p.), este instrumento político de planejamento não faz qualquer menção aos povos indígenas, comunidades quilombolas, de pescadores e de quebradeiras de coco babaçu, cujos territórios se localizam em sua área de atuação.

“regiões” e “territorialidades”, dispendo a Amazônia, o planalto meridional e o cerrado às pressões políticas da bancada ruralista. Elas se manifestam por meio da reestruturação de um mercado de terras relativamente aquecido, privilegiando pelo menos três ordens de iniciativas. A primeira delas está atrelada a medidas do Poder Executivo; a segunda ocorre no âmbito dos debates no Legislativo, que delimitam as normas e as leis; e a terceira encontra-se referida a dispositivos jurídicos e administrativos, que judicializam a política. A seguir expõem-se algumas dessas iniciativas.

A privatização das terras públicas sob o eufemismo de “regularização fundiária”

O processo de privatização das terras públicas compreende notadamente o Programa Terra Legal, instituído a partir da implementação da Lei nº 11.952, de julho de 2009, que visa titular 67 milhões de hectares na Amazônia. Esta medida regulariza a ocupação de terras da União, permitindo que sejam repassadas, sem licitação, áreas com até 1.500 hectares aos que detinham a posse destas áreas antes de 1º de dezembro de 2004.¹⁰

10 Entre junho de 2010 e maio de 2011, o Programa Terra Legal cadastrou 87.992 posses correspondentes a 10,3 milhões de hectares, conforme avaliação, realizada pelo Imazon, do segundo ano do mencionado programa, intitulada: “A regularização fundiária avançou na Amazônia? Os dois anos do Programa Terra Legal” (Brito e Barreto, 2011). Dez dias após ter sido sancionada a Lei nº 11.952, de 2009, foi objeto de Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI-4269), proposta pela Procuradoria Geral da República (PGR) e encaminhada ao STF. Para a PGR, a referida lei institui privilégios injustificáveis em favor de grileiros que, no passado, se apropriaram ilicitamente de vastas extensões de terras públicas. A procuradora, doutora Deborah Duprat, que encaminhou a proposta ao STF, chamou a atenção para os parágrafos 4º e 5º do artigo 15 da referida lei, por violação da igualdade e desvio do Poder Legislativo. Ela explica que os dispositivos determinam que, para as áreas regularizadas de até quatro módulos fiscais, o prazo de inalienabilidade fixado pelo legislador é de dez anos, enquanto, para as áreas que tenham entre quatro e quinze módulos fiscais, o prazo é de três anos “tem-se uma flagrante discriminação, que beneficia os que menos precisam, e ainda favorece a especulação imobiliária na Amazônia às custas do patrimônio público” (PGR questiona..., n. p.).

A redução de áreas protegidas ou unidades de conservação¹¹, conforme a Medida Provisória nº 558, editada em 18 de janeiro de 2012

Para implementar estes dispositivos e responder a demandas crescentes e de curto prazo, o aparato burocrático tem procurado agilizar, de modo articulado, os mecanismos de ação fundiária e aqueles da ação ambiental. A reformulação das bases do conhecimento técnico-administrativo tem sido colocada pelos dirigentes dos órgãos governamentais como condição fundamental para acelerar os licenciamentos. Uma das medidas derivadas, como a MP nº 558, reduz unidades de conservação, propiciando condições para a construção de hidrelétricas no rio Tapajós. Ela aparece conjugada com medidas de cadastro apoiadas em técnicas de georreferenciamento e na adoção de *softwares* para aprimorar o planejamento¹² e o avanço na qualidade dos estudos ambientais. Estariam criando, deste modo, condições para o deferimento dos pedidos de licença, ou seja, para que o cronograma das chamadas “obras de infraestrutura” previstas não seja alterado.

11 A Procuradoria Geral da República questionou, no dia 9 de fevereiro de 2012, a constitucionalidade da Medida Provisória nº 558, que reduz unidades de conservação na Amazônia e permite a construção de hidrelétricas na bacia do Tapajós. O MPF considera que as unidades de conservação são essenciais para a preservação do bioma amazônico. Argumenta também que quaisquer alterações devem ser realizadas a partir de discussões no Congresso Nacional, sem que seja preciso editar uma medida provisória (MP). Sublinhe-se que um dia após a edição da MP, a Eletronorte enviou ao Ibama minuta do Termo de Referência prevendo a construção da usina de São Luis do Tapajós. Cinco dias depois, em 24 de janeiro, o Ibama aprovou o plano de trabalho para diagnóstico ambiental da empresa. Verifica-se um tempo emergencial para licenciar a usina e proceder às demais medidas de implantação de grandes projetos.

12 Tem-se uma quadra em que a questão agrária passa a ser focalizada pelas agências ambientais em detrimento do Incra e do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), que parecem ter perdido a capacidade de formular iniciativas para fazer valer até mesmo as estatísticas cadastrais, que os órgãos fundiários oficiais elaboram desde 1972. Consulte-se a Portaria nº 98 do Ministério do Meio Ambiente (MMA), de 3 de abril de 2013, que institui o Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) com finalidade de *elaborar proposta para a regularização ambiental em territórios quilombolas* estabelecida na Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012, no que concerne ao Cadastro Ambiental Rural (CAR) e para a instituição do Plano Nacional de Gestão Territorial e Ambiental para esses territórios. Importa sublinhar que o CAR é autodeclaratório, e faz-se mister apreciar em que medida incorpora novas técnicas de georreferenciamento.

A redução de territórios de comunidades quilombolas e a titulação que produz minifundiarização

A redução de áreas a serem tituladas consoante reivindicação de comunidades quilombolas tem sido apresentada segundo o eufemismo da “regularização fundiária”, e apresenta como características principais:

- 1) a redução e a fragmentação de áreas reconhecidas pelo Incra, por meio de editais publicados no *Diário Oficial da União* (D.O.U.), em relação às áreas reivindicadas e confirmadas nos relatórios técnicos de identificação e delimitação (RTIDs). O exemplo mais alarmante concerne à Comunidade Quilombola de Linharinho (ES), que, em julho de 2015, teve seu território reduzido a quatro áreas descontínuas, totalizando 3.5007,4011 ha, sendo que a menor delas corresponde a 14,1259 ha. Estas áreas se acham envoltas por grandes plantações de eucalipto de empresas de papel e celulose (Incra, 2015a:97);
- 2) a redução de áreas propostas para titulação em relação às áreas reivindicadas. O exemplo mais conhecido diz respeito às comunidades quilombolas de Alcântara (MA). Em 27 de maio de 2015, o secretário da Secretaria Extraordinária de Igualdade Racial do Maranhão (Seir-MA), em reunião na prefeitura de Alcântara, informou que a proposta atual do governo irá titular 42 mil hectares e deslocar as comunidades quilombolas localizadas no litoral, na chamada “área de segurança” (Governo e prefeitura..., 2015). O Mabe, que expressa o ponto de vista das comunidades quilombolas, enviou carta ao governador e às demais autoridades, solicitando explicações, porquanto a área reivindicada corresponde a 85 mil hectares, e foi confirmada pelo RTID como superior a 78 mil hectares;
- 3) o procedimento atual de reconhecimento, por meio de “portarias”, “editais” e “resoluções” publicados no D.O.U., além de apresentar um ritmo lento, quando acionado, tem se cingido a pequenas áreas densamente ocupadas, tal como sucede com os seguintes territórios quilombolas: o do Cangume (SP) (Incra, 2015b:121), com 47 famílias e 854,983 ha; o do Pontal da Barra (SE),¹³ com 325,6935 háa; e o de Nossa Senhora das Graças (Óbidos, PA) (Incra, 2015d:128), com 48 famílias e 576,6 ha; e

13 Cf. portaria do Incra (2015c:62) em que há menção explícita à Convenção nº169 da OIT.

- 4) além de apresentarem uma quantidade declinante na última década, os decretos que declaram de interesse social para fins de desapropriação os imóveis rurais abrangidos por territórios quilombolas têm incidido notadamente sobre pequenas áreas:¹⁴ Território Quilombola (TQ) do Charco, no Município de São Vicente Férrer (MA), com 1.345,27 ha; TQ de Bacabal, em Salvaterra (PA), com 515,56 ha; TQ Cabral, em Paraty (RJ), com 512,84 ha; TQ Família Thomaz, em Treze de Maio (SC), com 30,86 ha; TQ Alto Alegre e Adjacência-Base, em Horizonte e Pacajus (CE), com 498,31 ha; TQ Santa Rosa dos Pretos, em Itapecuru Mirim (MA), com 7.316,51 ha; TQ Santana III (áreas 1 e 2), em Salgueiro e Cabrobó (PE), com 2.080,32 ha; TQ Tijuaçu, em Senhor do Bonfim, Filadélfia e Antonio Gonçalves (BA), com 8.529,24 ha; TQ Velame, em Vitória da Conquista (BA), com 1.874,17 ha; e TQ Invernada Paiol de Telha, Reserva do Iguaçu (PR), com 1.460,43 ha.

O resultado desta ação, denominada de “regularização de territórios quilombolas”, em que se registra uma grande diferença entre área reivindicada e área titulada ou notificada e reconhecida em edital e resolução, bem como uma relação negativa entre esta área titulada e o número de famílias, parece apontar para uma constante, qual seja: uma modalidade de minifundiarização, com áreas de moradia e cultivo por unidades familiares inferiores à fração mínima de parcelamento. Mesmo nos casos em que se informa que a “proposta de acordo sobre a extensão da área foi submetida à apreciação da comunidade” esta decisão pode ser projetada e repensada criticamente, sobretudo porque as associações quilombolas percebem que o ritmo das titulações é declinante, e que as condições de possibilidade para uma titulação condizente com suas reivindicações mostram-se mais remotas em face da ofensiva conservadora dos chamados “ruralistas”. A possibilidade de inviabilização econômica em curto prazo e o fato de grandes empreendimentos encontrarem-se nos limites, como lindeiros, autorizam indagações sobre um futuro próximo deveras trágico, com a conversão destas pequenas áreas em “viveiros de mão de obra”.

14 Em 22 de junho de 2015, após um longo período sem quaisquer titulações, foram publicados dez decretos declarando de interesse social para fins de desapropriação imóveis rurais abrangidos por dez territórios quilombolas (*Diário Oficial da União*, 2015:10-21).

Ressalvas redundantes no reconhecimento de direitos territoriais de comunidades quilombolas

Além destes efeitos, importa sublinhar que, em todos estes dez decretos, se constata a mesma ressalva ou uma ressalva semelhante àquela concernente a um decreto de quatro anos passados, de 29 de setembro de 2011, referido ao Território de Quilombos Brejo dos Crioulos (MG). Este é o exemplo mais completo dos primeiros condicionantes, estabelecidos pela política de inspiração “protecionista” em decreto relativo a comunidades quilombolas assinado pela presidente da República, ressaltando explicitamente a extração mineral, e fixando uma correspondência entre direitos territoriais e direitos de “superficiários”. O decreto declara de interesse social para fins de desapropriação os imóveis rurais abrangidos pelo TQ Brejo dos Crioulos situado nos Municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia (MG), e seu artigo 4 ressalta o seguinte:

Este Decreto não interfere nas atividades de exploração e produção de petróleo e gás natural em blocos já citados, bem como nas atividades minerárias nas fases de pesquisa, extração e beneficiamento mineral, assegurando-se à comunidade quilombola: I – a preservação de seus valores históricos e culturais; II – os direitos previstos em lei ao superficiário; e III – a salubridade, segurança e integridade física em face da atividade minerária, nos termos da lei. (Brasil, 2011, n.p.)

Os direitos territoriais da comunidade quilombola limitam-se ao solo e são transformados em “direitos de superficiários”, menosprezando-se os direitos étnicos e excluindo-se, de maneira redundante, o potencial hidráulico, como se verá adiante.

Nos decretos de 22 de junho de 2015, relativos a Charco, Bacabal, Cabral, família Thomaz, Alto Alegre e Adjacência-Base, Santana III, Tijuaçu e Velame, registra-se que as ressalvas são acrescidas da menção explícita às chamadas “obras de infraestrutura” em seu artigo 4 ou, no caso de Santa Rosa, no seu Artigo 5, nos seguintes termos: “A declaração de interesse social a que se refere este Decreto não incide sobre áreas utilizadas para a operação de linhas de transmissão, de dutos ou sobre a infraestrutura viária integrante do Sistema Nacional de Viação – SNV” (*Diário Oficial da União*, 2015:10).

O discurso “protecionista”, mesmo que de maneira redundante, tem que afirmar os atos de Estado no dispositivo dos próprios atos de Estado. Assim, o

decreto referido a Invernada Paiol de Telha apresenta um redundante “Parágrafo único” em adendo ao já redundante artigo 4, a saber:

Parágrafo único. Sem prejuízo do disposto no caput, a declaração de interesse social não impedirá: I – a exploração dos potenciais hidráulicos dos rios Lajeado das Torres e Capão Grande, a serem autorizados pela Agência Nacional de Energia Elétrica – ANEEL ou Ministério das Minas e Energia e licenciados pelo órgão ambiental competente; e II – a passagem da linha de transmissão Areia-Segredo, em 52KV, com a respectiva atividade de operação e manutenção e das instalações de transmissão existentes na área. (*Ibid.*:19)

Os riscos da militarização dos procedimentos de pesquisa com fins de licenciamento

Outro instrumento “protecionista”, que deve ser analisado de maneira mais aprofundada, e que aparece explicitamente mencionado no Decreto nº 7.957, de 12 de março de 2013, como “proteção”, refere-se à “regulamentação da atuação das Forças Armadas na proteção ambiental” (Brasil, 2013, n.p.). Tal medida contém o risco de militarização das práticas que convergem para o licenciamento ambiental, ao preconizar que fica instituída a Companhia de Operações Ambientais da Força Nacional de Segurança Pública, com os seguintes objetivos: artigo 9 – “prestar auxílio à realização de levantamentos e laudos técnicos sobre impactos ambientais negativos” (*ibid.*); e artigo 10 – “As atividades de inteligência de que trata este Decreto serão exercidas sob a coordenação do órgão central do Sistema Brasileiro de Inteligência, nos termos da Lei nº 9.883, de 7 de dezembro de 1999” (*ibid.*), a qual institui o Sistema Brasileiro de Inteligência e cria a Agência Brasileira de Inteligência (Abin). Os riscos derivados de tal decisão devem ser examinados acuradamente. Para tanto, várias indagações se impõem: quais os efeitos sociais e diretos da militarização de procedimentos de levantamento de dados e informações *in loco*? Haveria o risco de constrangimento de práticas científicas e de relações de pesquisa e de entrevista no trabalho de campo? Do prisma da racionalidade econômica dos planejadores oficiais, o primado da segurança e a escolta militar dos cientistas que produzirão os laudos técnicos – sejam biólogos, antropólogos, ecólogos, engenheiros florestais, agrônomos, sociólogos,

geógrafos etc. – propiciarão um encurtamento do tempo na produção dos laudos necessários ao licenciamento? Corre-se o risco de privilegiar uma vertente autoritária nas relações de poder com povos e comunidades tradicionais no momento da consulta a essas comunidades e na construção do “consentimento”, legalmente imprescindíveis, conforme dispõe a Convenção nº 169 da OIT, ratificada pelo Brasil em 2002? No pano de fundo da imaginação burocrática, estaria uma visão de que a recusa das comunidades em coonestar imediatamente os planos dos megaprojetos consistiria em um obstáculo ao progresso, que teria de ser de pronto removido? A superação do “atraso” nos licenciamentos reforçaria a noção de que se está diante de “comunidades primitivas”, que se opõem ao progresso e ao desenvolvimento tecnológico e, portanto, deveriam ser disciplinadas.

Para tal imaginação burocrática inspirada nos princípios neoliberais, a “proteção” não partiria do Estado, mas de interesses privados que se acham em uma relação complexa de exterioridade perante o governo, encontrando nele tão somente os meios de viabilizá-los. A ação sobre as comunidades, conforme assinala Bourdieu (1998), acarreta uma destruição metódica dos coletivos, privilegiando a individualização. De igual modo, nas políticas de inspiração neoliberal, a submissão de “populações”, na interpretação de Foucault (1979), se dá pelo incentivo à individualização. De modo diferente nas políticas “protecionistas”, o controle ocorre subordinando as comunidades ao chamado “projeto social”, que é apresentado como de interesse de “toda a sociedade”, inibindo a ação específica do coletivo, isto é, desestruturando os laços solidários em torno do direito de contraditar, legalmente assegurado às comunidades. Verifica-se uma dubiedade do termo “controle”, que consiste em um mecanismo de aplicação do poder que tanto pode destruir quanto subordinar o outro. Em virtude disso, Foucault, faz um convite à reflexão sobre a distinção entre “controle” e “disciplina”. Pode-se afirmar, assim, que a “disciplina” estaria para a “proteção” tal como o “controle” está para as medidas “protecionistas”?

Incorporação de novas extensões de terras aos circuitos mercantis

As tentativas de incorporação de novas extensões de terras aos circuitos mercantis, além da privatização de terras públicas e das reduções de áreas protegidas, ocorreram mediante as alterações propostas pelos interesses “ruralistas”

para a reforma do Código Florestal,¹⁵ liberando terras dentro dos próprios imóveis rurais, ao reduzir a extensão da proteção às nascentes e das áreas de reserva legal; e ocorrem também por meio de anteprojetos para a redução da faixa de fronteira¹⁶ e pela ação das empresas mineradoras para a reforma do Código de Mineração.¹⁷

15 No que tange ao Código Florestal, os debates mostraram-se acirrados desde 2009 com o Projeto de Lei nº 5.367, de autoria do deputado Valdir Colatto (PMDB-SC), então coordenador da Frente Parlamentar de Agricultura, que visava transformar o Código Florestal em Código Ambiental, mais coadunado com os interesses imediatos dos agronegócios. Cientistas políticos têm sublinhado que se está diante de uma nova configuração da coalizão de interesses dos agronegócios. As agroestratégias ressaltam uma “imprevista aproximação” entre os interesses dos agronegócios e as forças políticas que sempre se perfilaram à “esquerda”, defendendo a reforma agrária ampla e irrestrita: “Do mundo agrário, por sua vez, são claros os novos sinais de mudanças a que o processo político não poderá ser diferente. Desde as discussões sobre a reforma do Código Florestal, tendo como referência a questão nacional, testemunha-se uma imprevista aproximação entre os agronegócios e setores da esquerda, no caso representada por um parlamentar do PCdoB, Aldo Rebelo, que se tem traduzido em apoio de certos círculos do capitalismo agrário brasileiro à sua reeleição” (Vianna, 2010:A2).

16 Em 2006, o senador Sérgio Zambiasi (PTB-RS) apresentou a PEC 49, reduzindo a faixa de fronteira de 150 km para 50km. No final de 2007, a Comissão de Constituição e Justiça do Senado aprovou a redução da faixa de fronteira entre Rio Grande do Sul e Mato Grosso do Sul. Os principais interessados seriam empresas transnacionais de celulose, que operam no Rio Grande do Sul, próximo à fronteira com a Argentina e o Uruguai. Existe ainda uma disposição firmada na PEC que permite a estrangeiros a compra de terras na Amazônia. A Advocacia Geral da União (AGU), no decorrer de 2011, emitiu parecer definindo as condições para a aquisição de terras por estrangeiros. Complementa a proposta do senador Zambiasi a PEC 235/2008, do deputado Mendes Ribeiro Filho (PMDB-RS). Elder Ogliari sintetiza a posição do Ministério da Defesa a respeito dessas PECs: “A área de Defesa admite flexibilizar a lei sobre a faixa de fronteira, mas entende que os 150 km devem ser mantidos. A tese foi transmitida pelo coronel Gustavo de Souza Abreu, representante da Secretaria Executiva de Política Estratégica e Assuntos Internacionais do Ministério da Defesa, no seminário sobre Mudanças na Extensão das Faixas de Fronteira, ontem, em Porto Alegre.” (OGLIARI, 2008:A10).

17 Há inúmeras propostas ao novo Código de Mineração que tramitam no Congresso Nacional. Elas convergem para flexibilizar os direitos de terras indígenas, de quilombos e dos demais povos e comunidades tradicionais permitindo o intrusamento de seus territórios por empresas mineradoras e reduzindo seus direitos àquele dos

No caso do Código Florestal, as associações e sindicatos patronais rurais elegeram a “questão ambiental” como tema para suas mobilizações em 2010-2011. Ao fazê-lo, passaram a considerar os fatores ambientais como obstáculo à ampliação da capacidade produtiva dos imóveis rurais e às transações de compra e venda de terras, dispondo-os no mesmo plano de entraves em que classificam os direitos étnicos, os laços de parentesco nos casos das terras de herança sem formal de partilha e as práticas costumeiras de uso comum dos recursos naturais. De maneira concomitante, numa estratégia de ambientalização, passaram retoricamente a incorporar a luta contra o “desmatamento ilegal”, aparando arestas com as organizações ambientalistas no que tange à conservação das florestas.¹⁸ Reduzir a reserva legal¹⁹ dos imóveis rurais e lutar contra a inalienabilidade das terras tradicionalmente ocupadas (terras indígenas, terras de comunidades quilombolas, de comunidades de fundos de pasto, de comunidades de faxinais, de quebradeiras de coco babaçu, de ribeirinhos e de trabalhadores extrativistas), consideradas pelos economistas formalistas um freio à capacidade produtiva, são ações que consistem em bandeiras de luta dos chamados “ruralistas”, pretenso dinamizadores dos denominados “agronegócios”.

“superficiários”. Antes mesmo de sua aprovação, já temos ressalvas destes direitos perpetradas pelo Poder Executivo ao sancionar decreto, como aquele datado de 29 de setembro de 2011, que titula a terra da comunidade quilombola de Brejo dos Crioulos, em Minas Gerais.

- 18 No Congresso Nacional, não há quem afirme ser favorável ao desmatamento. Não há quem o defenda. Prevalece uma retórica de aparente consenso. As dissensões e suas implicações diretas aparecem, todavia, de maneira transparente nos alinhamentos diferentes em torno das proposições de “desmatamento zero”, de um lado, e aquelas, defendidas pela bancada ruralista, que preconizam punição somente para o chamado “desmatamento ilegal”, o que não é aceito do ponto de vista de organizações ambientalistas, cujos partidários defendem não apenas o “desmatamento zero”, mas também um “esforço de guerra” na urgência do reflorestamento. Segundo este ponto de vista, não há possibilidade de “desmatamento legal”.
- 19 A reserva legal, tal como disposto no Código Florestal, consiste numa área preservada que deve ocupar 80% de cada imóvel rural no bioma amazônico, 35% no cerrado e 20% no restante do país. Os interesses “ruralistas” pressionam a redução destas áreas, bem como sobre as áreas de preservação permanente dos imóveis rurais, no intuito de dispô-las à produção, ou seja, aos circuitos de mercado.

A flexibilização dos direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais

A flexibilização dos direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais tem ocorrido mediante: procrastinação da titulação definitiva de terras de quilombos; condicionantes antepostos à titulação de terras de comunidades quilombolas;²⁰ ausência de medidas quanto ao desintrusamento de terras indígenas; e redução de terra indígena. Paralelamente, há as tentativas de reformulação da sistemática que leva à homologação das terras indígenas, por meio da PEC 215 e de reestruturação da ação da Fundação Nacional do Índio (Funai).

Na situação da comunidade quilombola de Brejo dos Crioulos, cabe sublinhar que os condicionantes explicitados no texto do Decreto de 29 de setembro de 2011 convertem os direitos das comunidades remanescentes de quilombos em direitos de “superficiários”, do mesmo modo que restringem seu território ao solo, juridicamente separado do subsolo, o qual estaria disponível à exploração de empresas petrolíferas, de gás e de mineração.

O resultado mais perceptível deste conjunto de iniciativas diz respeito ao aumento das extensões de terras passíveis de transações de compra e venda, ou a disponibilização de terras públicas aos grandes empreendimentos, removendo os obstáculos jurídico-formais que impediam sua livre comercialização. No caso específico da Amazônia tem-se, ademais, uma nova distribuição espacial e social da riqueza industrial, extrativa mineral e agrícola, que vem forçando os povos e as comunidades tradicionais a praticar a arte da resistência.²¹ Em outras palavras, a ação oficial objetiva ampliar o estoque de terras comercializáveis e reestruturar o mercado de terras por meio da incorporação das terras “liberadas” seja pelas alterações no Código Florestal, seja na redefinição da faixa de fronteira, ou pelos condicionantes dispostos no texto de novos decretos de titulação de quilombos, ou, ainda, pela rápida titulação de terras públicas distribuídas no ritmo célere do

20 Os exemplos mais completos destes condicionantes referem-se, como já foi mencionado, ao Decreto de 29 de setembro de 2011, assinado pela presidenta da República, que declara de interesse social para fins de desapropriação os imóveis rurais abrangidos pelo Território de Quilombos Brejo dos Crioulos (MG), e aos 10 decretos assinados em 22 de junho de 2015.

21 Essa expressão foi inspirada em Scott (2009), que a utiliza historicamente, tendo como referência regiões asiáticas.

aquecimento do mercado de terras. Acrescente-se que o ritmo de titulação das terras de quilombos foi quase inteiramente paralisado a partir de 2008, descortinando uma quadra de incertezas que afeta profundamente a própria capacidade de mobilização da Conaq.

Os diferentes limites impingidos aos direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais podem ser assim resumidos: mineração em terras indígenas e quilombolas, extração petrolífera em áreas de pesca, e pesquisas sísmicas nos limites de terras indígenas e de quilombos; identidades coletivas ilegítimadas; golpes sucessivos contra a aplicação da Convenção nº 169; engessamento do Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007; Ação de Inconstitucionalidade do Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003; e glaciação do artigo 68 do ADCT. Complementarmente, podem-se mencionar a incapacidade governamental de titular as terras das comunidades quilombolas e de regularização fundiária das unidades de conservação, sobretudo das Reservas Extrativistas (Resex), e, ainda, as dificuldades operacionais de dirimir as denominadas “sobreposições”: seja de unidades de conservação e terras indígenas, seja de unidades de conservação e terras de quilombos, ou de áreas reservadas para uso militar e terras tradicionalmente ocupadas por comunidades quilombolas e ribeirinhas. O termo “sobreposição”, com todas as suas inconsistências, pretendendo hierarquizar áreas protegidas e pretextando “desintrusar” unidades de conservação integral, passa a compor o léxico da ação governamental, e tem resultado em ameaças de deslocamento compulsório a comunidades quilombolas, que ocupam e têm morada habitual nessas terras há mais de século, como no caso do Quilombo do Tambor em face do Parque Nacional do Jaú, no estado do Amazonas.

O discurso burocrático dos órgãos governamentais e das agências ambientalistas incorpora também o termo “recategorização” de unidades de conservação, chamando a atenção para as novas distinções espaciais, a partir das aludidas “sobreposições” e suas implicações. Está em pauta uma classificação mais rígida de espaços geográficos eleitos oficialmente para garantir a implementação da política ambiental, quando confrontada com povos e comunidades tradicionais. Os efeitos destas medidas correlatas à reestruturação do mercado de terras ainda estão por serem estimados, mas pode-se adiantar que os processos de consolidação das territorialidades específicas estão sendo afetados de maneira dramática, sobretudo no que se refere às titulações das terras tradicionalmente ocupadas. Por outro lado, as decisões dos agentes sociais referidos a essas terras

concernem à emergência de novas formas organizativas,²² mais autônomas e abrangentes, que se apoiam em mobilizações coadunadas com realidades localizadas, que sublinham as limitações governamentais na aplicação das normas jurídicas e buscam instrumentos políticos capazes de neutralizar os riscos de uma tutela e de assegurar direitos territoriais que têm sido usurpados. Os referidos riscos são significativos, pois a tutela jurídica é caracterizada por uma ambiguidade que tanto pode expressar uma “proteção” exercida em relação a quem se considera mais frágil quanto uma submissão imposta pelos centros de poder oficiais, que passariam a ter o encargo político e jurídico de velar pelo “tutelado” ou de representá-lo. Aqui se constata tensões entre tutela e ação mediadora, que sempre reintroduzem a questão da representatividade e da delegação nas mobilizações políticas e nas mesas de negociação. Corre-se o risco de uma usurpação da delegação, reduzindo territórios sob o eufemismo de aumentar a “participação”. Verificam-se mobilizações políticas em face das chamadas “mesas de diálogo” ou mesas de negociação,²³ que passaram a decidir sobre o resultado dos processos de delimitação e de titulação das terras tradicionalmente ocupadas, e a orientar o que é passível de reconhecimento e de titulação.

Em resumo, pode-se afirmar que, nesse ritual de passagem ora focalizado, os povos e comunidades tradicionais encontram-se premidos entre a inocuidade das políticas de “proteção” – que não lograram êxito na regularização fundiária das Resexs, no desintrusamento das terras indígenas, na titulação das terras de

22 A emergência destas modalidades organizativas será objeto de um texto específico. Importa acrescentar, contudo, que o Conselho Nacional dos Seringueiros, em setembro de 2010, definiu em assembleia uma nova designação que inclui todos os extrativistas. Os povos indígenas se mobilizaram entre o final de 2011 e o início de 2012 para a criação de uma nova entidade de representação, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. A CONAQ realizou seu encontro nacional, em agosto de 2011, enfatizando a necessidade de uma transformação de “organização de militantes” para uma “entidade de massas”. Reforçar a representatividade e ampliá-la parece ser um ponto de aproximação entre movimentos sociais que correm o risco de ficarem tutelados aos efeitos políticos das medidas “protecionistas”.

23 Esta tensão concorreu para uma fragilização quase absoluta, no momento atual, da ação mediadora do Grupo de Trabalho Amazônico (GTA), que foi criado em 1991-1992, com apoio das agências multilaterais, com o propósito de representar a sociedade civil organizada da Amazônia, e que chegou a ter mais de seiscentas entidades filiadas.

quilombos, no pleno reconhecimento das demais terras tradicionalmente ocupadas (faxinais, fundos de pasto, babaçuais livres, castanhais, comunidades ribeirinhas), ou em dirimir os conflitos em situações classificadas como de “sobreposição” – e a ofensiva desencadeada pelas medidas de “protecionismo” sobre os “recursos naturais estratégicos”, notadamente na Amazônia e em regiões do semiárido, também chamadas de “desenvolvimentistas”, que seguem ao compasso dos interesses dos agronegócios²⁴ e das empresas mineradoras, reformulando dispositivos e alterando códigos, criminalizando as ações de resistência²⁵ e fragilizando, por meio de alterações sucessivas, os direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais.

24 Um dos exemplos mais acabados desta ofensiva “protecionista” ou “desenvolvimentista” concerne ao Decreto nº 8.447, de 6 de maio de 2015, que, como já foi dito, institui o Matopiba.

25 Registre-se aqui os assassinatos de líderes indígenas e quilombolas, sobretudo no Maranhão, na comunidade quilombola do Charco, e no Pará, na comunidade de Bom Jesus do Tororomba, em Marajó, e no Quilombo do Alto Acará, no decorrer de 2013 e 2014, e o aumento vertiginoso dos casos de prisão de lideranças indígenas, como em Brejo dos Crioulos (MG), e dos indígenas Tenharim, em Humaitá (AM) e Tupinambá, em Olivença (BA).

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de (org.). *Conflitos sociais no complexo Madeira*. Manaus: UEA, 2009.
- _____.; SPRANDEL, M. A. *O Congresso Nacional e o desmatamento na Amazônia*. Manaus: UEA, 2014.
- BENSAID, Daniel. *Os irredutíveis*. Teoremas da resistência para o tempo presente. São Paulo: Boitempo, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos*. Táticas para enfrentar a invasão neoliberal. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BRASIL. Presidência da República. Decreto nº 8.477, de 6 de maio de 2015. *Dispõe sobre o Plano de Desenvolvimento Agropecuário do Matopiba e a criação de seu Comitê Gestor*. Brasília: D.O.U., 2015. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Decreto/D8447.htm. Acesso em: 7 out. 2015.
- _____. _____. Decreto de 29 de novembro de 2011. *Declara de interesse social, para fins de desapropriação, os imóveis rurais abrangidos pelo Território de Quilombos Brejo dos Crioulos, situado nos Municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia, Estado de Minas Gerais, e dá outras providências*. Brasília: D.O.U., 2011. Disponível em: <http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/institucional/grupos-de-trabalho/quilombos-1/documentos/decreto-de-29-de-setembro-de-2011-brejo-dos-crioulos>. Acesso em 7 out. 2015.
- _____. _____. Decreto nº 7.957, de 12 de março de 2013. *Institui o Gabinete Permanente de Gestão Integrada para a Proteção do Meio Ambiente; regulamenta a atuação das Forças Armadas na proteção ambiental; altera o Decreto no 5.289, de 29 de novembro de 2004, e dá outras providências*. Brasília: D.O.U., 2013. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Decreto/D7957.htm. Acesso em: 7 out. 2015.
- BRITO, Brenda; BARRETO, Paulo. *A regularização fundiária avançou na Amazônia? Os dois anos do Programa Terra Legal*. Belém: Imazon, 2011.
- CHADE, Jamil. Conferência da OMC anuncia fim da era dos acordos. *O Estado de S. Paulo*, 19 dez. 2011, p. B7.
- CHIARETTI, D. Não se pode ter dois padrões de consumo, para país rico e pobre. *Valor*, 16 fev. 2012, p. A3.

- DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO, n. 117, seção 1, p. 10-21, 23 jun. 2015. Disponível em: <http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=23/06/2015&jornal=1&pagina=10&totalArquivos=168>. Acesso em: 7 out. 2015.
- FOREST FOOTPRINT DISCLOSURE. *Annual Review*, 2011.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GOVERNO E PREFEITURA de Alcântara articulam políticas estruturantes para quilombolas. 3 jun. 2015, s.n.t. Disponível em: <http://www.ma.gov.br/governo-e-prefeitura-de-alcantara-articulam-politicas-estruturantes-para-quilombolas/>. Acesso em 1º jul. 2015.
- INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (Incra). Superintendência Regional no Espírito Santo. Edital. *Diário Oficial da União*, n. 137, p. 97, 21 jul. 2015a.
- _____. Superintendência regional em São Paulo. Divisão de Ordenamento da Estrutura Fundiária. Edital de 9 de junho de 2015: reconhecimento do Território Quilombola do Cangume. *Diário Oficial da União*, n. 120, p. 121, 26 jun. 2015b. Disponível em: <http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/servlet/INPDFViewer?jornal=3&pagina=121&data=26/06/2015&captchafield=fristAccess>. Acesso em: 7 out. 2015.
- _____. Portaria nº 318, de 29 de junho de 2015. *Diário Oficial da União*, n. 123, p. 62, 1º jul. 2015c.
- _____. Superintendência Regional em Santarém (PA). Edital de notificação. *Diário Oficial da União*, n. 128, p. 128, 23 jul. 2015d.
- OGLIARI, E. Defesa é contra a redução da faixa de fronteira. *Agência Estado*, Porto Alegre, 22 jul. 2008, p. A10. Disponível em: <http://www.diariodecuiaba.com.br/detalhe.php?cod=322246>. Acesso em: 7 out. 2015.
- PGR QUESTIONA lei que trata da regularização fundiária na Amazônia. *Notícias STF*, 9 de julho de 2009, n. p. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=110756>. Acesso em 7 out. 2015.
- SCOTT, J. C. *The Art of Not Being Governed*. New Haven/Londres: Yale University Press, 2009.
- SIFFERT, N. et al. (org.). *Um olhar territorial para o desenvolvimento da Amazônia*. Rio de Janeiro: BNDES, 2014.
- SPRANDEL, Márcia A. (org.). *Direito dos trabalhadores migrantes*. Manaus: UEA, 2007.
- VIANNA, Luiz Werneck. O calendário e a coluna. *Valor*, 4 out. 2010, p. A2.

2. A JUDICIALIZAÇÃO DOS CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS: QUILOMBOLAS E RIBEIRINHOS EM NOVO AIRÃO/AMAZONAS

Emmanuel de Almeida Farias Júnior

O rio dos Pretos¹

No início do século XX, com o crescimento do mercado gomífero, chegaram ao Amazonas trabalhadores vindos de outras partes do Brasil para trabalhar na produção da borracha tanto no rio Negro quanto em outros rios do estado. Naquela altura, o mercado estava sendo aquecido pelo desenvolvimento industrial e, posteriormente, pela Segunda Guerra Mundial.

Nesse contexto, inserem-se as “famílias negras” do rio Jaú e Igarapé Paunini que, na primeira década do século XX, chegam ao rio Jaú. Segundo os depoimentos dos descendentes da empresa extrativista, sr. João Bezerra,² o sr. Jacyntho Luiz de Almeida foi um dos primeiros a se estabelecer no rio Jaú, trazendo posteriormente seu sobrinho, o sr. José Maria dos Santos.

* Gostaria de dedicar este texto à memória de dona Maria Benedita (dona Bibi), quilombola do Jaú, falecida em 2 de abril de 2015. A nossa última conversa foi em dezembro de 2012, e foi extraordinária: ela revelou a reza que utilizava para benzer e partear. Tivemos muitas conversas desde que nos conhecemos, em 2005, com ela sempre disposta a nos contar e ensinar sobre a sua vida, sobre a trajetória familiar, sobre a tragédia que foi o deslocamento compulsório de sua terra no rio Jaú e o começo difícil na periferia da cidade de Novo Airão. Faleceu e não viu resolvido o drama vivido pelo deslocamento. Faleceu sem conhecer a justiça que tanto almejava.

1 Esta seção é parte da dissertação de mestrado encontrada em Farias Júnior (2008).

2 Segundo a documentação administrativa das firmas da família Bezerra, à qual tive acesso, a primeira empresa extrativista foi fundada em 1907, chamada Bezerra & Irmão, e, após o distrato, foi firmado um novo “Contrato de sociedade mercantil”, em 1925. A nova sociedade chamou-se Bezerra, Irmão & Companhia.

A partir das narrativas orais dos agentes sociais atualmente referidos ao “quilombo do Tambor”, são delineadas as trajetórias de três famílias: a do sr. Jacyntho Luiz de Almeida e de dona Leopoldina (que não tiveram filhos biológicos, mas adotaram quatro crianças), a do sr. José Maria dos Santos e de dona Otilia, e a do sr. Isídio Caetano e de dona Severina.

De acordo com os herdeiros do sr. José Maria, ele não teria “entrado” sozinho no Paunini: o sr. Isídio Caetano teria trabalhado com ele. O sr. João Bezerra relata na entrevista que o sr. Isídio já estava em Airão,³ e atribui a exploração do Paunini ao sr. José Maria. Mas, segundo dona Evangelina (filha do sr. José Maria, conhecida como dona Vanja), o Paunini foi dividido ao meio, seu pai trabalhava de um lado, e o sr. Isídio, de outro.

Segundo dona Maria Benedita (filha do sr. Isídio Caetano, conhecida como dona Bibi), seu pai e o amigo dele teriam subido o rio Paunini antes de 1915. Ela tem como data de referência o início do século XX e o ano de 1907. Segundo ela, eles eram parceiros. Trabalharam muito e abriram um lugar no alto rio Jaú, em um afluente conhecido como rio Paunini e, posteriormente, como *rio dos Pretos*.

O rio Paunini era, segundo Maria Benedita, um lugar *bruto*, ou seja, uma área “inexplorada”, seu pai

trabalhou lá, o amigo dele para um lado, ele para outro, eles trabalhavam cada qual na sua colocação. Ele teve a família dele para lá, que foi esse pessoal dos Maria, e o papai e a família dele também, que é o pessoal dos Caetano, Isídio Caetano. (Benedita, 2008).

A consolidação do território referente ao rio dos Pretos ocorreu paralelamente ao crescimento da empresa extrativista. Esse território envolve tanto o rio dos Pretos, ou igarapé Paunini, quanto as áreas estabelecidas no rio Jaú, as quais abarcam as terras do sr. Jacyntho, da família do sr. Isídio, e da localidade conhecida como Tambor.

Apesar do controle exercido pela empresa extrativista, os agentes sociais referentes ao rio dos Pretos mantinham-se autônomos em relação ao sistema de

3 Localizado no baixo rio Negro, atualmente conhecido como Airão Velho.

aviamento⁴ praticado pelo *patrão*. Durante o período de desagregação da empresa seringalista, os ditos “pretos” passaram a se estabelecer como “patrões”. As atividades agrícolas, extrativistas, e sua comercialização eram praticadas à revelia da firma Bezerra:

[...] eles que eram os mandões de lá... No tempo do Bezerra, era só eles mesmo que entravam [no rio Jaú], só quem entrava que era de fora lá, era meu pai, nós era de lá mesmo, mas outros não entravam não, agora o meu pai entrava, pois nós tinha nosso igarapé lá, o Paunini, a gente ia para lá trabalhar, quando trazia borracha para baixar para Manaus... eles não tinham nada a ver com nós, nós trabalhamos todo o tempo livre. (Santos, J. J., 2008)⁵

O termo “preto” é usado em um primeiro momento por seringalistas e seus descendentes, e por outros agentes que transitavam pelo rio Jaú, para indicar a presença negra no rio e no igarapé Paunini. A partir da mobilização étnica dos “remanescentes de quilombo” houve uma politização do termo “preto”, como também do nome “rio dos Pretos”.

“Rio dos Pretos” designava, portanto, a dominialidade de uma região referida às famílias dos senhores José Maria e Isídio Caetano. Embora usada de forma estigmatizante, o termo “preto” acabou por configurar etnicamente um território autônomo dos mandos da empresa extrativista. O rio Paunini era o rio dos Pretos, como explica o sr. Jacinto,

Rio dos Pretos, porque lá só morava mais era preto, né, aí chamavam rio dos Pretos... O regatão que passava, esse aí é o rio dos Pretos. Porque rio dos Pretos? Naquele tempo, querendo dizer rio dos Pretos, para ele

4 Sistema de controle da força de trabalho do chamado “freguês” ou “aviado” pelo “patrão”. Geralmente, o “patrão” avia mercadorias e gêneros manufaturados em troca da produção extrativista. Esse sistema se caracterizou pela exploração da força de trabalho, submetendo os “fregueses” a condições análogas ao trabalho escravo. Para maiores detalhes, ver Menezes (2012).

5 Para efeito de apresentação das transcrições de entrevistas, optei por manter alguns a linguagem falada, tal como o agente social se expressa verbalmente.

estava desclassificando, desclassificando a gente que era preto, para não chamar moreno, que era uma coisa... chamava preto, não é que nem hoje em dia, porque, antigamente, era uma desclassificação chamar rio dos Pretos, hoje em dia não, hoje em dia é uma classificação. (2008).⁶

A partir da década de 1980, os territórios referidos ao rio dos Pretos e do Tambor foram intrusados por políticas governamentais que criaram unidades de conservação de proteção integral. Visando a permanência na terra, os chamados “pretos” passaram a se organizar politicamente na Associação dos Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor, fundada em junho de 2005.

Unidades de Conservação de Proteção Integral *versus* quilombolas. Os conflitos socioambientais nos tribunais

O Parque Nacional do Jaú foi criado pelo Decreto nº. 85.200, de 24 de setembro de 1980, com área de 2.272.000 ha, visando proteger a natureza de qualquer “interferência” antrópica. Tais fundamentos estão inscritos em ideologias que imaginam meios naturais intocados pela mão humana; medidas assim acabam por coisificar “tipos ideais”, tendo-se em vista que podemos compreender a natureza como uma construção social.

Tem-se que os grupos que viviam na área foram ignorados. Tal política governamental intrusou terras tradicionalmente ocupadas por quilombolas e ribeirinhos, ocasionando uma série de conflitos socioambientais. A consequência mais drástica foi o descolamento compulsório de centenas de pessoas para as periferias das cidades próximas, como Novo Airão, Barcelos e Manaus.

Boaventura de Sousa Santos (2008:A3) tem chamado a atenção para o contexto “latino-americano”, referente à “tribunalização” desses conflitos sociais, aos quais denomina “judicialização da política”. Segundo o autor, os tribunais são

6 Explicando os Jacintos: O sr. Jacyntho era tio do sr. José Maria dos Santos, que deu ao seu nono filho o nome de Jacinto José dos Santos. Tem ainda o sr. Jacinto Araújo, esposo de dona Albertina, que era filha de dona Severina e neta do sr. Isídio Caetano.

acionados na medida em que o “sistema político em sentido estrito (congresso e governo) não quer ou não pode resolver”.

Almeida (2007:34) destaca os processos que culminam na judicialização dos conflitos socioambientais. Segundo ele, “os esquemas explicativos da intensificação dos conflitos e tensões sociais no campo apontam para duas ordens de argumentos que explicam aspectos contraditórios de estratégias governamentais e empresariais”.

Tais interesses, segundo Almeida, formam uma coalizão de interesses com lobistas, políticos conservadores, banqueiros e grandes empresários “que objetiva limitar os direitos territoriais reconhecidos a povos e comunidades tradicionais [...]. As formas de ação dos integrantes dessa coalizão têm levado inclusive a certa judicialização dos conflitos” (:35).⁷ Segundo o autor, estamos diante de uma “campanha de desterritorialização” (:35).

Soma-se a essa campanha o avanço das políticas preservacionistas que visam à implantação de “Unidades de Conservação de Proteção Integral”. Tais políticas têm sido resgatadas como metas de governos, o que tem ganhado grande destaque na mídia nacional e internacional. Além disso, têm sido divulgadas amplamente como bandeiras de luta de ONGs de cunho preservacionista.

Contudo, a política governamental de criação de unidades de conservação tem-se revelado uma estratégia de estoque de terras para investimentos minerais, madeireiros, hidrelétricos, entre outros. Vide o caso da Floresta Nacional de Saracá-Taquera,⁸ em Oriximiná-PA, criada para garantir o direito mineral da Mineração Rio do Norte, sob as lavras de bauxita, intrusando diversos territórios quilombolas (Farias Júnior, 2006).

7 Podemos, contudo, atualizar as informações sobre a ADI nº 3239, cujo julgamento começou no dia 18 de abril de 2012. O relator, o ministro Cezar Peluso, após uma leitura equivocada da questão quilombola, atrelada à definição ultrapassada de quilombo, aquela da Consulta do Conselho Ultramarino de 1740, atrelada a elementos sociológicos primordialistas, como o aludido “isolamento geográfico”; decide pela procedência da ação para declarar a inconstitucionalidade do Decreto nº 4887/2003. O julgamento foi adiado, pois a ministra Rosa Weber pediu vista dos autos.

8 Vale observar que, no rio Trombetas, no estado do Pará, no final das décadas de 1970 e de 1980, foram criadas duas unidades de conservação para que se garantisse a utilização da área pela Mineração Rio do Norte – a Reserva Biológica do Rio Trombetas e a Floresta Nacional de Saracá-Taquera. Nesta última, hoje, atuam projetos de concessão florestal.

As implantações de unidades de conservação sobre os territórios referidos às denominadas “comunidades negras rurais” têm gerado uma série de “situações sociais” (Gluckman, 1987:238) de conflito. Para mencionar brevemente, podemos citar a criação da Reserva Biológica do Rio Trombetas, no Pará; a Reserva Biológica do Guaporé, em Rondônia; e o Parque Nacional do Jaú, no Amazonas. Todos esses casos têm gerado conflitos devido à intrusão de “terras tradicionalmente ocupadas”.

Em todos esses casos houve situações de deslocamentos compulsórios. No entanto, a partir da Constituição Federal de 1988 (CF/88), houve um reposicionamento da fala. Com o reconhecimento legal dessas situações sociais designadas juridicamente como “comunidades remanescentes de quilombo”, mudaram-se as posições na arena política e nas mesas de negociação. A politização da identidade e de critérios étnicos conquistou interlocução política.

A dinâmica social do conflito

Com a instalação da base de fiscalização na foz do rio Jaú, em 1985, e com a presença dos agentes do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), posteriormente Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), intensificaram-se as fiscalizações. Da mesma forma, estabeleceram uma série de restrições/proibições quanto ao uso dos recursos naturais, como a caça, a pesca, a agricultura, a coleta e o extrativismo vegetal.

As dificuldades impostas por essa “nova” realidade ocasionaram o deslocamento compulsório de várias famílias quilombolas e ribeirinhas para a periferia da cidade de Novo Airão-AM.

De acordo com o “Plano de Manejo do Parque Nacional do Jaú” (Ibama; FVA, 1998), a proposta de criação da unidade de conservação (UC) que resultou no Parque Nacional do Jaú estava apoiada em estudos que analisavam a “distribuição geográfica de organismos segundo a Teoria dos Refúgios [...] influenciando o IBDF [...] que resolveu considerar as áreas dos refúgios já indicadas como prioritárias na seleção de áreas para a conservação” (*Idem*:4). Assim foi indicada a criação da unidade de conservação que abrange da nascente à foz do rio Jaú.

As formas de coesão social existentes dentro do rio Jaú precisaram ser reelaboradas. Houve aquelas que foram elididas, como o festejo de São Pedro. “Fazia

dentro do Jaú um grande festejo de São Pedro, aonde vinham pessoas de várias partes, o festejo acabou por causa do Ibama, que não deixou mais o pessoal entrar” (Reis, 2006).

Até a segunda década do século XX, o rio Jaú era controlado pela família Bezerra, cuja relação de propriedades dentro do rio constava de barracões, seringais e castanhais. Com o enfraquecimento da empresa extrativista e do controle por ela exercido, passaram a percorrer o rio os agentes denominados em grande parte da Amazônia como “regatões”. Eles, por sua vez, assumiram o controle do comércio e também estabeleceram relações de patronagem não permanentes, que poderiam ser renovadas ou não, a cada safra e/ou colheita.

De acordo com os depoimentos das famílias entrevistadas, esse era o único meio de acesso a produtos industrializados ou mesmo farmacêuticos: obtê-los em troca da produção extrativa ou agrícola. Além das relações estritamente comerciais, os agentes sociais também integravam as redes de relações sociais por meio do parentesco e do compadrio.

Após a instalação da base de fiscalização, os “regatões” passaram a ser impedidos de entrar no rio Jaú: “Nós vivíamos no Jaú, trabalhávamos nisso: era borracha, sorva, seringa, balata e, depois que chegou o Ibama, aliás, primeiramente o IBDF, modificou tudo, tiraram os ‘regatões’ todos de lá. Então, isso dificultou a vida” (Araújo, 2006).

Este evento constitui uma possibilidade de reflexão sobre a judicialização dos “conflitos socioambientais” – restrições de modos de vida e deslocamentos compulsórios. No caso específico, não lidamos com um evento único e homogêneo. Não se trata de um fractal. Os processos de deslocamentos compulsórios são de ordens, tamanhos, tempos e atos distintos do Estado.

“Refugiados” na periferia de Novo Airão

Eu saí de lá por causa do Ibama, que não deixou eu fazer nada, não deixou eu fazer nada. Eu sei que foi uma lei pra lá, que a pessoa não trabalhasse na roça, num trabalhava mais em cipó, num trabalhava mais em seringa, num trabalhasse em nada, e nem mariscava que desse para vender, só para comer, porque se não, acontecia lá não sei o quê, não sei o quê, acabou-se a vida. (Benedita, 2008)

De acordo com as observações e as entrevistas realizadas, percebi que os deslocamentos não ocorreram de uma única forma e vez, nem no mesmo período. A partir de 1985 – o ano em que, de fato, se implantou o Parque Nacional do Jaú –, as famílias passaram a ser forçadas a se deslocarem para Novo Airão. Repensando os dados do trabalho das pesquisas de campo, penso hoje não haver um padrão ou a padronização dos atos do Estado.

Tem-se a norma – decretos, planos de manejos, portarias e instruções normativas, que seguem padrões legais burocráticos e autoritários. A aplicação da norma, no caso do Jaú, teve variações, de acordo com o administrador. Contudo, os atos de violência, seja física ou psicológica, são sempre lembrados: “eu saí forçado de lá, porque era muito difícil, ameaçavam a gente, tinha um funcionário, que chamam Brito, ele prometeu até me atirar, até de me dá um tiro” (Santos, V., 2008).

Tais práticas encontram-se legitimadas pelos referidos planos de manejo, normas, instruções normativas, decretos, leis e portarias. Têm-se um leque de dispositivos que visa à gestão de unidades de conservação: “O paradigma da preservação ambiental, ao estabelecer comportamento padrão que deve ser seguido, torna as condutas que dele se afastam [...] sujeitas à normalização” (O’Dwyer, 2006:69), fato que resulta em deslocamento compulsório.

Durante estes processos de deslocamento compulsório, foi largamente utilizado pelo gestor um léxico próprio e local para designar os agentes sociais atingidos, tal como “migração” e “emigração”. Segundo Almeida (1996), essas designações envolvem executores específicos, utilizando termos eufemísticos.

Os dados apresentados por Pinheiro e Macedo (2004:52) destacam a “emigração”, ou seja, “movimento de pessoas para fora dos rios”, referente aos “ex-moradores” dos rios Jaú e Unini, nos períodos de 1992-1998 e 1998-2001. Segundo os autores da pesquisa, os destinos principais eram Novo Airão, Manaus e Barcelos.

A etnografia realizada no município de Novo Airão compreende os trabalhos de campo na sede municipal de 2005 a 2008, e na Comunidade Quilombola do Tambor, em 2007.⁹ A partir de técnicas de observação direta e entrevistas, notei

9 A partir do convite feito pelo Incri à coordenação do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, fui indicado por esta coordenação para colaborar com a realização do

um processo continuado de deslocamentos compulsórios dos agentes sociais designados “moradores” do Parque Nacional do Jaú. A categoria “morador”, quando aplicada indistintamente, acaba por despolitizar a reivindicação quilombola.

Com relação a tal problema, a designação “ex-morador” envolve parte da comunidade do Tambor. Compreende aquelas famílias que foram deslocadas e que se encontram residindo na periferia da cidade de Novo Airão. Atualmente, autodefinem-se tanto como “ex-moradores” quanto como “remanescentes de quilombo”, e encontram-se organizados na Associação dos Remanescentes de Quilombo de Novo Airão e, igualmente, na Comissão dos Ex-Moradores do Parque Nacional do Jaú.¹⁰

“Ex-morador” torna-se uma autodefinição daqueles agentes sociais deslocados em decorrência da implantação de tal política ambiental, mas verifiquei, a partir de observações diretas, que esta designação pode ser interpretada como se constituindo, segundo Almeida (2006), em uma “unidade de mobilização”.

Tal processo de deslocamento compulsório é diretamente oposto ao que se designa como “emigração”, ou mesmo “migração”. Nas situações conflito como as que observei após a implantação do Parque Nacional do Jaú, têm-se registrado todo tipo de violência, incluindo a violência simbólica decorrente da hierarquização imposta por aparelhos específicos de Estado no campo do referido conflito socioambiental.

Observei, a partir de depoimentos e histórias de vida, diversas estratégias. Posso mencionar o “cercamento”, o rígido disciplinamento do espaço e o controle: “Trazia assim sorva, castanha, eles botavam tudinho para fora, para ver o que tinha embaixo, no porão, eles não arrumavam, só faziam esculhambar” (BERNARDO, 2008).

Com isso, limitava-se a possibilidade de comercialização dos produtos agrícolas e extrativistas, ao mesmo tempo em que dificultava-se o acesso ao dinheiro e

relatório técnico de delimitação e identificação elaborado apresentado pelo Incra (SR-15), e o mapa recebeu o título de “Quilombo do Tambor”. O relatório foi coordenado pelo antropólogo João Siqueira, funcionário do Incra. Contudo, foram os agentes sociais que definiram o título do mapa, além de indicarem as áreas consideradas pertencentes a ele.

10 Estes agentes sociais encontram-se articulados também no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Novo Airão e na Colônia de Pescadores Z-34.

a outros bens de consumo, tais como roupas, calçados e outros produtos industrializados. Além disso, o cercamento impôs um relativo isolamento às famílias, em decorrência da inviabilização do transporte, que era realizado pelo *regatão*.

As agências estatais (IBDF/Ibama) operam por meio de aparelhos de poder com competências oficiais específicas para a gestão das UCs. Aproximo-me, assim, das análises feitas por Almeida sobre os “atingidos” por grandes projetos de desenvolvimento (financiados por agências internacionais como o Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento – Bird/Banco Mundial) como “refugiados do desenvolvimento”. Segundo o autor, tem-se um

[...] conjunto de realidades factuais em que pessoas, grupos domésticos, segmentos sociais e/ou etnias são obrigadas a deixar suas moradias habituais, seus lugares históricos de ocupação imemorial ou datada, mediante constrangimentos, inclusive físicos, sem qualquer opção de se contrapor e reverter os efeitos de tal decisão, ditada por interesses circunstancialmente mais poderosos. (ALMEIDA, 1996:30)

Os “remanescentes de quilombo”, ao serem compulsoriamente deslocados de suas “terras tradicionalmente ocupadas” para Novo Airão, perderam aparentemente suas bases físicas. De forma brusca, tiveram que reelaborar seus modos de vida, assim como a sua relação com a terra. Na cidade, passaram a trabalhar, sobretudo, para terceiros ou arrendando áreas de terra para o desenvolvimento de atividades agrícolas, sobre as chamadas roças.

Ao chegarem à cidade, as famílias se dispersaram por zonas periféricas, áreas ainda sem saneamento básico ou arruamento. De acordo com dona Maria Benedita, a maior parte das famílias referidas ao Tambor e ao rio dos Pretos passou a habitar uma área conhecida como Murici, que hoje é um bairro com o mesmo nome.

Notei que a vinda para a cidade não significa a ruptura com o desenvolvimento de atividades agrícolas, extrativistas e pesqueiras. Tais atividades estão combinadas com essa “nova” realidade, e tenta-se conciliá-las. No entanto, os produtos dessas atividades agroextrativistas constituem a complementação na renda familiar.

A relação dos “remanescentes de quilombo” com o Parque Nacional do Jaú, nesse sentido, é remetida à “origem”, que é construída objetivamente em torno da chegada ao rio Paunini. Trata-se, de acordo com Bourdieu (2005:112), da procura de critérios objetivos, de emblemas. São as narrativas históricas da chegada

ao Paunini (hoje rio dos Pretos), que, segundo os quilombolas, os legitimam diante do Estado e do “cercamento” de suas “áreas tradicionalmente ocupadas”.

Atualmente, a autodefinição como quilombola está referida tanto às famílias que residem na cidade quanto às famílias que residem na comunidade do Tambor, no rio Jaú. É oportuno observar que, até mesmo na cidade, as famílias quilombolas mantiveram seus sistemas tradicionais agrícolas, incluindo as práticas extrativistas, nos arredores do centro urbano.

O tribunal

No dia 5 de dezembro de 2007, a juíza federal Maria Lúcia Gomes de Souza, da 3ª Vara Cível do Amazonas, expediu a Sentença Judicial nº 471/2007, condenando em primeira instância os réus – a União e o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) – por danos extrapatrimoniais e patrimoniais causados às famílias de “moradores” e de “ex-moradores” do Parque Nacional do Jaú (Parna do Jaú), Novo Airão e Barcelos, no Amazonas.

Esta decisão foi embasada na Ação Civil Pública (ACP) nº 2004.320001762-9, de autoria do MPF, acionado pela Comissão dos Ex-Moradores do Parque Nacional do Jaú e pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Novo Airão (STRNA).

Segundo a supracitada sentença judicial, a Ação Civil Pública estava embasada nos artigos 129, inciso III, e 225 da Constituição Federal de 1988, e nas leis nº 7.347/85 e 9.985/2000. Segundo o autor, tal dispositivo jurídico contemplaria o pedido de indenização dos “moradores” e dos “ex-moradores” que saíram após a implementação do Parna do Jaú, em 1985, com a instalação de uma base de fiscalização na foz do rio Jaú.

A sentença judicial não encerrou a questão; ela abriu um debate, pois indica o “reassentamento” de ambos os casos (moradores e ex-moradores) para as famílias ou pessoas que assim optarem, em vez de receberem indenizações por danos patrimoniais. Tal decisão contraria o pleito quilombola,¹¹ que prevê o reconhecimento territorial. Os “quilombolas do Tambor” reivindicam formalmente a titulação legal do “território quilombola”, de acordo com o que garante o artigo 68 do ADCT da CF/88.

11 Reconhecidos pela Fundação Cultural Palmares (FCP) por meio da Portaria nº 11, de 6 de Julho de 2006.

A Superintendência Regional do Incra no Amazonas (Incra/SR 15)¹² realizou trabalho de campo, em setembro de 2007 na comunidade quilombola do Tambor, que resultou no relatório técnico de identificação e delimitação (RTID) entregue ao Ministério Público Federal em abril de 2008. Segundo o “Memorial Descritivo e Mapa Quilombo do Tambor”, a área reivindicada pelos quilombolas corresponde a 719.880, 6773 ha.

A reivindicação territorial quilombola não foi contemplada pela referida sentença judicial. Pelo contrário, os fatores étnicos foram elididos em favor de fatores psicológicos e econômicos. A sentença judicial não levou em consideração a legislação relativa aos “povos e comunidades tradicionais”, que atualizam o “sistema nacional de unidades de conservação”, tais como a Convenção nº 169 da OIT¹³ e o Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.

Considerações finais

Por fim, este texto consiste na análise de uma situação social de conflito a partir de processos sociais dinâmicos e heterogêneos. Os quilombolas não estão fixados à tragédia. As famílias superaram o desespero inicial: estão se organizando politicamente e buscando formas de interlocução com o Estado.

O Estado, inerte, não deu nenhum sinal de vida durante todo esse tempo. Ações paliativas estão em voga. Os quilombolas na cidade de Novo Airão, organizados tanto na associação quanto na comissão de ex-moradores, esperam o desfecho do processo de indenização na Justiça. Vale lembrar que o ICMBio foi condenado em primeira instância.

A respeito dos quilombolas da comunidade do Tambor, do rio Jaú, o RTID elaborado pelo Incra foi questionado pelo ICMBio, e se encontra na Câmara de Conciliação da Advocacia Geral da União. Segundo um técnico da agência ambiental, enquanto não se resolve a “pendenga” judicial, a única obrigação do órgão é

12 Cf. o processo nº. 54270.001270/2007-61, impetrado pela Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor na Superintendência Regional do Incra no Amazonas (Incra/SR 15), solicitando demarcação e titulação do território do Quilombo do Tambor.

13 Cf. Brasil, 2004.

“garantir o mínimo” para as famílias que tiveram seus territórios intrusados pelo Parque Nacional do Jaú, entre elas os quilombolas.

Para efeito de atualização da situação social ora analisada, estava em curso no decorrer do ano de 2014 na Câmara de Conciliação e Arbitragem da administração Federal (CCAF), como parte dos desdobramentos do Processo 00400.009941/2010-86, um plano de deslocamento da comunidade quilombola do Tambor de seu território, sob o argumento de que ela estava localizada no interior do Parque Nacional do Jaú, sendo que quando da criação do Parque, a comunidade já estava lá.

A FCP e a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) propuseram à CCAF a realização de uma consulta prévia que precedesse a homologação do termo de conciliação. É oportuno observar que se trata de um território quilombola com processo de titulação em andamento, tendo inclusive o RTID publicado. Dessa forma, a consulta à comunidade deveria ser realizada antes que os conciliadores chegassem a um acordo, e não depois da decisão tomada.

O processo de negociação na CCAF não envolveu os principais atingidos pela disputa, os quilombolas. Em todas as ocasiões, os quilombolas tiveram seus interesses mediados por instâncias do Governo Federal. Nunca foram ouvidos sobre a negociação, e agora terão que ser consultados sobre uma decisão tomada por agentes da burocracia. Apesar do conflito de interesses entre agências do Estado, a Convenção nº 169 da OIT legisla sobre a consulta prévia.

O Estado brasileiro, além de não cumprir o que está definido na Constituição Federal de 1988,¹⁴ que garante o reconhecimento territorial e cultural das comunidades quilombolas, viola os acordos internacionais, tal como a Convenção nº 169 da OIT.

Atualmente, a organização quilombola em Novo Airão engloba tanto a Associação dos Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor, referida aos quilombolas da comunidade do Tambor, rio Jaú, quanto a Associação dos Remanescentes de Quilombo de Novo Airão-Zona Urbana, referida às famílias da comunidade do Tambor e rio dos Pretos que foram, ao longo dos anos, deslocadas para a periferia de Novo Airão.

14 “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (artigo 68, ADCT/CF88).

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. “Refugiados do desenvolvimento”: os deslocamentos compulsórios de índios e camponeses e a ideologia da modernização. *Travessia*. v. 9, n. 25, p. 30–35, 1996.
- _____. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.
- _____. Uma campanha de desterritorialização. Direitos territoriais e étnicos: a bola da vez dos estrategistas dos agronegócios. *Proposta*, v. 31, n. 114, p. 33–36, out./dez. 2007.
- ARAÚJO, A. R. *Entrevista concedida a Emmanuel A. F. Júnior*. Novo Airão (AM), 20 out. 2006.
- BENEDITA, Maria. *Entrevista concedida a Emmanuel A. F. Júnior*. Novo Airão (AM), 27 fev. 2008.
- BERNARDO, M. *Entrevista concedida a Emmanuel A. F. Júnior*. Novo Airão (AM), 18 fev. 2008.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- BRASIL. Presidência da República. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. *Pro-mulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais*. Brasília: D.O.U., 2004.
- FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. *Do rio dos Pretos ao Quilombo do Tambor*. Manaus: UEA, 2013.
- _____. *A comunidade quilombola do Moura e o processo de territorialização na Amazônia*. 2006. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – DCis/Ufam, Manaus. 2006.
- _____. *Tambor urbano: deslocamento compulsório e a dinâmica social de construção da identidade quilombola*. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – PPGSCA/UFAM, Manaus. 2008.
- _____. et al. *Quilombolas do Tambor, Parque Nacional do Jaú, Novo Airão, Amazonas*. Manaus: Edua/FUA, 2007.
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: _____. *Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos*. São Paulo: Global, 1987. p. 227–344.

- INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS (IBAMA); FUNDAÇÃO VITÓRIA AMAZÔNICA (FVA). *Plano de manejo do Parque Nacional do Jaú*. Manaus: FVA/Ibama, 1998.
- MENEZES, E. S. . *Os piaçabeiros no médio rio negro: identidade étnica e conflitos territoriais*. 1. ed. Brasília: Paralelo 15, 2014, 268p.
- MENEZES, Elieyd. *Identidades coletivas e conflitos sociais: os piaçabeiros no médio rio negro*. Manaus, 2012 (no prelo).
- O'DWYER, Elaine Cantarino. Racismo, etnicidade e políticas de identidade no Brasil: os remanescentes de quilombo na fronteira amazônica. In: HERCULANO, Sele-
ne; PACHECO, Tânia. *Racismo Ambiental*. I Seminário Brasileiro contra o Racis-
mo Ambiental. Rio de Janeiro: Projeto Brasil Democrático e Sustentável/Fase,
2006. p. 53-72.
- PINHEIRO. M. R.; MACEDO, A. B. Dinâmica da população humana nos rio do Parque
Nacional do Jaú. In: BORGES, Sérgio Henrique *et al*. *Janelas para a biodiversi-
dade no Parque Nacional do Jaú: uma estratégia para o estudo da biodiversi-
dade na Amazônia*. Manaus: FVA, 2004.
- REIS, Adelino. *Entrevista concedida a Emmanuel A. Farias Júnior*. Novo Airão
(AM), 21 out. 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Bifurcação da justiça. *Folha de S. Paulo*, 10 jun.
2008. Opinião, p. A3.
- SANTOS, Jacinto José dos. *Entrevista concedida a Emmanuel A. Farias Júnior*.
Novo Airão (AM), 19 fev. 2008.
- SANTOS, Valdir. *Entrevista concedida a Emmanuel A. F. Júnior*. Novo Airão (AM),
27 fev. 2008.
- SIQUEIRA, J. *Relatório Antropológico da Comunidade do Tambor, Novo Airão, AM*.
Incrá-SR 15, 2008.

3. QUILOMBOS E MOCAMBOS: AS “TERRAS DE PRETO” DO MARANHÃO E A DIVERSIDADE DE TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS

Cynthia Carvalho Martins

Patrícia Portela Nunes

Davi Pereira Júnior

Apresentação

A opção por escrever sobre a situação do que se convencionou chamar quilombos requer a análise pormenorizada de situações sociais que possam alargar as possibilidades interpretativas referidas ao domínio da produção antropológica.

A atualização da categoria quilombo como categoria de autodefinição está vinculada à promulgação da Constituição Brasileira de 1988, notadamente ao artigo 68 do ADCT que determina: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras fica garantida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Sob certa perspectiva, este texto constitucional pode ser tomado como uma clivagem temporal que inaugura uma nova forma de relação do Estado brasileiro com as *comunidades quilombolas do presente*, fundamentada no reconhecimento da diversidade cultural e étnica. Deste modo, em situações de violação de direitos territoriais e étnicos, que implicam a desestruturação de modos de ser e de viver, a categoria quilombo passou a ser de autodesignação, articulada a uma politização dos conflitos que acompanhou essa construção.

A antropologia brasileira muito tem contribuído para se abandonar a “definição jurídica do período colonial e imperial”, conforme sustenta Almeida (1996:63). A crítica deste autor a essa definição de quilombo ressalta um conjunto de pré-noções que são acriticamente atualizadas quando se reforça a ideia colonial de quilombos como redutos de “negros fugidos”.

Eliane O'Dwyer (2002:14) ressalta, por sua vez, o aspecto presencial atualizado pelo texto constitucional em vigor, chamando a atenção para o fato de que, como categoria político-jurídica, “quilombo” ou “remanescente de quilombo”, são expressões usadas para conferir direitos territoriais àqueles “sujeitos históricos presumíveis” que existam no presente. Nesse sentido, os elementos historiográficos não se prestam como fio condutor para explicar o presente pelo passado, mas nos permitem “fazer o reconhecimento formal teórico e encontrar o lugar conceitual do passado no presente”.

A crítica à incorporação pelos antropólogos do “critério da continuidade histórica” é ainda reforçada por Oliveira Filho (1988:278) ao refletir sobre o trabalho do antropólogo em laudos periciais de comunidades indígenas: O processo histórico vivido nos permite mostrar como o grupo “refabricou constantemente sua unidade e diferença face a outros grupos com os quais esteve em interação”.

Entretanto, os processos de reconhecimento oficial como comunidade remanescente de quilombo incluem um conjunto de situações sociais referido a contextos distintos de acesso à terra tais como “terras de preto, terras de santo, terras de santíssima” (Almeida, 2008), “terra da pobreza” (Nunes, 2011), “terras de índio” (Andrade, 1999), que traduzem a singularidade tanto das relações, estabelecidas por determinadas coletividades com sua base territorial ou com o uso dos recursos ecológicos, quanto das interações estabelecidas, cotidianamente, com grupos sociais vizinhos que reforçam as identidades étnicas e as “fronteiras sociais”, conceituadas por Barth (2000). As novas relações firmadas por estes grupos que se autodefinem como quilombos com as instâncias de poder, competentes para fazer valer direitos assegurados por lei, podem ser pensadas como domínio de interação que reforça a identidade social destes grupos. E, nesse sentido, outros artigos constitucionais que ressaltam modos de ser e viver específicos corroboram estes processos de construção identitária, a exemplo do artigo 215 (Brasil, 1988, art. 215, §1º), direcionado à garantia das “manifestações culturais” dos grupos “participantes do processo civilizatório nacional”, nos quais são indicados os designados “afrodescendentes”; do artigo 216, que trata do “patrimônio cultural brasileiro”, determinando o tombamento de “todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (*ibid.*, art. 216, §5º); ou ainda da Convenção nº 169 da OIT, da qual o Brasil é signatário desde 2002, que reconhece critérios de autoidentificação como legítimos ao reconhecimento de povos e comunidades indígenas ou tribais, como expresso em seu

artigo 1º: “A autoidentificação como indígena ou tribal deverá ser considerada como um critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção” (OIT, 2011:15). Mais recentemente, outros dispositivos que versam sobre os designados “povos e comunidades tradicionais” parecem sugerir que políticas étnicas têm sustentado ações do Estado brasileiro, como o decreto n. 6040, que instituiu em julho de 2006 a Comissão de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais.

O reconhecimento da diversidade cultural e étnica por instâncias do poder político nos permite aproximar a luta por direitos dos povos autodesignados quilombolas daquelas lutas organizadas pelos autodefinidos *palenqueros*, *cimarrones*, *cumbes*, *saramaka*, *boni*, *djuka* e *garifunas*, inscrevendo-os num debate transnacional. Tais povos da Argentina, Colômbia, Guiana Francesa, Nicarágua, México e Honduras participaram, em novembro de 2013, de um Colóquio Internacional organizado pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão e pelo Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia. Formou-se um grupo de trabalho chamado “Direitos territoriais e legislações”, que tratou sobre as experiências dos diferentes países. Uma das questões que norteou o debate centrou-se na reivindicação por dispositivos legais específicos que atendam às especificidades étnicas.

De outra parte, as “territorialidades específicas” (Almeida, 2011) mencionadas – como as “terras de preto, terras de santo, terras de santíssima”, dentre outras – podem aparecer referidas a áreas de ocupação antiga, relacionadas a processos históricos de desagregação de grandes fazendas monocultoras de plantio de algodão e de cana-de-açúcar, predominantes no Maranhão nos séculos XVIII e XIX. Há ainda situações que se enquadrariam na concepção colonial de quilombos, que remetem à produção literária e histórica como local de negros fugidos, sendo que, em algumas situações, tais áreas são denominadas “tocas” ou “mocambos”. Dentre essas áreas, destaca-se Castelo, em Alcântara; São Benedito do Céu, em Viana; Encantado, em São Luís; Lagoa Amarela, fundado pelo líder da Balaiada Negro Cosme, hoje localizado no município de Chapadinha; e o quilombo Turiaçu, localizado no atual município de Turiaçu.

Torna-se imprescindível falar sobre conflitos sociais que desencadeiam a reivindicação étnica nas três situações que ora apresentaremos, cada uma delas resultando de ações de intervenção oficial e/ou de ações conjuntas que atendem a interesses privados com incentivo do Estado: a primeira se trata de uma intervenção

governamental que, tendo como objetivo inicial criar uma base de lançamento de foguetes em Alcântara, no estado do Maranhão, desapropriou uma extensa área de ocupação antiga; a segunda modalidade faz referência a situações de regularização fundiária centradas nas desapropriações e na criação dos chamados assentamentos – que inclui Monte Cristo (Penalva), Monte Alegre (São Luis Gonzaga), Projeto de Assentamento Riachuelo (Lima Campos) e Cajazal (Rosário); a terceira situação aparece como resultado da implantação de projetos públicos ou empreendimentos privados que têm resultado no intrusamento de áreas consideradas sagradas em Viana e Penalva, reivindicadas como “reservas quilombolas”, uma modalidade criada pelos membros de associações locais e movimentos sociais.

Projetos governamentais e deslocamentos compulsórios

O município de Alcântara (MA) se constitui em situação exemplar de implantação de projetos governamentais por ser um projeto que atingiu o modo de vida de 156 comunidades quilombolas. Entre 1986 e 1987, cerca de 400 famílias foram deslocadas compulsoriamente para sete chamadas “agrovilas”, construídas de acordo com o planejamento oficial. As famílias que viviam centenariamente nestas comunidades deslocadas foram submetidas a um conjunto de entraves estipulados pelos militares da Aeronáutica, então responsáveis pela efetivação dos deslocamentos, tais como: a distribuição de lotes de terras para cada família deslocada fixados em 16 ha (dimensão esta inferior à fração mínima de parcelamento, conforme o Estatuto da Terra), que restringe a área de plantio às designadas “glebas”; a interdição dos portos marítimos, uma vez que, antes situadas no litoral, estas comunidades foram deslocadas para o interior do município; o impedimento do livre acesso aos babaçuais e aos demais produtos de extração e coleta, tais como juçara, murici e guajuru, em razão da instituição das “glebas”, que legitima a apropriação privada dos recursos ecológicos, contrariando, assim, as regras de livre acesso até então vigentes; e a proibição expressa da construção de casas dentro das “agrovilas”, ou de qualquer outro tipo de edificação, impedindo os filhos que casam de constituir residência. O projeto do governo federal determinou a desapropriação de 65 mil ha do município de Alcântara sob a prerrogativa de atender a interesses públicos do Estado brasileiro, sendo 16 mil ha destinados às instalações físicas do chamado Centro de Lançamento de Alcântara (CLA).

Em oposição a tais ações, os agentes sociais atingidos pela implantação deste projeto, organizados em movimentos sociais, passaram a acionar antigas territorialidades, historicamente consolidadas, explicitando percepções próprias de direito que convergiram para a reivindicação coletiva como comunidade remanescente de quilombo. Em 2004, o Estado brasileiro reconheceu, por certificação concedida pela Fundação Cultural Palmares, do Ministério da Cultura (FCP/Minc), 85 mil hectares de terra deste município como pertencente às comunidades dos quilombos nos termos do artigo 68 do ADCT.

Até o presente, no entanto, esta área não foi regularizada pelo Incra, a despeito do fato de possuir as principais peças técnicas necessárias à titulação do território, posto que desde 2002 foi concluído o laudo antropológico de identificação de comunidades quilombolas por solicitação da Procuradoria Geral da República. Contrariando os direitos constitucionais oficialmente reconhecidos pela FCP/Minc, a área desapropriada passou a ser alugada para outros países, atraindo empresas privadas, em nítido descumprimento das orientações que justificaram a desapropriação de terras, isto é, sem priorizar os chamados “interesses públicos”.

Passados mais de 30 anos e com forte pressão de movimentos sociais como o Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara (Mabe), as consequências da implantação desse projeto continuam se agravando. Os agentes sociais ressaltam o aumento da prostituição, que inclui mulheres tanto do município quanto de outras localidades; situações de mudança para bairros da cidade de São Luís, notadamente para o bairro da Liberdade ou da Vila Embratel, ou deslocamentos de quilombolas para a periferia da própria cidade de Alcântara; e a falta de locais para pesca e agricultura.

Projetos governamentais que desapropriam para fins da reforma agrária áreas atualmente reivindicadas como de quilombos

Trata-se de situações de desapropriação de domínios territoriais que passaram a integrar os chamados projetos de assentamentos (PA) definidos seja pelo Incra, seja pelo Instituto de Colonização e Terras do Maranhão (Iterma), órgão responsável pelas terras públicas daquele estado. Nessas situações, o cadastramento de uma área quilombola como assentamento implica um conjunto de intervenções governamentais que não se coaduna com as demandas do grupo em uma

explícita descon sideração das reivindicações pelo reconhecimento direitos étnicos. Explícita ainda as contradições relativas à própria ação do Estado, que, com seus mecanismos, demarca limites territoriais que não correspondem à dinâmica territorial consoante as interações estabelecidas pelos agentes no cotidiano de suas ações.

No decorrer das pesquisas realizadas no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), identificamos as seguintes situações de territórios quilombolas localizados no Maranhão que foram desapropriados na modalidade PA, tais como o PA Monte Cristo (Penalva), o PA Monte Alegre (São Luís Gonzaga), o PA Riachuelo (Lima Campos), e o PA Cajazal (Rosário).

As pesquisas realizadas em Monte Cristo apontam que esse território é representado como composto por seis comunidades: São Brás, Oriente, Conduru, Monte Cristo, Ponta Grossa e Araçatuba. Entretanto, a área está com processo formalizado no Incra para ser reconhecida como imóvel rural e, consequentemente, instituída como assentamento. Tal processo não inclui a localidade de Araçatuba, pois esta é uma área de jurisdição da Marinha (Ayres, 2013). Presencia-se, nessa situação, que os mecanismos governamentais de definição do território descon sideram a representação que o grupo possui de sua territorialidade, que inclui o uso comum de recursos naturais, como os campos naturais que atualmente estão invadidos por búfalos e que foram privatizados por supostos proprietários das terras que investem na pecuária. Atualmente, os agentes sociais de Araçatuba pretendem solicitar o reconhecimento como quilombo.

Em Monte Alegre, a situação de conflito social com empresários e os chamados “grileiros”, no fim da década de 1970, foi de tal forma aguda que levou a um incêndio, considerado criminoso, de todas as casas do povoado de Monte Alegre. Estes atos criminosos foram atribuídos aos apontados como “capangas” de empresários que tinham como objetivo criar um empreendimento agropecuário na região, conhecido como “Fazenda Canema”. A destruição de todas as casas da comunidade de Monte Alegre caracteriza um conflito social extremado, e levou os agentes sociais a reivindicarem a desapropriação das terras pelo Incra, realizada em 1985. Entretanto, ao tomar como critério os limites físicos que delimitavam a área de um pretensão “imóvel rural” em detrimento das “territorialidades” historicamente constituídas, que são representativas daqueles que de fato fazem uso do território, os funcionários do Incra acabaram por impor uma área para o PA que não corresponde ao território que os agentes têm como

referência. Para aqueles que lá residem e trabalham há muitas gerações, o território de Monte Alegre é integrado pelas seguintes comunidades: Monte Alegre, Trecho Seco, Morros, Barro Branco, Centro de Zózimo. Essas comunidades, de acordo com aqueles que detêm a memória desta coletividade, guardam entre si uma história compartilhada referida ao passado escravocrata. Apesar de referidos à desagregação da fazenda Santa Isabel, cujas ruínas ainda podem ser vistas, os atuais moradores destas comunidades descendem de doze ex-escravos que adquiram as terras do território de Monte Alegre. Segundo os portadores da história do grupo, estes ex-escravos, seis mulheres e seis homens, adquiram essas terras tanto por meio de doação feita pelo antigo proprietário da fazenda quanto mediante a compra realizada pelos próprios no período republicano com a venda de algodão por eles colhido. Até a década de 1970, os conflitos sociais referidos à manutenção do território eram considerados pontuais e acionados por vizinhos cuja ascendência é imputada à classe dos senhores de escravos da região ou aos seus designados “feitores”. De todo modo, até a chegada, na década de 1970, dos empresários ligados à chamada Canema, empreendimento de criação de gado búfalo, os conflitos territoriais puderam ser resolvidos internamente. Os moradores de Monte Alegre tiveram, entretanto, que recorrer aos procedimentos legais de desapropriação de terras para dirimir uma situação de conflito intenso decorrente da destruição das casas dos moradores. A ação do órgão fundiário acarreta outras situações de conflito ao incluir na área do PA outra comunidade chamada Olho D’água dos Grilos, e ao deixar de fora áreas consideradas parte do território de Monte Alegre, a exemplo do antigo cemitério ou do povoado Centro de Zózimo.

No PA conhecido como Riachuelo, localizado em Lima Campos, e em Cajazal, localizado em Rosário, a situação das “terras de preto” que viraram “assentamento” é marcada pela incorporação de moradores deslocados de áreas de conflito, localizadas em municípios vizinhos. A reunião de moradores oriundos de áreas de ocupação mais recente e outros referidos à ocupação de áreas mais antigas tem gerado conflitos. Outro problema é a desarticulação de uso comum das terras. O parcelamento das terras dificulta o exercício de uma maneira própria de ser e de viver que se fundamenta no uso comum de babaçuais, buritizais, juçarais, poços e das próprias áreas de plantio.

No caso do PA Riachuelo, os moradores da “terra de preto” conhecida como Serrinha foram inclusos no projeto de assentamento juntamente com um grupo oriundo do Ceará, que ocupou essas terras nos anos 1950. Posteriormente,

moradores de um povoado que estava em conflito, chamado Conceição do Salazar, em Codó, foram assentados nesse PA.

Em Cajazal dos pretos, povoado localizado no município de Rosário, as famílias já estavam situadas na terra havia mais de 100 anos, e passaram a compor o Projeto de Assentamento São João do Rosário. Desde então, passaram a ocorrer conflitos internos entre os pretos de Cajazal, fixados no “assentamento”, e os demais “assentados”. Segundo Sousa (2011:63):

Essa disputa entre “os de dentro” e os “de fora”, que emergiu a partir das determinações normativas que disciplinaram o cadastramento das famílias no “assentamento”, interferiu, de forma determinante, na reconfiguração da realidade de Cajazal, como também na construção da estrutura de classificação das famílias enquanto assentados e não assentados da reforma agrária.

As situações apresentadas oferecem elementos de reflexão relativos à ação dos aparatos governamentais que evidenciam ineficácia na aplicação dos instrumentos pertinentes ao reconhecimento dos direitos reivindicados e garantidos constitucionalmente, que não incorporam a relação que os agentes sociais mantêm com os recursos naturais e seus respectivos territórios.

Ação de fazendeiros e projetos de empresas privadas que intrusam territórios sagrados

No município de Penalva, os denominados “fazendeiros” têm procedido ao cerceamento de áreas de ocupação antiga e à privatização dos chamados “campos naturais”. Os campos naturais, extensões de terra que, no inverno, enchem e servem para a pesca, e, no verão, secam completamente, são típicos dessa região, conhecida como Baixada Maranhense. O inverno caracteriza-se por fortes chuvas que enchem os campos, insulando algumas dessas comunidades. No verão, com a seca dos campos naturais, os fazendeiros cercam tais áreas para criação de búfalos.

Os “fazendeiros” chegaram à região nos anos 1970, mediante ocupações ilegais, denominadas “grilagens”, ou, ainda, por terem adquirido as terras por incentivos creditícios. Desde então, as famílias ficaram limitadas a pequenas

extensões de terra, e são compelidas a pagar o chamado “aforamento”, repasse de parte da produção da “roça” para o “fazendeiro”. Os conflitos passaram a ser uma constante, e incluem ameaças de morte, corte e apreensão por parte dos capatazes das fazendas de utensílio de trabalho, cortes de rede de pesca e instrumentos, e, ainda, o fogo que os fazendeiros ateiam nas áreas para posteriormente plantar capim.

Em Penalva, as famílias têm consciência dos limites territoriais de cada um dos designados territórios que incluem quilombos, referidos aos denominados “engenhos antigos”. Tais “engenhos antigos”, de fabricação de açúcar, rapadura e cachaça, predominaram nessa região nos séculos XVIII e XIX com o uso da força de trabalho escrava. Atualmente, percorrendo os povoados, atravessando os campos naturais nas denominadas “canoas” e conversando com lideranças locais, ouvimos depoimentos sobre antigos escravos, caminhos de fuga e referências ao tempo conhecido como “tempo do cativo”. Além disso, há agentes sociais que dominam técnicas e saberes referidos à cura, atualizados pelos autodesignados “pajés, benzedores, doutores do mato, curandeiros”, dentre outras designações (Nunes e Martins, 2013). Eles fazem os chamados “benzimentos” e outras práticas relativas à cura do corpo físico e espiritual, trabalhos de parto e organização/condução de rituais. Até mesmo essas práticas estão sendo ameaçadas em função do cercamento dos chamados “canteiros de ervas”. A devastação também ocasiona, segundo os moradores, o desaparecimento dos seres que protegem as matas, os rios, as ilhas e as próprias pessoas.

No município de Viana, as comunidades de quilombos e “terras de índio” sofrem os efeitos da implantação da linha de transmissão de energia elétrica entre Miranda e Encruzo, no Maranhão, que corta também os seguintes municípios: Miranda, Ariari, Vitória do Mearim, Cajari, Matinha, Pedro do Rosário, Santa Helena, Nova Olinda do Maranhão, Santa Luzia do Paruá, Presidente Médici e Maranhãozinho.

A implantação desse projeto tem resultado em situações de impactos ambientais, como o desmatamento no entorno da área por onde passa a linha de transmissão. Com a abertura de novas trilhas, os povoados ficaram mais acessíveis, o que facilitou a entrada de pessoas estranhas, incluindo os responsáveis pela implantação e manutenção da linha de transmissão, que circulam constantemente na comunidade definindo as regras daquilo que é permitido fazer ali. Inclusive recomendam restrições do uso da área de entorno da linha de transmissão para atividades agrícolas. Essa linha cortou áreas consideradas sagradas pelas comunidades.

Em reunião do Projeto Nova Cartografia, as famílias impactadas pela implantação da linha de transmissão denunciaram os projetos de “compensação” que deixam de fora as reivindicações das famílias em relação à garantia do território. As compensações negociadas são vistas como obrigação do poder público, a exemplo da construção de estradas, escolas e postos de saúde.

Considerações finais

Apesar das especificidades de cada uma das situações descritas em relação à territorialidade e ao tipo de intervenção, todas elas apontam para a afirmação da uma identidade coletiva como quilombo perante os aparatos de Estado.

Entretanto, se tomamos como objeto de análise os dados oficiais disponíveis sobre o processo de reconhecimento e titulação das comunidades quilombolas no Maranhão, observamos a extrema dificuldade dos órgãos e autarquias responsáveis para atender os pleitos das comunidades. Vejamos: há uma discrepância significativa entre o número de comunidades certificadas pela FCP/MinC e o número de comunidades tituladas. Segundo dados fornecidos pela FCP, havia 369 comunidades certificadas no Maranhão no ano de 2014, sendo que destas, apenas 14 foram tituladas por meio de uma parceria entre o órgão estadual de terras (Iterma) e o Incra. Ou seja: até o presente, o Incra não concluiu no estado do Maranhão nenhum processo de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Com relação às chamadas terras públicas do estado, o Iterma já titulou 22 comunidades, além de outras 14 em parceria com o Incra, totalizando 36. Entretanto, deste total, nenhuma comunidade titulada possui o registro de terras.

A identidade quilombola, conforme procuramos discutir, agrega situações como “terras de preto, terras de índio, terra de santa e terra da pobreza”, dentre outras, que, portanto, constituem processos de construção identitária específicos. Observamos, entretanto, que a autodefinição como quilombola reforça essa territorialidade específica de forma a ressaltar não apenas a terra como recurso econômico, mas uma plêiade de elementos que podem incluir a força

dos elementos míticos que orientam o uso específico dos recursos naturais, a defesa dos modos de vida que fundamentam concepções de direito próprias, ou a referência a saberes tradicionais, incluindo um saber histórico das lutas e dos combates vividos coletivamente.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. *Quilombos e as novas etnias*. Manaus: UEA, 2011.
- _____. *Terras de quilombo, terra indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundo de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: PNCSA/UFAM, 2008.
- _____. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: _____. *Frechal: terra de preto. Quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luís: SMDH-PVN/CCN, 1996. p.11-19.
- ANDRADE, Maristela de Paula. *Terra de índio: identidade étnica e conflito em terras de uso comum*. São Luís: Editora Ufam, 1999. 296p.
- AYRES, Gardênia M. Comunidades quilombolas e mobilizações sociais: reivindicação pela garantia e efetivação de direitos constitucionais. In: MARTINS, Carvalho, C.; CANTANHEIDE FILHO, A.; PEREIRA JUNIOR, D. (org.). *Insurreição de saberes*. Manaus: UEA, 2013. V. 3: “Tradição quilombola”.
- BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: _____. *O guru, o iniciador e outras variações*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p.25-67.
- BRASIL. Presidência da República. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: D.O.U., 1988.
- PEREIRA JÚNIOR, Davi. *Quilombos de Alcântara: território e conflito – intrusão do território das comunidades quilombolas de Alcântara pela empresa binacional Alcântara Cyclone Space*. Manaus: Ufam, 2009.
- PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA (PNCSA). *Quilombolas de Monte Alegre – trilhando os caminhos que dona Vitalina nos ensinou*. Manaus: UEA, 2012. Fascículo 39.
- NUNES, Patrícia Portela. *Canelatiua, terra dos pobres, terra da pobreza: uma territorialidade ameaçada, entre a recusa de virar terra da base e a titulação como terra de quilombo*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) –PPGA/UFF. Niterói, 2011.

- _____; MARTINS, Cynthia. O poder e a autoridade dos autodesignados pajés na construção de uma expectativa de direito em comunidades quilombolas: religiosidade e territorialidade na Baixada Maranhense. *In*: MARTINS, Carvalho, C.; CANTANHEIDE FILHO, A.; PEREIRA JUNIOR, D. (org.). *Insurreição de saberes*. Manaus: UEA, 2013. V. 3: “Tradição quilombola”.
- O'DWYER, Eliane C. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 18-42.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais. *In*: _____. *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. 310 p.
- ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). *Convenção nº. 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da Organização Internacional do Trabalho*. 5. ed. Brasília: OIT, 2011. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf. Acesso em: 8 out. 2015.
- SOUSA, Jorrimar Carvalho de. Cajazal: de quilombo a assentamento. *In*: MARTINS, Cynthia Carvalho et al. (org.) *Insurreição de saberes: práticas de pesquisa em comunidades tradicionais*. Manaus: UEA, 2011.

PARTE II

QUILOMBOS NA REGIÃO CENTRO-OESTE DO BRASIL: ESTUDOS DE SITUAÇÕES LOCAIS E REGIONAIS

4. O CENÁRIO QUILOMBOLA EM GOIÁS: IDENTIDADES E TERRITÓRIOS

Alex Ratts
Vinicius Gomes de Aguiar
Paula Acotirene Florindo da Silva

Neste capítulo escrito a seis mãos e composto por pesquisadores(as) com formação em Antropologia e/ou Geografia, pretendemos apresentar o quadro atual das comunidades quilombolas de Goiás que, adiantamos, tem se modificado pouco em relação ao início da década (Ratts e Furtado, 2010).

Demografia, história e geografia

A composição racial do estado de Goiás é muito próxima da do Brasil e do Centro-Oeste (ver quadro 1). Ao se destacar os grupos raciais de pretos e pardos em todos os recortes espaciais mencionados, fica evidenciada a existência de valores superiores a 50% da população. Ou seja, tanto o Brasil quanto o Centro-Oeste e o estado de Goiás são compostos majoritariamente por negros – pretos e pardos (IBGE, 2010).

Quadro 1 - Percentual da população residente por cor ou raça (2010)

Unidade Territorial	Branca	Preta	Amarela	Parda	Indígena	Sem declaração
Brasil	47,73	7,61	1,09	43,13	0,42	0,003
Centro-Oeste	41,84	6,68	1,45	49,08	0,93	0,002
Goiás	41,67	6,53	1,64	50,01	0,14	0,001

Fonte: IBGE, 2010.

Ao visualizar os valores demográficos de negros nos municípios goianos, observa-se que somente os municípios do centro-sul do estado, de um modo geral, registram valores inferiores a 50%. Em números absolutos, 192 municípios, de um total de 246, têm maioria absoluta de negros.

Certamente, torna-se inviável estabelecer uma relação direta entre valores demográficos e a formação de territórios quilombolas. Porém, os dados estatísticos não apresentam somente um cenário em que a população negra se destaca numericamente entre as demais no estado de Goiás; apresentam, também, um reflexo de um processo histórico de ocupação territorial negra que, de acordo com os documentos e tradições locais (Karasch, 1996), registra a presença de territórios negros em Goiás a partir do século XVIII.

Muitos dos negros presentes em Goiás no século XVIII eram africanos trazidos para trabalhar em mineração, ou fugidos da atual Região Nordeste do Brasil, que “percorreram a rota do sertão com destino ao norte e nordeste do estado de Goiás” (*ibid.*:240). Durante este período, a presença de negros em Goiás já era intensa, uma vez que “os ‘pretos’ constituíam, a depender da localidade, entre 45% e 80% da população. Nas cidades mineradoras, [...] 70% ou mais da população seria definida como constituída por ‘pretos’” (*ibid.*:241).

Como a organização administrativa portuguesa e suas forças militares estavam localizadas basicamente no litoral brasileiro, a capitania de Goiás era um bom lugar para a organização dos quilombos, até porque as viagens de Salvador ou do Rio de Janeiro para Vila Boa, naquele momento capital da capitania de Goiás, duravam meses (*ibid.*).

Assim, o território do estado de Goiás foi ocupado por um grande grupo de negros, formado por africanos e seus descendentes organizados, inclusive, em forma de quilombos, que, naquele momento (1740), o Conselho Ultramarino português considerava como “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. Portanto, a partir desse conceito, pode-se interpretar que os quilombos se dão pelo agrupamento de alguns negros que não têm condições de organizar efetivamente uma habitação por conta da necessidade de se manter invisível perante os olhos da Coroa, além de não possuírem condições de consolidar uma forma de produção, principalmente a agrícola, devido a uma aparente mobilidade que estes grupos poderiam ter.

Do surgimento do conceito formulado pelo Conselho Ultramarino até a formação da República, poucas alterações no entendimento pelo Estado do fenômeno do aqilombamento foram registradas. Com isso, todas as mudanças de ordem produtiva dos quilombos, especialmente no que tange à produção com base no núcleo familiar que proporcionou uma autonomia na produção alimentar em relação aos grandes produtores – principalmente porque o excedente da produção quilombola era negociado com alguns comerciantes e, portanto, os itens que não eram produzidos nos quilombos eram adquiridos externamente –, não foram consideradas legalmente, tornando o conceito “frigorificado” (Almeida, 1999).

Mesmo o quilombo estando presente nos debates da Frente Negra Brasileira – nas décadas de 1930 e de 1940 – e no período de redemocratização brasileira, na década de 1980 (Leite, 2000), não existem documentos oficiais brasileiros que tratam destas comunidades (Almeida, 1999). Somente cem anos após a Abolição, no artigo 68 da Constituição Federal de 1988, os quilombos voltam a estar na agenda de ações e discussões do Estado brasileiro. Porém, nesta oportunidade, as comunidades étnicas negras passam a ser reconhecidas como remanescentes, ou seja, o que restou, sobrou, de quilombos. O termo se justifica em parte pelo uso que tem na legislação. No entanto, as comunidades e suas lideranças utilizam bastante a denominação de quilombos e de quilombolas.

Desta forma, o reconhecimento dos quilombos na Constituição de 1988 se contrapõe a todo desconhecimento ou conhecimento parcial que o Estado tem em relação às comunidades negras que ocupam territórios tradicionais, pois esses grupos representam uma das maiores expressões de luta – especialmente pela terra – organizada no País, desde o sistema colonial escravista, além de atuar sobre questões estruturais, nos diversos períodos histórico-culturais brasileiros, orientada e liderada por africanos escravizados e por seus descendentes nascidos no Brasil.

Representação cartográfica e processos de reconhecimento

Neste sentido, mesmo sendo desconsiderado pelo Estado durante cem anos, além de se colocar à frente de muitos enfrentamentos envolvendo disputas por terra e outros conflitos, os quilombolas se organizaram e conseguiram permanecer em seus territórios. Neste contexto, atualmente em Goiás existem 23 comunidades

certificadas pela Fundação Cultural Palmares. De todas essas comunidades, somente cinco conseguiram avançar nos processos:

- Mesquita, em Cidade Ocidental, e Tomás Cardoso, situada entre os municípios de Barro Alto e Santa Rita do Novo Destino, possuem o relatório técnico de identificação e titulação (RTID) publicado;
- Família Magalhães e Baco Pari tiveram a publicação do decreto de desapropriação e desinversão; e
- apenas a comunidade Kalunga possui o título de propriedade de parte de suas terras.

1) Comunidade Mesquita, Cidade Ocidental, Goiás

Um exemplo da realidade quilombola do estado de Goiás é a comunidade Mesquita, que está localizada em Cidade Ocidental, ao sul do Distrito Federal. De acordo com Santos (2011), este território se consolidou como quilombola a partir da doação de terras para três escravos que nelas trabalhavam.

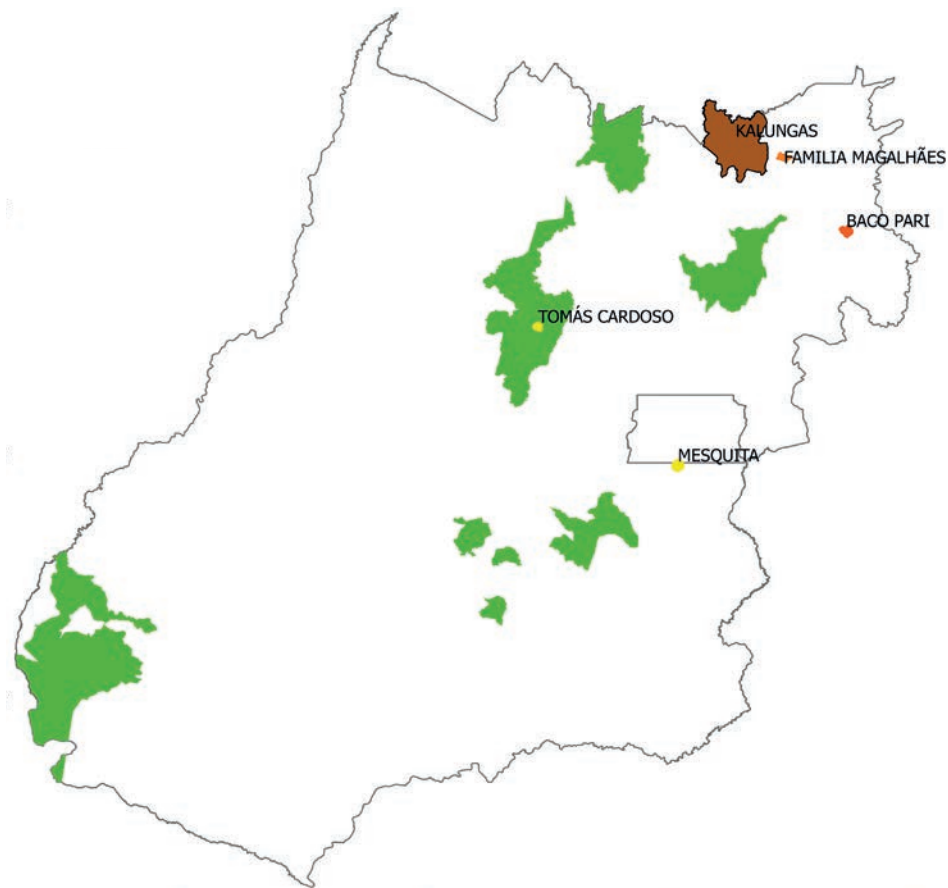
Assim que os ex-escravos da fazenda Mesquita conseguiram a posse da terra, eles se organizaram em grandes terrenos, sendo que muitas famílias conseguiram glebas com mais de 100 alqueires de área, com a produção organizada por meio da força de trabalho familiar, que envolvia desde os mais idosos até os mais jovens, em conjunto com as terras férteis (2011).

Situada em um terreno pouco ondulado e com o solo que propicia o desenvolvimento de uma produção agrícola considerável, torna-se possível observar que o território de Mesquita está inserido numa área onde os atrativos naturais podem ser utilizados para a exploração econômica. Neste contexto, mesmo dentro do território pleiteado pelos habitantes de Mesquita e delimitado pelo Incra, existem empreendimentos de grande porte destinados tanto à produção de grãos quanto às atividades de pecuária.

Além disso, esta comunidade quilombola tem sofrido também com o intenso processo de especulação imobiliária. Isso tem se dado por diversos fatores, tais como a presença de um quilombo rural entre dois núcleos urbanos de Cidade Ocidental, e a comunicação viária pela rodovia DF-140/GO-521, que sai da área urbana de Cidade Ocidental, passa pelo Mesquita, e dá acesso às regiões

administrativas brasilienses de Santa Maria e de São Sebastião, ocupadas basicamente por condomínios horizontais de classe média (Aguiar, 2013).

Territórios Quilombolas em Goiás reconhecidos pelo Incra e os municípios goianos que possuem processos de reconhecimento



Legenda

- RTID - PUBLICADO
- RTID E DECRETO PARA DESAPROPRIAÇÃO E DESINTRUSÃO
- TÍTULO DE PROPRIEDADE
- Mun. Processo de Reconhecimento
- Estado de Goiás

Atualmente, este processo especulativo tem se intensificado ao ponto de redes nacionais de condomínios horizontais buscarem o município de Cidade Ocidental para implantar seus empreendimentos. Além disso, loteamentos populares também foram instalados na região, mas dois empreendimentos em particular não respeitaram os limites do quilombo demarcado pelo Incra, e consolidaram sua ocupação dentro do território de Mesquita.

Inserido neste processo, as pessoas de Mesquita, mesmo conhecendo sua história e se identificando como negras, passaram a ter seus marcos de reconhecimento da comunidade como quilombola danificados, como é o caso das placas de identificação implantadas pela Fundação Cultural Palmares.

Em contrapartida, na busca de se manter nas terras e continuar a resistir aos processos disputa, as lideranças locais se organizaram em uma associação na qual eles conseguem se inserir nas ações políticas locais por meio dos conselhos municipais e estaduais, fazem parte da Conaq e, ainda, têm condições de acesso a políticas públicas destinadas aos quilombos.

2) Comunidade Boa Nova, Professor Jamil, Goiás

O município de Professor Jamil está localizado no sudeste do estado de Goiás, com população de 3.239 habitantes (sendo 69% dela negra), e uma área de 347 km². Professor Jamil abriga uma comunidade urbana de remanescentes quilombolas que tiveram uma grande importância no processo de municipalização da cidade.

Segundo o relato de moradores e de um dos mais conhecidos anciões da cidade, o sr. Alípio Eliseu Teixeira, tudo começou quando ele, sobrinho e neto de escravos, se fixou na região na década de 1960, abrindo um centro espírita e fazendo atendimentos médicos nele para as pessoas que por ali passavam. Sua popularidade aumentava e, dessa forma, muitas pessoas negras, descendentes de escravos fugidos, principalmente do interior de Minas Gerais, que não tinham dinheiro para tratamento médico, iam para lá ser tratados por ele, que não cobrava pelo atendimento. Enquanto eram tratadas, as famílias construíam ranchos e, depois do tratamento feito, acabavam se fixando por lá. Dessa forma, formaram o bairro atualmente chamado Boa Nova.

Ainda segundo relatos orais, dois irmãos de origem sírio-libanesa, Taufic e Jorge Salim Safady, ganharam uma gleba de terra de um fazendeiro paulista, e

escolheram o outro lado do atual município de Professor Jamil, formando um bairro conhecido como “Campo Limpo”. Os dois bairros, que hoje fazem parte do município de Professor Jamil, faziam parte do município de Piracanjuba na época.

Devido a sua popularidade, o senhor Alório resolveu se candidatar a vereador do município de Piracanjuba, e se elegeu duas vezes. Em seu segundo mandato, conseguiu que “Boa Nova”, “Campo Limpo” e outros bairros fossem transformados no atual município de “Professor Jamil”. Acabou sendo eleito como o primeiro prefeito do município. Ainda segundo relatos, mesmo que a municipalização tenha sido protagonizada por Alório Teixeira, a população negra da cidade (os moradores de Boa Nova) sofria com o preconceito racial dos moradores de “Campo Limpo” (brancos), não podendo atravessar o limite entre os bairros, que era um campo de futebol, que ainda existe na região central da cidade.

A principal liderança da comunidade hoje, dona Luzia Cristina, que mora em Boa Nova desde 1968, quando chegou com seu avô, filho de escravos assassinados em um quilombo em São João del-Rei, diz que, desde o começo, existia uma rivalidade da região de Boa Nova com as outras regiões da cidade. Segundo ela, existe uma rivalidade financeira, religiosa e cultural. O bairro é conhecido como “setor de negro e doido”, e um lugar onde “só tem preto e pidão”. Apesar de não haver mais segregação física na cidade, a discriminação étnico-racial existe. Na escola, crianças negras reclamam que outros estudantes se referem a elas usando expressões ofensivas.

A etnicidade diz respeito à forma como grupos que são considerados e que se consideram diferentes se relacionam. Segundo Arruti (2006:39), essa é uma maneira para entender o processo de autoidentificação dos grupos negros como remanescentes de quilombos. A etnicidade geralmente pressupõe fatores comuns, como espaço, costumes, língua e descendência. Ela pode nos levar a uma interpretação que interliga a etnia ao parentesco, pois muitas vezes ela é baseada numa herança suposta, sempre interpretada, na posse compartilhada de bens simbólicos transmitidos por seus ancestrais.

A comunidade negra de Boa Nova está em processo de construir sua identificação como quilombola, e de reivindicar a certificação da coletividade, o que foi o objeto de estudo (Silva, 2013). Nas observações preliminares, vemos que o grupo e sua liderança têm intensa participação na vida política do município, inclusive dos debates sobre políticas públicas de igualdade racial.

Referências

- AGUIAR, Vinicius Gomes de. Disputas territoriais e as consequências ambientais no quilombo Mesquita. Projeto de Pesquisa de Doutorado em Geografia. Goiânia: PPGEIO/UFG, 2013.
- ALMEIDA, A. W. B. Os quilombos e as novas etnias: é necessário que nos libertemos da definição arqueológica. In: LEITÃO, Sérgio. *Direitos territoriais das comunidades negras rurais*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999. Documentos do ISA, n. 5.
- ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. São Paulo: Edusc, 2006.
- IBGE. Base de informações do Censo Demográfico 2010 Disponível: <http://www.censo2010.ibge.gov.br/resultados>. Acesso: Janeiro de 2013.
- KARASCH, M. Os quilombos do ouro na capitania de Goiás. In: REIS, João José; GOMES, Flávio. *Liberdade por um fio, a história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.
- RATTS, A.; FURTADO, G. C. Observações sobre a situação dos quilombos em Goiás. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de et al. (org.). *Territórios quilombolas e conflitos*. Cadernos de Debates Nova Cartografia Social. Manaus: PNCSA/UEA, 2010. p. 236-242.
- SANTOS, Ivanise Rodrigues dos. “Tá fazendo marmelada, compadre?” Um ensaio sobre a cultura do marmelo em Mesquita, Goiás. In: MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO (MDA). *Terceiro Prêmio Territórios Quilombolas*. Brasília: Nead, 2011. p. 17-38.
- SILVA, Paula Acotirene Florindo da. Cidade dividida: a criação do município de Professor Jamil e o processo de produção da identidade quilombola da comunidade de Boa Nova. Projeto de Pesquisa de Mestrado em Antropologia Social. Goiânia: PPGAS/UFG, 2013.

5. COMUNIDADES NEGRAS SUL-MATOGROSSENSSES, DOS PRIMÓRDIOS À CONTEMPORANEIDADE

Carlos Alexandre B. Plínio dos Santos

Introdução

Os primeiros anos da pós-abolição no sul de Mato Grosso (atual Mato Grosso do Sul) foram marcados por uma acentuada mobilidade interna de ex-escravos, que se traduziu em de migrações, principalmente de famílias de Minas Gerais para essa região. Esses ex-escravos procuravam realizar o “projeto camponês” de ter acesso à terra, de formar famílias e de controlar os meios de produção e o processo de trabalho, ou seja, ter uma real autonomia em relação ao processo de produção.

Na apropriação dos espaços, enquanto os criadores de gado buscavam grandes áreas de campos que serviriam de pastos, esses ex-escravos procuravam as terras comunais, locais de mata (áreas imbricadas entre a planície e o planalto ou nas furnas) para plantar suas lavouras e fazer suas pequenas criações. Essas terras, geralmente inexploradas, eram espaços potenciais que os ex-escravos e suas famílias podiam ocupar de maneira autônoma.

É justamente a memória da escravidão, da migração e da busca pela terra que é acionada pelos atuais idosos das comunidades negras rurais e urbanas quilombolas ao reconstruírem a história de suas comunidades. Seus fundadores, geralmente ex-escravos, são relacionados com a história da terra que ocupam ou ocuparam. A terra e os fundadores estão intrinsecamente conectados nessa memória. Esses pontos da memória são os que conduzem todas as narrativas sobre o período que precede a Abolição da Escravidão. Desse modo, a pós-abolição não está limitada em um período de tempo, com começo meio e fim. A pós-abolição é renovada, constantemente, atemporalmente, pela memória coletiva dessas comunidades.

Os eventos, que marcaram e/ou marcam essas comunidades, são percebidos por seus integrantes, que posteriormente lhes atribuem sentidos. Dessa forma, novos fatos são acrescentados na memória coletiva, e esta distingue as atuais comunidades quilombolas de outros grupos locais.

Em várias comunidades quilombolas do Mato Grosso do Sul, há um compartilhamento e um entrelaçamento de memórias (fundação, migração, terra e genealogia). Essa memória compartilhada teve início quando grupos de ex-escravos migrantes, junto aos que já estavam no que era então o sul de Mato Grosso, formaram, num determinado momento, irmandades (as de Campo Grande e de Maracaju). Essas irmandades, categoria nativa, sobrepunham as relações efetivas de parentesco e compadrio, pois estabeleciam um “parentesco simbólico” que valorizava profundamente as relações entre as pessoas. Posteriormente, o que estruturou as irmandades foram justamente as relações de parentesco e compadrio.

Outro fato é que essas irmandades se diferenciam das irmandades negras religiosas, pelo fato de não estarem submetidas ao controle e às normas eclesásticas da organização político/religiosa da Igreja Católica. Quando se pensa a categoria irmandade associada a negros, geralmente tem-se em mente as irmandades religiosas, porém ocorrem outras perspectivas que fogem a essa definição, que, de certo modo, também sofre de um “congelamento” histórico e arqueológico análogo à categoria quilombo (Almeida, 2002; O'Dwyer, 2002). Nesse sentido, no plano do modelo, pode haver várias concepções de irmandade que remetem a dimensões que são próximas, mas que não coincidem exatamente.

No caso das irmandades do Mato Grosso do Sul, com o passar do tempo, seus membros formaram intrínsecas interações, as quais denominei de redes-irmandades. O objetivo dessas redes¹ era ajuda e apoio mútuo, preservação e acesso à terra, ou seja, o projeto de reprodução social camponês. Nesse sentido, minha intenção, no presente capítulo, é demonstrar, por meio da formação da Irmandade de Campo Grande, a história de parte das comunidades negras rurais

1 Percebo o conceito de rede social como sendo uma estrutura dinâmica, a qual não é isenta de tensões, cujos membros estão em constante interação, não hierárquica, por um interesse comum, que pode ser por recursos, por informações e por solidariedade, leitura bem próxima de Lemieux (1999) e de Musso (2004).

sul-matogrossenses que atualmente se reconhecem como remanescentes de quilombos. A minha leitura recai somente sobre as interações sociais estabelecidas no interior dessa rede-irmandade. Todos os dados, que me permite realizar os esquemas de interações, são advindos das memórias dos idosos das 16 comunidades negras pesquisadas em Mato Grosso do Sul entre os anos de 2006 e 2015.²

Redes e conexões: formação e interação das comunidades negras rurais

Na segunda metade do século XIX, teve início, numa senzala de uma fazenda escravagista da região de Uberaba (Triângulo Mineiro), a formação de uma irmandade. Nessa senzala, os escravos que eram frutos das relações sexuais do proprietário da fazenda com suas escravas denominavam-se irmãos. Nesse caso, um escravo nascido dessas relações poderia ter, dependendo do número de escravas em idade reprodutiva, vários irmãos consanguíneos. Se a escrava tinha ou tivesse um filho de um escravo, esse seria irmão, por parte de mãe, do escravo daquela relação. Desse modo, podemos intuir que, nessa senzala, havia uma rede de parentesco na qual o proprietário dos escravos, de um lado, e a mãe escrava, ou as mães escravas, de outro, formavam o elo da ligação. Nesse sentido, afirma uma das netas de Antônio Martins:³

Os “senhor” fazia escravo com as escravas, tudo era dele! Aí os filhos que nasciam se consideravam irmãos. Aí, depois, todos que nasciam na escravidão consideravam irmãos, uma irmandade. Assim foi ditado pra nós. E formou a irmandade de bastante irmão. (Jesus, 2009)

2 A pesquisa em questão tem três fases: de 2006 a 2010 – período da tese de doutorado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Departamento de Antropologia (DAN) da Universidade de Brasília (UnB)); 2011 – estágio pós-doutoral (Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC) da Universidade Federal Fluminense (UFF)); e de 2012 a 2015 – estágio pós-doutoral (PPGAS/DAN/UnB).

3 Fundador da comunidade negra rural Furnas do Dionísio.

Posteriormente, ao sentido de irmandade foram acrescentados os escravos que nasceram no cativeiro e que não tinham laços de parentesco entre si.

Após 1888, quando houve a libertação dos escravos, vários dos libertos dessa irmandade, dentre eles Dionísio Antônio Martins, migraram em direção a Vila Santo Antônio de Campo Grande, no sul de Mato Grosso (atual estado de Mato Grosso do Sul). Entretanto, quando passaram pela vila de Jataí, no sul do Estado de Goiás, alguns ex-escravos dessa vila se juntaram àquele grupo de ex-escravos migrantes, como foi o caso de Eva Maria de Jesus (denominada posteriormente de tia Eva) e suas três filhas.

Nesse caso, a condição de ex-escravo foi o elemento de coesão desses novos integrantes à Irmandade. Esse elemento de coesão significa o compartilhamento de realidades comuns que alguns grupos sofreram em determinados momentos da vida. O compartilhar da fome, da miséria, do sacrifício, da sujeição, do árduo trabalho, da privação, une e identifica as pessoas, transformando-as, devido a esse passado de experiências comuns, num grupo coeso e solidário, denominado, no caso desses ex-escravos, de irmandade.

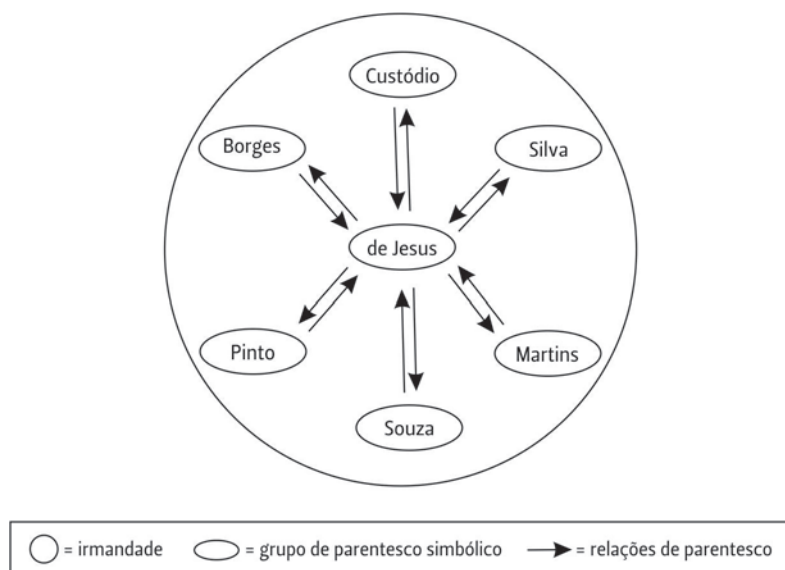
Esses ex-escravos, ao atravessarem a fronteira do estado de Goiás para o Mato Grosso, foram obrigados a se cadastrarem num posto de fiscalização. Como vários não tinham sobrenomes, os inventaram. A ex-escrava Eva, suas filhas e outras mulheres que não eram aparentadas assumiram o sobrenome “de Jesus”. Da mesma forma, os homens do grupo foram também adotando certos sobrenomes. Assim, surgiram os sobrenomes “Borges”, “Custódio”, “Silva”, “Martins”, “Souza”, “Nortório” e “Pinto”.

Com a adoção de sobrenomes, houve um “batismo de fronteira”, uma espécie de rito de passagem, que instalou a mudança de *status* desses ex-escravos quando eles entraram nas terras sul-mato-grossenses. Com esse “batismo” eles saíram de uma categoria de escravo sem sobrenome para a de ex-escravo com sobrenome. No dizer de Turner (1974), esses ex-escravos estariam, antes do “batismo de fronteira”, numa liminaridade, uma espécie de útero, e a passagem para outra categoria seria um renascimento.

No interior da irmandade, foram formados grupos de sobrenomes comuns que identificavam todos os que se juntaram via “parentesco simbólico”. Cada sobrenome adotado representava uma “família fictícia”, e a união das “famílias” formava a irmandade. Dessa forma, os membros da irmandade construíram suas novas “famílias” pelos laços de afinidade formados no processo de migração, e por causa das experiências comuns advindas do cativeiro.

A irmandade formou um espaço fechado, no qual, internamente, um grupo de sobrenome comum interagiu com outro, formando um ambiente de interação entre grupos ou entre “famílias construídas” (Maeyama, 1979). Entretanto, a constituição de grupos de sobrenomes criou uma divisão de gênero, pois, enquanto os homens formaram grupos de sobrenomes (os “Borges”, os “Custódio”, os “Silva”, os “Martins”, os “Souza”, os “Nortório” e os “Pinto”) as mulheres constituíram um único grupo de sobrenome comum (“de Jesus”).

Figura 1: Dinâmica interna da rede-irmandade



Como havia pessoas casadas nessa irmandade, uniões que foram formadas antes dos libertos passarem a fronteira, o sobrenome, por exemplo, de um homem do grupo dos “Borges” ficou “Borges”, e o sobrenome adotado por sua esposa foi “de Jesus”. Nesse caso, em todos os grupos masculinos havia homens casados com uma mulher “de Jesus”. O grupo de mulheres “de Jesus” era que interagiu via parentesco com os grupos de homens, formando uma irmandade endogâmica, na qual as mulheres eram figuras centrípetas e mediadoras. Já as relações internas dos grupos eram estruturadas pelo parentesco simbólico, e as relações entre os grupos dos homens e o grupo das mulheres eram orientadas pelo parentesco. Nesse sentido, todas as relações internas da irmandade eram regidas por um código relacional calcado no parentesco.

No interior dessa rede-irmandade, enquanto o nome remetia à filiação, o sobrenome remetia à uma unidade básica de solidariedade, constituindo também um código relacional que configura os limites da organização social, pois distinguia os “de dentro” da irmandade, dos “de fora”, ou seja, a sociedade envolvente.

Ao chegarem à Vila de Santo Antônio de Campo Grande, em 1905, alguns componentes da irmandade buscaram terras próximas a Mata do Segredo, região rural da vila, para erigir suas moradias. Nessa região, Eva Maria de Jesus (tia Eva), suas filhas, genro, neto, Adão e outros ex-escravos tomaram posse de uma área de mata denominada por eles de São Benedito, e ali erigiram o embrião da comunidade negra Eva Maria de Jesus (ou Tia Eva).

Naquele tempo, tia Eva, além de benzer e realizar partos, trabalhava na produção de doces, mesma atividade que realizava no tempo da escravidão. Na década de 1910, tia Eva requereu ao intendente da comarca de Campo Grande, Nilo Javary Barem, a posse de oito hectares de terras devolutas que lhe custaram 85 mil réis. Esse valor foi pago com recursos da venda de doces que fazia. Nessa ocasião, esse valor era equivalente a três sacos de 60 kg de farinha de mandioca, ou a quase cinco sacos de 60 kg de milho.

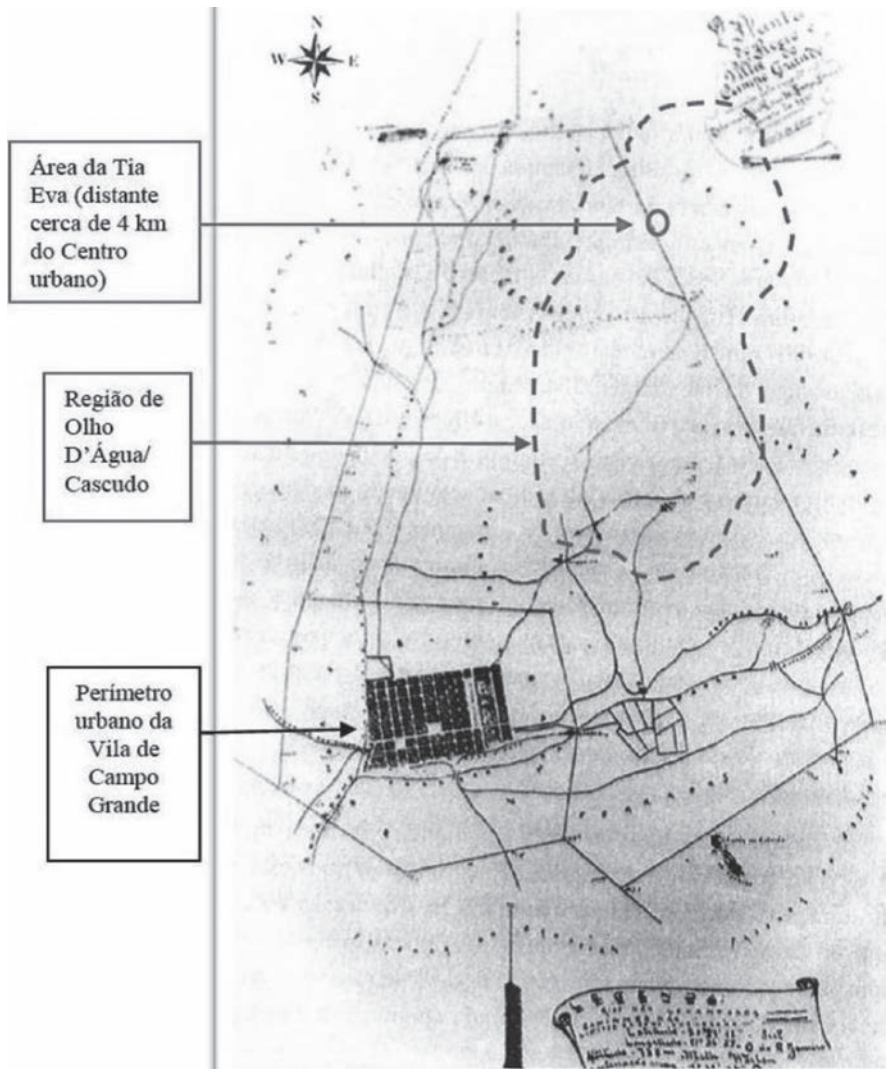
Nas terras de tia Eva, as famílias de camponeses negros procuravam atrelar o trabalho na roça a outras atividades, como a produção de doces, azeites e e objetos de madeira. A produção era vendida pelas mulheres, geralmente acompanhadas por seus filhos, nas ruas da Vila de Campo Grande. Já os homens moradores de São Benedito, além do serviço em suas roças, trabalhavam como carpinteiros, pedreiros e peões de fazendas.

Com o passar dos anos, e com o objetivo de realizar o “projeto camponês”, alguns ex-escravos migraram para outras regiões do sul de Mato Grosso, como foi o caso do liberto Dionísio Antônio Martins, um dos membros da irmandade. Após sair de São Benedito, passou por diferentes lugares até encontrar uma terra em que pudesse morar, criar seus filhos e plantar (“projeto camponês”). A terra encontrada ficava encravada entre furnas, localizada a cerca de 60 quilômetros do Centro da Vila de Santo Antonio de Campo Grande. Nesse espaço, batizado posteriormente de Furnas do Dionísio, Dionísio e sua esposa Luíza Joana Generosa de Jesus criaram seus dez filhos. A maioria dos filhos nasceu nessa região.

Poucos anos depois, em Furnas do Dionísio foram morar, a pedido do próprio Dionísio, os membros da Irmandade Seu Luis José da Silva, sua esposa Lázara Maria de Jesus (filha de tia Eva) e seus três filhos. Após o falecimento, na década

de 1910, de Lázara, Luis José se casou com Maria Luíza de Jesus, filha de Dionísio e Luíza. Posteriormente, ocorreram casamentos entre duas filhas de Luis e Lázara com dois filhos de Dionísio e Luíza. Esses matrimônios representaram a união entre os descendentes de tia Eva com os de Dionísio.

Figura 2: Planta com a localização da região das terras de tia Eva (1910)



Nessa época, Dionísio recebia constantemente os membros da irmandade que moravam em Furnas da Boa Sorte. Essa comunidade, que fica localizada a 78 quilômetros a oeste de Furnas do Dionísio, foi fundada por negros ex-escravos, sendo alguns originários de Mato Grosso, e outros que pertenciam à irmandade. Com o passar dos anos, ocorreram vários casamentos entre membros dessas duas comunidades. O mesmo ocorreu entre moradores de Boa Sorte e descendentes de tia Eva.

No ano de 1925, na área de tia Eva, por causa da falta de terras para sustentar a família, o ex-escravo Jerônimo “Vida” da Silva e sua esposa, Sebastiana Maria de Jesus (filha de tia Eva), membros da irmandade, mudaram-se para a fazenda Buriti Escuro com seus filhos. Nessa fazenda, imóvel de propriedade do sr. Joaquim de Oliveira, localizada a aproximadamente 50 km ao norte de Campo Grande, a família de seu Jerônimo e de dona Sebastiana trabalharam como meeiros. Na fazenda Buriti Escuro já se encontravam algumas pessoas da família dos Nortório, as quais também pertenciam à irmandade. Pouco tempo depois, começaram os casamentos entre membros da família Nortório e da família Silva, que formaram um grupo unido pelos laços de parentesco e de afinidade e pelas relações de compadrio.

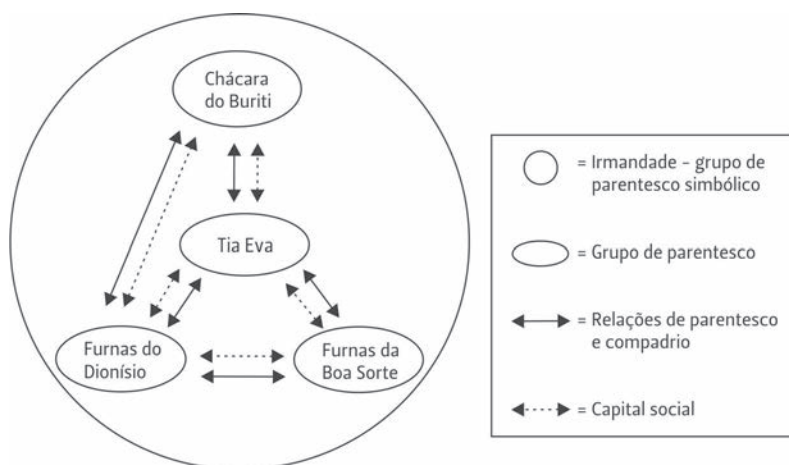
Após alguns anos de trabalho na fazenda Buriti Escuro, parte das famílias resolveu procurar outras terras para morar e trabalhar. Foi com essa intenção que João Antônio da Silva, mais conhecido por João “Vida”, saiu de Buriti Escuro. No início da década de 1930, João “Vida” e sua família compraram, com grande dificuldade, um pequeno pedaço de terra junto ao córrego Buriti, distante 27 quilômetros de Campo Grande. A terra foi estipulada em 288\$000 (duzentos e oitenta e oito mil réis). Para a realização do negócio, deram de entrada algumas cabeças de gado, e o restante da dívida foi pago ao longo de dois anos. Logo depois, João “Vida” batizou as terras com o nome de Chácara do Buriti, em virtude do grande número de exemplares dessa palmeira naquelas terras.

Na Chácara do Buriti, João “Vida” e sua esposa Maria Theodolina de Jesus, seus sete filhos, seu pai Jerônimo “Vida” e sua mãe Dona Sebastiana trabalhavam com roças de subsistência e com a criação de animais. Dois anos após a realização do negócio, João “Vida” chamou Manoel Francisco Domingos e sua família, que moravam na fazenda Buriti Escuro, para residirem na Chácara do Buriti. Seu Manoel era casado com Antônia Rosa de Jesus, irmã de Maria Theodolina de Jesus. Com o passar dos anos, alguns parentes que moravam na comunidade Tia Eva e outros que estavam na fazenda Buriti Escuro foram morar nas terras adquiridas por João “Vida”. Desse modo, se originou a Comunidade Negra Rural Chácara do Buriti.

A busca pela concretização do “projeto camponês”, ou seja, terra, família e trabalho, foi o fator que levou várias famílias negras a saírem da comunidade Tia Eva. Essa lógica de migração foi a mesma iniciada no final do século XIX e no início do século XX pelos ex-escravos da irmandade.

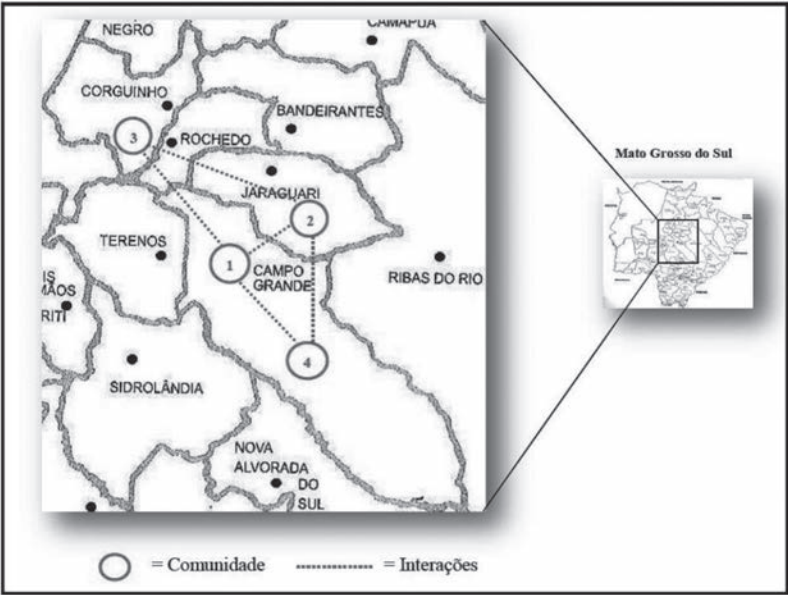
Com a formação das comunidades negras rurais Chácara do Buriti e Furnas do Dionísio a partir da comunidade negra Tia Eva, surgiu uma relação de “comunidade mãe” e “comunidade filhas”. Desse modo, temos um modelo de busca pelo cômulo no qual as duas primeiras procuravam na última os seus cômulos. Nesse sentido, ocorria entre essas comunidades uma endogamia intergrupos, pois o que se valorizava era o casamento entre parentes ou entre os que eram considerados da irmandade.

Figura 3: Rede-irmandade de Campo Grande



Nesse tipo de inter-relação, denominado aqui de rede-irmandade, cada nó-dulo representa um grupo familiar. Os laços que conectam cada um dos grupos familiares simbolizam as relações sociais estabelecidas que formam um tecido comum, caracterizado pela igualdade e pela complementaridade entre as partes. Identifico essas relações como sendo de casamento e de compadrio, que são perpassadas pelo capital social, o qual pode ser econômico, cultural ou simbólico (troca de bens, serviços e produtos; troca de informações; visitas; festas e encontros religiosos etc.). O capital social é gerado nas relações sociais estabelecidas entre os grupos familiares (Bourdieu, 1980).

Figura 4: Rede-irmandade de Campo Grande



Quadro 1: Rede-irmandade de Campo Grande

Nº	Comunidade	Município
1	Tia Eva	Campo Grande
2	Furnas do Dionísio	Jaraguari
3	Furnas da Boa Sorte	Corguinho
4	Chácara do Buriti	Campo Grande

Obs: Os números do quadro 1 correspondem aos círculos da figura 4.

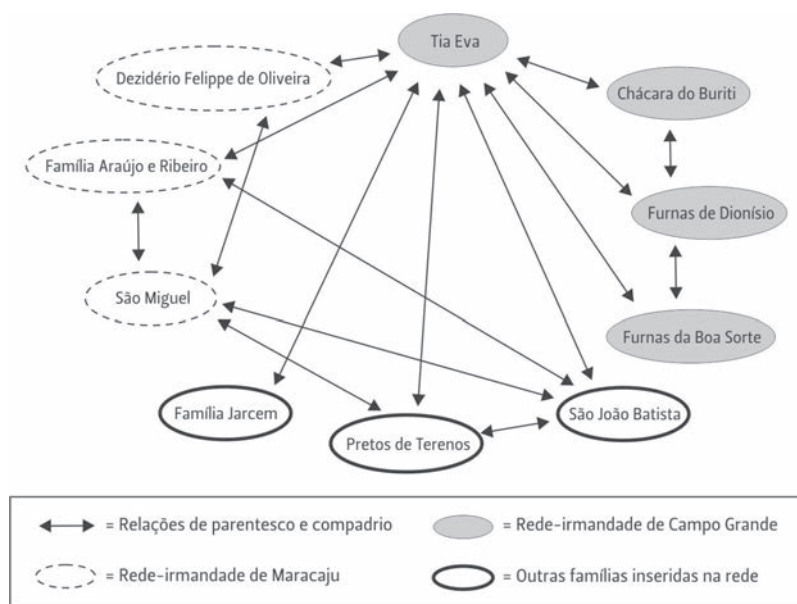
O padrão inicial da rede formada por essas comunidades era de “malha estreita” (Bott, 1976); entretanto, com o passar dos anos, novos grupos familiares (comunidades) foram inseridos, formando uma “malha frouxa” (*ibid.*). Contudo, a centralidade da rede-irmandade de Campo Grande continuava a ser a comunidade Tia Eva. Porém, existe nesta rede uma dinâmica de relações de malhas, ou seja, ao mesmo tempo em que certa parte da rede é de malha estreita, em outra parte, ela é de malha frouxa. Essa dinâmica está também relacionada ao parentesco, pois as relações de parentesco mais densas são aquelas que ocorrem no interior da família extensa, representadas pelas comunidades Tia Eva, Furnas do

Dionísio, Furnas da Boa Sorte e Chácara do Buriti. Já as relações com os afins de outras comunidades negras rurais e urbanas representam a frouxidão da malha.

Do período em que foi formada a rede-irmandade de Campo Grande até os dias atuais, várias famílias, que presentemente se identificam como comunidades quilombolas (São João Batista e Pretos de Terenos), foram incorporadas a essa rede pela via do parentesco. A essa rede também se juntaram outras famílias quilombolas (comunidade São Miguel, comunidade Dezdério Felipe de Oliveira, comunidade família Jarcem, comunidade família Araújo e Ribeiro) que pertencem à outra rede-irmandade, a de Maracaju (Plínio dos Santos, 2010). A união dessas redes forma uma grande rede de parentela.

Das dezesseis comunidades negras rurais quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares, na época das pesquisas (de 2006 a junho de 2010) no Mato Grosso do Sul, dez estavam conectadas pelo parentesco nessa rede, como se pode perceber na figura a seguir.

Figura 5: Rede de parentesco entre as comunidades negras rurais quilombolas



Atualmente, por causa da luta comum dessas comunidades negras rurais e urbanas com relação à terra, estabeleceu-se uma nova configuração da rede pautada na atuação política do movimento quilombola, que foi um novo elemento que veio a

fortalecer e a estreitar as malhas dessa rede. Nesse sentido, na malha da rede-irmandade de Campo Grande não houve descontinuidade de seus laços, mas a ampliação e a reafirmação deles, graças à principal característica de uma rede social; a sua dinâmica.

Com os casamentos ocorridos entre a rede-irmandade de Maracaju e a rede-irmandade de Campo Grande, ocorreu a fusão dessas duas redes-irmandades. Essa grande rede de parentela deu origem, nos anos 2000, à Coordenação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas de Mato Grosso do Sul (Conerq/MS) e, conseqüentemente ao movimento quilombola naquele Estado.

No período de 2005 a 2013 foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares 22 comunidades.

Quadro 2: Comunidades certificadas pela FCP (2005 a 2015)

Nº	Comunidade	Município	Data da certificação no D.O.U.	Andamento dos processos no Incra
01	Chácara do Buriti	Campo Grande	19/08/2005	Titulada
02	Pretos de Terenos	Terenos	19/08/2005	Processo aberto
03	Família Bispo	Sonora	19/08/2005	Processo aberto
04	Família Cardoso	Nioaque	09/11/2005	RTID publicado
05	Família Quintino	Pedro Gomes	19/08/2005	Relatório antropológico em elaboração (convênio Incra UFGD)
06	Furnas da Boa Sorte	Corguinho	25/05/2005	Decreto de desapropriação
07	Furnas do Dionísio	Jaraguari	25/05/2005	Decreto de desapropriação
08	Ourolândia	Rio Negro	24/03/2005	Processo aberto
09	Dezidério Felipe de Oliveira	Dourados	19/04/2005	RTID publicado
10	Santa Tereza	Figueirão	19/08/2005	Processo aberto
11	São Miguel	Maracaju	19/04/2005	Titulada
12	Famílias Araújo e Ribeiro	Nioaque	12/05/2006	Relatório antropológico entregue
13	São João Batista	Campo Grande	07/06/2006	Não há reivindicação fundiária
14	Família Jarcem	Rio Brilhante	02/03/2007	Relatório antropológico entregue
15	Furnas dos Baianos	Aquidauana	07/02/2007	Processo aberto
16	Eva Maria de Jesus / Tia Eva	Campo Grande	05/03/2008	Relatório antropológico entregue
17	Família Ozório	Corumbá	06/07/2010	Relatório antropológico entregue
18	Família Bulhões	Nioaque	17/06/2011	Processo aberto
19	Família Romano Martins da Conceição	Nioaque	17/06/2011	Processo aberto
20	Família Maria Theodora Gonçalves de Paula	Corumbá	22/12/2012	Processo aberto
21	Águas do Miranda	Bonito	03/09/2012	Processo aberto
22	Família Campos Correia	Corumbá	01/04/2013	Processo aberto

Fonte: Fundação Cultural Palmares (www.palmares.gov.br) e Incra/MS.

Com a formação de associações nas comunidades negras rurais quilombolas e, posteriormente, com a criação da Conerq/MS, houve a construção de uma rede interquilombos que estabeleceu, em algumas comunidades, e reforçou, em outras, laços de solidariedade, e unificou, em nível estadual, a luta pelos direitos quilombolas. A luta pelo direito à terra é o “conjunto-de-ação” (Mayer, 1966) que unifica as comunidades negras rurais quilombolas, as quais produzem discursos homogêneos que dão a ideia de um grupo coeso unificado em torno de uma rede.

Como percebido, várias comunidades negras rurais, que hoje se identificam como comunidades quilombolas, mantiveram, final do século XIX e no início do século XX, uma estrutura organizacional pautada na rede-irmandade. Dessa forma, não causa estranheza que atualmente aquelas mesmas comunidades negras rurais estejam unidas com o mesmo objetivo inicial que as vincularam no passado, ou seja, a construção do “projeto camponês”.

Considerações finais

Como visto, a rede interquilombos formada no Mato Grosso do Sul tem na base de sua estrutura relações de solidariedade, de parentesco e de compadrio constituídas inicialmente pelas redes-irmandades, as quais têm sua origem no cativeiro. Desse modo, a rede-irmandade é a gênese organizacional dos negros no Mato Grosso do Sul. Posteriormente, a partir da década de 1970, o movimento negro foi responsável por injetar um novo fôlego organizacional aos negros daquele estado.

Nos últimos 27 anos, ou seja, desde a promulgação da Constituição Federal de 1988 (que estabelece direitos territoriais às comunidades quilombolas por meio do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)), observamos, no Mato Grosso do Sul, a formação de instituições (como o Conselho Municipal dos Direitos do Negro (CMDN); o Instituto Casa da Cultura Afro-Brasileira (ICCAB); o Fórum das Entidades do Movimento Negro de Mato Grosso do Sul; a Coordenação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Mato Grosso do Sul (Conerq/MS); o Conselho Estadual dos Direitos do Negro do Mato Grosso do Sul (Cedine/MS); além das associações quilombolas) que atuam em prol desses direitos. Nesse sentido, apesar do pequeno número de terras tituladas para as

comunidades quilombolas, no Mato Grosso do Sul, percebemos que o artigo 68 do ADCT, nos últimos 27 anos, provocou a formação de entidades políticas formais e o amadurecimento organizacional do movimento quilombola.

Havia, então, após a emancipação, articulações socioeconômicas, definidas como redes-irmandades, que estavam agregadas a um processo histórico mais amplo de formações camponesas, que teve início na escravidão. As migrações de ex-escravos, a formação de suas redes-irmandades e a luta atual das comunidades negras rurais e urbanas quilombolas estão inteiramente atreladas ao “projeto camponês”. A terra, como categoria nucleante (Woortmann, 1990), continua a organizar essas comunidades; porém, ela ressignificou a luta, que era baseada somente no parentesco e no compadrio, e atualmente está baseada também no campo político, representada pelo movimento quilombola e pelo movimento negro. Atualmente, como foi no passado, as comunidades negras rurais e urbanas quilombolas, ao reivindicarem a regularização fundiária de suas terras, têm, como foco principal, a concretização do “projeto camponês”.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Catarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editoria FGV, 2002.
- BOTT, Elizabeth. *Família e rede social*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976[1971].
- BOURDIEU, Pierre. *Le Capital social*. Notes provisoires. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 31, 1980.
- CONGRO, Rosário. *O município de Campo Grande*. Campo Grande: IHGMS, 2003[1919].
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- JESUS, Conceição Rosa de. *Entrevista concedida a Carlos A. B. Plínio dos Santos*. Campo Grande/MS, 4 fev. 2009.
- LEMIEUX, Vincent. *Les Réseaux d'acteurs sociaux*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- MAEYAMA, T. *Ethnicity, Secret Societies and Associations: The Japanese in Brazil*. *Comparative Studies in Society and History*, v. 21, n. 4, 1979.

- MAYER, Adrian C. The Significance of Quasi-Groups in the Study of Complex Societies. In: BANTON, Michel. *The Social Anthropology of Complex Societies*. Londres: Routledge Library Editions, 1966. Coleção Anthropology and Ethnography.
- MUSSO, P. A filosofia da rede. In: PARENTE, André (org.). *Tramas da rede: novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação*. Porto Alegre: Sulina, 2004.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. *Fiéis descendentes: redes irmandades no pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-mato-grossenses*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS/DAN/UnB. Brasília, 2010.
- TURNER, VICTOR. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- WOORTMANN, Klaas. Com parente não se negueia. In: ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO/87. Brasília: Editora UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

6. COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE CHAPADA DOS GUIMARÃES¹

Sonia Regina Lourenço

Este capítulo versa sobre o processo de emergência étnica de duas comunidades negras que se autodefinem como comunidades remanescentes de quilombos, Lagoinha de Cima e Lagoinha de Baixo, localizadas no município de Chapada dos Guimarães, no estado do Mato Grosso. A experiência etnográfica e a análise da narrativa mostram que essas comunidades negras, ao se identificarem como comunidades quilombolas, não se veem como “sobrevivências” ou “sobras” dos quilombos históricos do século XIX, mas como sujeitos de direito, que reconhecem um passado marcado pela escravidão e pela exclusão social, e que hoje interpelam o Estado e a sociedade, reivindicando direitos por meio da titulação de seus territórios tradicionais e do reconhecimento da diferença cultural como grupos étnicos.

Quando se trata de abordar a diversidade étnico-cultural, os discursos que exaltam as formas expressivas negras tendem a classificá-las como manifestações folclóricas e pitorescas do passado, isto é, sobrevivências mal acabadas do passado colonial brasileiro. Nessa perspectiva, os africanos, outrora escravizados, tendem a ser vistos apenas em sua condição de “escravos”, “subalternos”, “libertos” e “forros”, e não como sujeitos políticos, históricos, criativos e expressivos. É neste vetor que a bibliografia recente acerca das comunidades de quilombos no Brasil aponta narrativas, experiências e perspectivas em que elas são

¹ A primeira versão deste artigo foi apresentada na X Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), realizada em Córdoba, Argentina, entre 10 e 13 de julho de 2013, com o tema “Situvar, actuar e imaginar antropologías desde el Cono Sur”. A segunda versão, apresentada na XXIX RBA, de 2014, foi destinada à composição deste livro.

reconhecidas como sujeitos protagonistas que, durante séculos, ficaram situados às margens da sociedade nacional (Arruti, 2006; Mello, 2012).

Com a promulgação da Carta Constitucional de 1988, as comunidades negras passam a ser reconhecidas por meio do conceito jurídico de “comunidades remanescentes de quilombos”. Esse dispositivo jurídico foi uma conquista das demandas dos movimentos sociais que, havia décadas, reivindicava do Estado o reconhecimento dos territórios tradicionais das comunidades quilombolas. O Artigo 68 do ADCT estabelece que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil, 1988, n.p.).

A rede de comunidades negras de Chapada dos Guimarães remonta ao processo de escravização da população africana e de afrodescendentes, empregada na produção de mineração de ouro e diamantes e na produção de açucareira dos Engenhos de Chapada dos Guimarães, anteriormente chamada de Serra Acima ou Serra de São Jerônimo, a 38 Freguesia de Santana do século XVIII ao XIX, a pouco menos de 100 km da 39 cidade de Cuiabá. No século XVIII, propriedades rurais foram concedidas pelo sistema de sesmaria.² Nas propriedades de Chapada dos Guimarães, a população escravizada trabalhava no plantio da cana e nos engenhos de produção de açúcar, rapadura e aguardente, na criação de gado, e no cultivo da mandioca para a produção de farinha, milho, banana, entre outros produtos (Volpato, 1993).

A economia baseada na produção dos engenhos também foi um marco na Freguesia de Santana. Nos registros de batismo da Paróquia de Sant’Anna da Chapada, entre os anos de 1827 e 1868, consta o número de 30 engenhos, nomes de escravos e filhos batizados. Os engenhos da Água Fria, de São João do Rio da Casca, de Lagoinha, do Abrilongo e de São Romão são mencionados também nas narrativas dos mais velhos como lugares em que “os negros escravos”, do tempo quando os avós de Dona Vanilde trabalharam.³

2 A Lei das Sesmarias, promulgada em 28 de novembro de 1375 por d. Fernando I de Portugal, instituía o regime de distribuição de terras de sesmarias. Em terras brasileiras, d. João II, por meio de carta-régia, implanta esse regime em novembro de 1535, garantindo, assim, a instalação da *plantation* açucareira na colônia.

3 Oliveira, Vanilde Francisca de. Entrevista concedida a Sonia Regina Lourenço. Chapada dos Guimarães (MT), 2 de jun, 2012.

Os engenhos, os locais de garimpo e os troncos usados para o açoitamento de escravos ainda povoam a memória coletiva como lugares de trabalho dos “troncos velhos”. Na narrativa de dona Vanilde, do sr. João Fidélis e do sr. Bosco destaca-se o tempo da violência do cativo vivido por seus ancestrais, a existência da casa-grande, da senzala e do senhor de engenho, e reconhece-se o lugar das sepulturas como marcos territoriais significativos desse contexto e as práticas de uso da terra coletiva das irmandades de negros.

O engenho de São Romão, citado por dona Vanilde, situava-se às margens do rio da Casca, de propriedade de Valentim Martins da Cruz e de Escolástica Martins da Cruz, imigrantes portugueses que tinham setenta escravos, sendo trinta de ambos os sexos empregados na mineração e na produção de cachaça, rapadura e farinha. Nos registros de batismo da Paróquia de Sant’Anna da Chapada, entre os anos de 1827 e 1868, identificamos 10 casais com filhos escravizados por Valentim Martins da Cruz e Escolástica Martins da Cruz.

Luis d’Alincourt (1826:106-107), sargento-mor e engenheiro, em 16 de dezembro de 1825 escreveu sobre a presença de quilombos em Serra Acima, aldeia de Santana, atual Chapada dos Guimarães. Ele identificou a presença de fazendas e engenhos operados pela população escrava, assim como a presença de indígenas e descendentes empregados no trabalho agrícola. O quilombo de Rio Manso era composto por escravos, com a expressiva população de 293 pessoas que habitavam quatro arranchamentos: “dois às margens do rio Manso, afluente do rio Cuiabá, e outros dois às margens do rio que corre para o norte” (Volpato, 1996:233; ver também Crivelente, 2003).⁴ Em carta enviada ao tenente-coronel Francisco Cardoso Junior, presidente da província e chefe de polícia, de 29 de julho de 1871 a 25 de dezembro de 1872, Ernesto Júlio Bandeira Mello relata a presença de quilombos na região de Chapada dos Guimarães, identificando as localidades de Jangada, Roncador, Rio Manso e Lagoinha de Baixo (Arquivo Público do Mato Grosso, 1871, Lata B). Não consta o registro da localidade do remetente. Provavelmente, o presidente da província de Mato Grosso se encontrava na

4 Os engenhos eram propriedades, em sua maioria, de oficiais militares (alferes, sargento ou capitão) como o engenho do Quilombo de Domingos José de Azevedo, que recebeu, em 1826, o viajante naturalista Georg H. Von Langsdorff, embaixador do czar da Rússia no Rio de Janeiro que realizou expedições científicas pelo Brasil entre os anos de 1824 a 1828.

província do Rio de Janeiro, considerando que no ano de 1872, foi eleito deputado geral pelo Partido Conservador.

No município de Chapada dos Guimarães foram identificadas sete comunidades quilombolas: Itambé, Lagoinha de Baixo, Lagoinha de Cima, em 25 de maio de 2005; Ariçá-Açu, Cachoeira do Bom Jardim e Cansação, em 30 de setembro de 2005; e Barro Preto Serra do Cambambi, em 5 de maio de 2009. No total, são 10 comunidades negras, incluindo as comunidades de Mata-Grande, Pingadouro e Varginha.

No estado do Mato Grosso, as comunidades quilombolas totalizam aproximadamente 2,5 mil famílias. No entanto, no município de Chapada dos Guimarães, apenas o processo de Lagoinha de Baixo encontra-se em andamento, reivindicando a titulação de uma área de 2.514,966 ha, com 50 famílias contando 92 indivíduos, sendo 67 destes distribuídos em 17 casas.⁵ A comunidade de Lagoinha de Cima conta um total de 34 famílias. Entretanto, apenas dez permanecem no território tradicional, distribuídas em oito casas próximas umas das outras numa área dividida entre a parte arrendada e vendida de forma compulsória desde a década de 1970, quando da primeira ação de despejo. Duas famílias residem na localidade de Caeté, parte do território tradicional cortado pela estrada MT-251. As outras 27 famílias residem no município de Cuiabá, Várzea Grande e na zona urbana de Chapada dos Guimarães. As 50 famílias de Lagoinha de Baixo, por sua vez, aguardam a continuidade do processo de identificação fundiária iniciado em 2007. Todas as famílias que residem fora do território tradicional aguardam a titulação destes para voltarem a viver “todos juntos”.

Os territórios tradicionais de Lagoinha de Cima e Lagoinha de Baixo são contíguos, divididos pelo rio Lagoinha e delimitados como Área de Preservação Ambiental pela Secretaria Estadual de Meio Ambiente (Sema-MT). A sobreposição

5 Em 20 de novembro de 2009, o Diário Oficial da União publicou o Decreto que “Declara de interesse social, para fins de desapropriação, os imóveis abrangidos pelo “Território Quilombola Lagoinha de Baixo”, situado no Município de Chapada dos Guimarães, Estado de Mato Grosso”. Este decreto está apoiado nos artigos. 84, inciso IV, e 216, § 1o, da Constituição, e o disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e na Lei no 4.132, de 10 de setembro de 1962, combinado com o art. 6o do Decreto-Lei no 3.365, de 21 de junho de 1941; (Silva & Gianotti, INCRA, 2007).

territorial e as extensas monoculturas de soja e milho acentuam a situação de confinamento das duas comunidades e os conflitos entre marcos legais, particularmente o artigo 68 do ADCT, os artigos 215 e 216 da Constituição Federal, e o Decreto nº 4.887/2003, que reconhecem e garantem às comunidades remanescentes de quilombos seus territórios como garantia para sua reprodução física e cultural e, por outro lado, a Convenção da Diversidade Biológica, que estabeleceu a criação de APs como forma de preservação da biodiversidade. O artigo 11 do Decreto nº 4.887/2003 prevê que os órgãos federais e estaduais envolvidos na demarcação dos territórios quilombolas devem procurar conciliar ações e medidas que assegurem às comunidades seus direitos coletivos de uso da terra como garantia de sua reprodução social.

É importante ressaltar que as narrativas de pessoas de diversas comunidades remanescentes de quilombos de Chapada dos Guimarães enfatizam o uso da terra de forma coletiva, com a produção de roças por mutirão, a criação de animais para consumo, a troca de produtos entre as famílias, a pesca em rios considerados mais piscosos que hoje, a caça frequente e a coleta de frutas e sementes, feita em localidades como Mutuca, Buritizinho, Peba, Mamão, Rio Manso, Jangada Roncador, Lagoinha de Baixo, Pingadouro, Itambé, Mata Grande, Caeté, Taquaral e Lagoinha de Cima.

O município de Chapada dos Guimarães apresenta diversas referências de uma configuração social, histórica e cultural que o caracteriza como um grande “território étnico negro” do estado do Mato Grosso, conforme expressão cunhada por Bandeira (1988) em referência a Vila Bela. Escavações arqueológicas em engenhos dos séculos XVIII e XIX situados na região da bacia do rio Manso, em Chapada dos Guimarães, nos anos de 1999 e 2000, revelaram, em uma diversidade de contextos, artefatos que somente podem ser entendidos considerando sua participação em práticas relacionadas a um sistema de crenças de origem africana (Souza e Symanski, 2007). Embora essas evidências sejam importantes, não podem ser tomadas como exclusivas ou como provas para o reconhecimento da tradicionalidade de seus territórios, ou, ainda, como dispositivos únicos que definiriam suas identidades ou pertencimento étnico (O'Dwyer, 2002; 2010:43).

A pesquisa identificou que as duas comunidades são originárias de um mesmo núcleo de escravos do engenho Abrilongo. O território tradicional é constituído por pequenas lagoas e pelo rio Lagoinha, tributário do rio Manso, que fornece água para o consumo das famílias da região. Para chegar até as duas comunidades, o

trajeto parte da MT-251, rodovia que liga o município de Chapada dos Guimarães ao município de Campo Verde, segue 10 km a oeste em direção ao rio da Casca, à esquerda por estrada vicinal não asfaltada, que dá acesso à comunidade num percurso de 19 km, atravessando a paisagem com plantações de milho e soja de grandes fazendeiros do estado de Mato Grosso.

Até recentemente, as habitações de taipa não tinham energia elétrica. A economia de subsistência constitui-se de pequenas roças cultivadas em pequenas áreas às margens das estradas e em lugares próximos de áreas de proteção ambiental. Nas pequenas roças, cultivam milho, feijão, mandioca, abóbora, maxixe, chuchu, pimentas, árvores frutíferas, além de manter uma pequena criação de porcos e galinhas. Para completar a renda familiar, algumas pessoas trabalham como mão de obra sazonal nas fazendas da região, na agricultura e na criação de gado, fazendo pequenos serviços na cidade de Chapada dos Guimarães ou trabalhando como diaristas ou empregadas domésticas. Nas duas comunidades não há saneamento básico, não há escola de Ensino Fundamental, e as condições do transporte público para que crianças e adultos se desloquem até as escolas da cidade são precárias e inconstantes.

A autodefinição de “remanescentes de comunidades quilombolas” é recente para as duas comunidades, embora sua luta pela terra anteceda o reconhecimento oficial da Fundação Cultural Palmares, quando afirmam que “sempre viveram ali” seus pais, os pais de seus pais, “os troncos velhos mais antigos de Chapada dos Guimarães que moravam ali mesmo pertinho do rio da Casca, do rio Manso, em Chapada dos Guimarães” (Oliveira, 2012). Autodefinem-se como descendentes de escravos por meio de narrativas que evocam seus ascendentes dos séculos XIX e XX que trabalharam nos engenhos de açúcar e aguardente conhecidos como Abrilongo e São Romão. O Abrilongo, também chamado de “bi-longa” foi um lugar de constantes violências e mortes de escravos. Conforme a narrativa de dona Vanilde Francisca Oliveira, de Lagoinha de Cima, os senhores mandatários de Abrilongo forçavam os escravos a abrir as covas em que seriam enterrados posteriormente.

Em Lagoinha de Cima, as narrativas que recordam o passado do século XIX e XX estão associadas ao território de forma ampla, ligando antigos cemitérios, ruínas de habitações, lugares de acampamentos e de áreas cultivadas, lugares de trânsito entre uma localidade e outra, que percorriam para a realização das festas das irmandades. A Associação Quilombola Negra Rural de Lagoinha de Cima e a

Associação Quilombola Negra Rural de Lagoinha de Baixo reivindicam que suas terras são “tradicionalmente ocupadas”, um território em que tudo aponta para uma ampla rede de sociabilidades de usos comuns e coletivos da terra (Almeida, 2006; 2010).

O território tradicional de Lagoinha de Cima compreende quatro cemitérios identificados durante a pesquisa de campo: o cemitério do “entroncamento”, localizado na rodovia estadual MT-251, na direção sul da comunidade; o cemitério Aguaçú, localizado na direção leste, no sentido do rio da Casca; o cemitério “das crianças”, falecidas em decorrência de um surto de febre amarela na região. As crianças foram sepultadas separadas dos adultos porque “não tinham pecado, era como se diz, um anjo ainda” (Oliveira, 2013). Esse cemitério está localizado no Taquaral, na direção noroeste da comunidade, no lugar onde habitavam os avós e outros parentes de dona Vanilde. Durante a caminhada para identificação do cemitério, reconheceu as ruínas das antigas “taperas” em que moravam sua mãe e seu tio Manoel. O quarto cemitério localiza-se na direção norte da comunidade, no meio de uma plantação de milho. Todos eles são mencionados como lugares onde estão sepultados os “antigos”.

Os cemitérios do “entroncamento” e de “Aguaçú” são emblemáticos da relação tensa da comunidade de Lagoinha de Cima com os seus principais antagonistas, os produtores de soja e milho da região, que há décadas vêm se apropriando do território tradicional quilombola, aumentando a expansão da monocultura, que adentra o quintal das residências da comunidade. Os dois cemitérios não têm mais de 3x4 m², e neles há placas de latão e cruzeiros que identificam os mortos. Disse dona Vanilde: “eles queriam tomar tudinho, mas aqui não deixamos. Aqui tem minha avó, meu avô Antônio João, nós dissemos que aqui não!” (*ibid.*).

A memória genealógica está interconectada com o que Arruti identificou em Mocambo como “memória territorial”, que consiste das formas e estratégias que essa comunidade negra rural encontrou para objetivar sua história e identidade. Em outras palavras, topônimos e patronímicos referem-se a “lugares em que os ancestrais apareceram, passaram ou se instalaram, o que faz com que as áreas de antiga ocupação tenham uma função privilegiada na comunicação entre vivos e mortos” (Arruti, 2006:240-241).

O passado contado pelos mais velhos é uma narração de fatos que os antecederam, mas que são significativos na medida em que as gerações anteriores viveram a experiência do cativo. O passado lembrado é o passado vivido

de outros, como identificamos por meio da genealogia de parentesco. Além dos ascendentes, identificamos nas narrativas três temporalidades consideradas por eles como mais significativas de sua experiência social: o “tempo dos escravos”, o “tempo das irmandades”, em que viviam intensa sociabilidade na rede de famílias e núcleos de descendentes de escravos, e o “tempo da comunidade quilombola”, concebido como o tempo de “fazer política”, marcado pela criação da associação comunitária e das relações com os órgãos públicos, como Incra, FCP, MPF e Seppir.

O processo de ressemantização identitária acentua-se a partir da reunião organizada pela Fundação Cultural Palmares na cidade de Chapada dos Guimarães com a presença de sete comunidades do município, para a entrega do Certificado de Reconhecimento de Comunidades Quilombolas. Convidadas para a reunião com a FCP em maio de 2005, as lideranças das duas comunidades, senhor Pedro, representante da Associação Quilombola Negra Rural de Lagoinha de Cima, e dona Luiza e senhor Elzito, representantes Associação Quilombola Negra Rural de Lagoinha de Baixo, receberam o certificado oficial de “comunidades remanescentes de quilombos”, incorporando-o como um documento simbólico de sua etnicidade na busca por reconhecimento e titulação de seus territórios.⁶ Antes de se mobilizarem para fundar uma associação, estavam vinculados ao Sindicato dos Trabalhadores de Chapada dos Guimarães na condição de pequenos trabalhadores rurais ou posseiros. E foi por meio do sindicato que desencadearam o processo de reivindicação de seus territórios, enviando à Federação dos Trabalhadores na Agricultura em Mato Grosso (Fetagri-MT) um requerimento solicitando “interveniência junto ao Incra para a demarcação e retomada de todas as áreas pertencentes aos remanescentes de quilombos, que se encontram em poder de terceiros, no município de Chapada dos Guimarães” (Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Chapada dos Guimarães, 2005).

As duas associações existiam desde 1988. Lagoinha de Cima fundou a associação em 15 de maio de 1988, seguindo o modelo de Lagoinha de Baixo. No

6 O certificado da Fundação Cultural Palmares foi emitido em 2 de maio de 2005, assinado pela Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro do Ministério da Cultura (Minc), processo nº 01420.000846/2005-84, e reconhece que Lagoinha de Cima “É remanescente das comunidades de quilombos”, inscrita no cadastro geral nº 003, registro nº 213, fl. 19, em 4 de março de 2004, seção 1, fl. 7.

estatuto atual, em seu artigo 1º, a associação está denominada como sendo “originada por remanescentes de quilombolas e afrodescendentes”, consoante o estabelecido na Constituição Federal, no artigo 68 do ADCT.

Essa apropriação da categoria jurídica de “comunidades negras remanescentes de quilombos”, aponta para uma articulação política entre as duas comunidades que a incluíram na aceção de suas associações locais como ação simbólica e política, tanto para a afirmação de suas identidades quanto para a reivindicação de seus direitos constitucionais. Nas relações de alteridade com “os de dentro” e “os de fora”, a rede de parentesco também se tornou um elemento central na autodefinição como quilombolas, como enfatiza dona Vanilde, de Lagoinha de Cima: “aqui nós somos todos parentes, todos são farinha do mesmo saco, tem parente em Caetés, em Serra Abaixo tem muita gente misturada, em Olho d’Água e em São Sebastião tem primos” (Oliveira). A jovem Tatiana, moradora de Lagoinha de Baixo, por sua vez, enfatiza que ali “todos somos primos, parentes mesmo, têm algumas pessoas de fora, mas a maioria nasceu aqui mesmo” (Lourenço, 2012, n.p.).

Nos últimos dez anos, as duas comunidades têm realizado uma série de atividades como forma de ação política para reafirmar suas identidades étnicas como “comunidades remanescentes de quilombos”. Um ano depois do reconhecimento oficial do Estado brasileiro, organizaram a primeira festa no mês de novembro, como parte da agenda das comemorações da Semana Nacional da Consciência Negra. Ela foi realizada em 26 de novembro de 2006, na sede da associação de Lagoinha de Cima, antiga escola da comunidade. Para muitos, a “festa quilombola” foi um momento de fortalecimento do grupo como “comunidade” que passou a reivindicar o direito à terra.

Na reunião realizada com a comunidade na Associação Quilombola Negra Rural de Lagoinha de Cima, em junho de 2012, as falas e os diálogos fizeram referências aos “antepassados”, à “descendência”, ao “sangue negro”, à “cultura dos negros”, à “cor e origem negras” e à “mistura entre índios e negros”. As declarações coletivas evidenciaram a consciência histórica de sua experiência e trajetória sociopolítica como descendentes de escravos, e performatizaram um ato declarativo de sua identidade étnica associada ao culto de São Benedito e São Gonçalo, às danças e canções da catira, siriri e cururu, aos hábitos alimentares, às narrativas orais povoadas de seres sobrenaturais que configuram a cosmologia, às roças cultivadas e às práticas profiláticas e de autoatenção ainda em vigor,

que envolvem desde os partos realizados na comunidade à ingestão de remédios “quentes” e “frios”.

No final da década de 1970, eles viveram conflitos, quando o governo local moveu uma ação de despejo, e pistoleiros incendiaram residências e agrediram diversas pessoas de ambas as comunidades. Os moradores dizem ter sofrido agressões físicas feitas com arame farpado, açoitamento, sendo que “os homens [...], feridos, foram pendurados nas árvores de cabeça para baixo como castigo”. As crianças sofreram ameaças de espancamento, as casas foram queimadas com gasolina, os animais e alimentos estocados, levados embora ou jogados para fora das despensas e queimados. Esse evento marcou profundamente a trajetória da comunidade, estabelecendo um recorte temporal entre o antes e o depois do episódio do despejo. O tempo que antecede esse trauma é concebido como o “tempo das irmandades”. Irmandade é uma categoria nativa associada ao contexto em que todos estavam interligados numa grande rede social fundada por laços de parentesco e compadrio (Plínio dos Santos, 2010:338).⁷ As irmandades cuidavam, compartilhavam roças e a criação de animais. As unidades familiares eram relativamente próximas, e os moradores costumavam organizar mutirões que envolviam várias famílias, parentes e vizinhos na preparação das roças, na plantação e colheita, na produção de farinha no monjolo e na organização e realização das festas de santo, marcos simbólicos da sociabilidade.

Naquele tempo, vivíamos como irmandades, a terra era de uso comum. Tinha um mundão de gente, que acampava perto do rio e nós nos ajuntávamos e fazíamos mutirão, plantávamos muita roça. Porque perto do rio era bom para roçar, então, nós acampávamos muitos dias lá e conversávamos muito. (Fidélis, 2012)

As celebrações evocadas com saudades são as festas de São Benedito, São Gonçalo, Nossa Senhora da Guia, Divino Espírito Santo e Santa Catarina, compostas também de danças e canções de siriri, cururu e a catira. Muitos dos mestres cantadores e cantadoras, instrumentistas e dançarinos e dançarinas já

⁷ Nessa etnografia, o autor analisa as redes de irmandades das comunidades negras de Mato Grosso do Sul.

não existem mais; outros estão muito velhinhos e poucos sabem cantar, tocar e dançar as músicas tradicionais. Nas duas comunidades, apenas os mais velhos são os conhecedores das festas, das preces que iniciam as celebrações, dos instrumentos musicais como a viola de cocho, o ganzá e o mocho (tamboril). Embora não sejam praticadas, estas celebrações e formas expressivas não deixaram de existir; habitam a memória e um devir expresso no desejo do retorno às suas práticas.

O tempo posterior à ação de despejo é narrado como o tempo intensivo dos conflitos internos entre as famílias e aqueles que faziam a venda ilegal de suas terras, o que produziu, portanto, a diminuição dos espaços destinados às roças cultivadas, o confinamento da comunidade decorrente das plantações de soja, milho e criação de gado, a contaminação da terra, nascentes e roças por agrotóxicos, e as doenças decorrentes desta prática. Com a redução do território, a nova geração buscou trabalho e renda fora da comunidade, submetendo-se às discriminações de raça por serem “quilombolas” e “pretos”. Esse é o tempo dos encontros, reuniões, reivindicações e pautas exigidas ao Incra, à Seppir e à FCP. Nesse “tempo das ações políticas”, Lagoinha de Cima parece irromper o espaço público por meio não só do discurso da etnicidade, como também pelas memórias, transformadas em contestação, reivindicação e reconhecimento de seu território tradicional como patrimônio cultural.⁸ Conforme destaca Gagnebin em sua leitura de Walter Benjamin, “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo tal como ele propriamente foi. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela cintila num instante perigoso” (Gagnebin, 2009:40).

A autodefinição de quilombola para essas duas comunidades não implica que compartilhem os mesmos valores culturais, pois enfatizam que são diferentes uma da outra, com práticas matrimoniais e mágico-religiosas diferentes. Em outras palavras, estes coletivos reafirmam que vivem múltiplos modos de existência, que não devem ser vistos como blocos monolíticos. Levar a sério a perspectiva destas comunidades que se autoidentificam como “negras e quilombolas”

8 O “tempo da política”, categoria nativa usada para se referir às reivindicações de direitos como “comunidades remanescentes de quilombos”, expressa o contexto de um longo processo de construção da cidadania e da experiência coletiva nas fronteiras interétnicas. Para um aprofundamento da política como categoria plural em diferentes contextos etnográficos no Brasil, ver Palmeira e Barreira (2004).

é admitir que há alteridades que não se subordinam ao princípio da identidade nacional ao se posicionarem como sujeitos de direitos e com formas de agir “cosmopolítico”, desestabilizando e dilatando dicotomias tais como natureza e cultura, ciência e magia, arte e política, corpo e pessoa, território e economia política etc. Os contextos cosmopolíticos são aqueles em que há situações de embates entre práticas e discursos ocidentais-modernos e indígenas, quilombolas e de outras populações tradicionais. Na acepção de Stengers, o cosmopolítico

Cria possibilidades de modos de existência não hierárquicas entre um conjunto de invenções não equivalentes, entre os valores divergentes e obrigações por meio dos quais um emaranhado de existências que o compõe é afirmado. (Stengers, 2010:355-356; tradução livre.)

É em termos cosmopolíticos que o conflito e as diferenças se expressam, criando outras possibilidades de aberturas de entendimento, redes e redefinições do real. Disputa pela classificação e definição do tempo, do “meio ambiente”, do “conhecimento” e dos territórios, da cultura e da natureza são exemplos desses contextos. Apreender a paisagem cultural das comunidades negras de Chapada dos Guimarães é reconhecê-las como sujeitos inscritos no tempo e no espaço, coletividades contemporâneas em ação, cosmopolíticas quilombolas em devir.

Referências

- ALMEIDA, A. W. B. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: _____. *Terras de Quilombo, terras indígenas, “babaquais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto*: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PNCSA/Ufam/Fundação Ford, 2006. Coleção Tradição & Ordenamento Jurídico, v.2, p. 101-132.
- _____. et al. (org.). *Cadernos de debates Nova Cartografia Social*: territórios quilombolas e conflitos. Manaus: UEA, 2010. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, v.1, n.2.
- ARQUIVO PÚBLICO DO MATO GROSSO. Carta do presidente da província e chefe de polícia, Ernesto Júlio Bandeira Mello, ao tenente-coronel Francisco Cardoso Junior. Ano de 1871. Villa de Cuiabá. Caixa 1.871 Lata B.

- ARRUTI, José Maurício A. P. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.
- BANDEIRA, Maria de L. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BRASIL. Presidência da República. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Ato das Disposições Constitucionais Transitórias*. Brasília: D.O.U., 1988.
- CRIVELANTE, Maria Amélia A. Poder e cotidiano na Capitania de Mato Grosso: uma visita aos senhores de engenho do Lugar de Guimarães, 1751-1818. *Revista de Demografia Histórica*, v. 22, 2003.
- D'ALINCOURT, Luis. *Memória acerca da fronteira da província de Mato Grosso*. Cuiabá: s.n., 1826. p. 106-107.
- FIDÉLIS, João. *Entrevista concedida a Sonia R. Lourenço*. Chapada do Guimarães (MT), 9 dez. 2012.
- GAGNEBIN, Jeanne M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- LOURENÇO, Sonia Regina. Diário de campo. Cuiabá, Mato Grosso, 2 jun. 2012.
- MELLO, Marcelo Moura. *Reminiscências dos quilombos*. Territórios da memória em uma comunidade negra rural. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- O'DWYER, Eliana C. (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- OLIVEIRA, Vanilde Francisca de. *Entrevista concedida a Sonia Regina Lourenço*. Chapada dos Guimarães (MT), 2 de jun, 2012.
- _____. *O papel social do antropólogo*. A aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Laced/E-papers, 2010. Coleção Antropologias, n. 6.
- _____. Direitos territoriais. Introdução. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza (org.). *Antropologia & Direito*. Temas antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa/Laced/ABA, 2012.
- OLIVEIRA, Vanilde Francisca. *Entrevista concedida a Sonia R. Lourenço*. Chapada dos Guimarães (MT), 8 dez. 2012.
- _____. *Entrevista concedida a Sonia R. Lourenço*. Chapada dos Guimarães (MT), 17 jun. 2013.
- OLIVEIRA, Vanilde Francisca de. *Entrevista concedida a Sonia Regina Lourenço*. Chapada dos Guimarães (MT), 2 de jun, 2012.
- PALMEIRA, M.; BARREIRA, C. (org.). *Política no Brasil: visões de antropólogos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/NuAP/UFRJ, 2004.

- PARÓQUIA DE SANT'ANNA DA CHAPADA. Livro de registro de batismo. Sant'Anna da Chapada, 1827-1868. In: Núcleo de Documentação Histórica Regional (NDHIR)/UFMT. Série: Registro de Batismo. Datas Limite: 1824-1868.
- PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. *Fiéis descendentes: redes-irmandades no pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-mato-grossenses*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS/DAN/UnB. Brasília, 2010.
- SILVA, Renata Bortoletto; GIANOTTI, Simone. *Relatório de Caracterização Sócio-Histórica e Antropológica Associação Quilombola Comunidade Negra Rural Lagoinha de Baixo, Chapada dos Guimarães (MT)*. Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incra), Superintendência Regional de Mato Grosso SR/13, Cuiabá, MT, março de 2007.
- SINDICATO DOS TRABALHADORES RURAIS DE CHAPADA DOS GUIMARÃES. Ofício 006, 12 abr. 2005. Chapada dos Guimarães: Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Chapada dos Guimarães, 2005.
- SOUZA, M. A. T.; SYMANSKI, L. C. P. O registro arqueológico dos grupos escravos. Questões de visibilidade e preservação. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, v. 33, p. 215-243, 2007.
- STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics II*. Mineápolis: University of Minnesota, 2010.
- SYMANSKI, L. C. P. O domínio da tática. Práticas religiosas de origem africana nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). *Vestígios. Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 1, n. 2, p. 7-36, 2007.
- VOLPATO, Luiza R. R. *Cativos do sertão: vida cotidiana e escravidão em Cuiabá em 1850-1888*. São Paulo/Cuiabá: Marco Zero/Editora da UFMT, 1993.
- _____. Quilombos em Mato Grosso. Resistência negra em área de fronteira. In: GOMES, Flávio dos S; REIS, João J. (org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

PARTE III

TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS E DEMARCADORES DE IDENTIDADES NAS REGIÕES SUDESTE E SUL DO BRASIL

7. À SOMBRA DA NAÇÃO: A IMAGINAÇÃO DO DIREITO ÉTNICO NO CONTEXTO CAPIXABA¹

Sandro José da Silva

Introdução

As recentes propostas de regularização dos territórios dos quilombolas se tornaram contextos propícios para a emergência ou a evidenciação de fronteiras étnicas no Brasil e em outros contextos sul-americanos. Tais fronteiras serão aqui analisadas como o resultado de distintas interações sociais, da busca por direitos por parte da população, mas, também, da recusa do reconhecimento destas identificações se considerarmos que no âmbito da perspectiva da formação da Nação, alguns grupos acedem mais que outros aos direitos de cidadania.

A propósito dessa assimetria, Rebecca Scott (2008) se pergunta por que, na condição de escravizada, a população afrodescendente foi super-representada e figurou nas estatísticas oficiais de forma minuciosa mas, quando liberta, desapareceu dos registros oficiais, dando-nos a impressão de que seu passado social estava encerrado e que, a partir daquele momento, eles deveriam assumir um novo lugar na Nação como iguais. O *status* de livre lançou um manto cidadão que obscureceu a história destes grupos? Eles foram assimilados à Nação de forma igualitária? O que se alterou nos anos que vão desde a Constituição Republicana até a Constituição Cidadã? Como descrever a persistência das reivindicações por direitos ou a construção de novos espaços de reconhecimento social? O processo de reivindicação de direitos diferenciados fez emergir novas/velhas fronteiras étnicas? Estas são algumas questões que pretendo discutir neste capítulo.

1 Os dados apresentados neste capítulo foram colhidos na etnografia de cerca de dez anos realizada entre as comunidades quilombolas capixabas, em diversas reuniões, assembleias, audiências públicas, documentos visuais e impressos.

O aspecto competitivo gerado no interior das agências do Estado é raramente objeto de análise quando se trata da produção das identificações étnicas (Wade, 2000; Restrepo, 2014; González, 2010). No entanto, se nos ativermos a esta modalidade de administração governamental como gestão do território e divisão da “sua população em unidades geográficas menores e hierarquicamente relacionadas” (Oliveira, 1998:56), notaremos efeitos particulares no que diz respeito à reposição das identificações étnicas.

A bibliografia sobre os quilombolas, *cimarrones*, *palenqueros* e *garifunas* é bastante significativa ao apontar as diferentes formas de agenciamento da nação e as promessas de cidadania, bem como os conflitos delas resultantes (Leite, 2002; Mintz e Price, 2003; Restrepo, 2014; Wade, 2000; 1997; González, 2010). Nessas abordagens, evidencia-se a reelaboração dos critérios de pertencimento social, considerados os aspectos competitivos entre nacionalidades imaginadas e geradas no interior da organização simbólica da nação. Indo além da perspectiva da “invenção”, tais análises buscam as diferentes formas de repor o lugar político e das relações de poder que envolvem tais construções identitárias. Os projetos, as acomodações e as disputas em torno da formação da nação serão aqui fundamentais para perceber os diferentes níveis de conflito por meio dos quais poderemos descrever a produção das identidades étnicas e considerá-las menos como “formação” e mais como situações em curso.

A perspectiva sobre a nação aqui abordada considera-a uma poderosa produção de coletividades sob a ótica das relações de saber e poder. Interessa descrever como algumas dessas coletividades se comportam no plano concreto da elaboração de seus direitos a partir da promessa da cidadania, anunciada muitas vezes como uma forma de redenção e reconstrução da condição social desses sujeitos. Soma-se a isto o fato de que, no processo de produção das coletividades, o fator das relações interétnicas joga um papel decisivo nas complexas formas de produção das identificações, sejam elas ligadas a categorias autoatribuídas, ou produzidas na interação com as agendas das agências de Estado (Brubacker, 2004).

O projeto da nação cidadã e os novos cidadãos

A Constituição de 1988 se propôs a alargar, ou mesmo inaugurar, os direitos de cidadania de certos grupos antes discriminados ou sub-representados como indígenas e quilombolas. O título da Constituição que trata dos direitos dos quilombolas, por exemplo, faz uma relação estreita entre a posse e o direito que é ampliada

pela perspectiva territorial inscrita em outro artigo, o 215, que trata do patrimônio cultural afro-brasileiro. Por vários ângulos, o território foi reinserido no debate dos direitos dos quilombolas, ampliando o escopo dos grupos étnicos com base territorial, como já ocorria com os indígenas. A ideia, no entanto, é que não há tutela do Estado nos atos e iniciativas com relação aos quilombolas, mas reconhecimento da sua autonomia. A proposta da territorialização do direito e da autonomia veio de inúmeros debates das organizações quilombolas no período após a Constituinte, e a legislação que veio posteriormente é o reflexo disso. Embora o artigo 68 não estabeleça os parâmetros da identidade dos quilombolas, optou-se, em legislações adjuntas, como os decretos nº 3.912/2001 e nº 4.997/2003, por uma definição do sujeito de direito que o relacionasse à “opressão social sofrida” no período escravista, que perpassou o campo de disputas simbólicas e partidárias desde então, nela reconhecendo-se a “contribuição” dos afrodescendentes à formação da Nação, mas também os institutos jurídicos da autodefinição, reconhecidos internacionalmente. Como veremos, o artigo 68 trata de regularizar as “terras ocupadas”, deixando de lado a definição de quem são os quilombolas, tarefa que pareceu mais exequível, mas que se mostrará um calcanhar de Aquiles, considerando outros grupos cujos pleitos se colocam fronteiriços.

Se colocarmos em perspectiva o pleito dos quilombolas, observaremos que toda essa produção da emergência do sujeito de direito tem, à sua frente, o campo concorrencial da reforma agrária, que, do ponto de vista histórico, reúne agentes de Estado posicionados de forma bastante heterogênea, movimentos políticos distintos e demandantes de direitos fundiários igualmente heterogêneos. Sem contar a própria dinâmica das políticas de acesso à terra que remontam a meados do século XIX, como a Lei de Terras e a política de imigração estrangeira, por exemplo, que, diga-se de passagem, têm relação estreita com a construção de uma hierarquia entre cidadãos, o que Oliveira (1998:55) relacionou com a territorialização dos grupos sociais como um processo de reorganização social, marcado pela criação de uma nova unidade sociocultural, mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora, a constituição de mecanismos políticos especializados, a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais, e a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Isto pode nos conduzir a complexos cenários de produção da cidadania nos quais a reforma agrária não é somente uma forma de ocupação do espaço físico; é, também, uma forma de redimensionar as tensões sociais dos diferentes

grupos, reconhecendo neles hierarquias distintas, bem como multiplicando lugares de exercício do governo desde a ideia de diferença cultural e étnica. Resta ainda indagar como tais sujeitos hierarquizados se veem uns em relação aos outros, no que se refere ao acesso à terra e, sobretudo, em relação à própria noção de direito que se ergue da distribuição desse recurso público. Não se pode olvidar a relação distinta que tais grupos desenvolveram em relação aos aparelhos de Estado e entre si mesmos, e que produziram efeitos distintos sobre sua autopercepção em relação aos seus direitos. É possível que o apelo à Constituição Cidadã pretenda recompor o tecido esgarçado pelas lutas sociais, mas é necessário compreender a trama complexa sobre a qual estas estão enredadas.

A opção do Estado brasileiro pela imigração estrangeira e não pela reintrodução dos trabalhadores libertos fornece uma perspectiva particular da formação da Nação e da engenharia de Estado, expressão da estatização de técnicas e controles sobre a população e o território. Os grupos que foram “cidadanizados” no século XIX pelo processo migratório e colonizador, sob o controle do Estado brasileiro, foram chamados a reconstruir um projeto de nação em detrimento de uma perspectiva depreciativa em relação à parcela da população indígena e afrodescendente, constituindo parte integrante das situações de conflito e definição de fronteira étnica. Atendendo a um chamamento para “branquear” o País e construir a Nação a partir do “trabalho livre” e “proprietário”, alguns milhares de italianos se fixaram em colônias no estado do Espírito Santo em busca de novas oportunidades. Tal processo é visto na literatura capixaba com certa naturalidade em pelo menos dois aspectos: em primeiro lugar, como uma forma de acomodação da economia liberal de transição do trabalho escravo para o livre, mas, também, a elevação de certos traços culturais “italianos” (tais como o “familismo”) à condição de responsáveis pelo sucesso do empreendimento migratório/colonizador. Por outro lado, importa desconstruir tais perspectivas à luz de abordagens que mostrem como as próprias dinâmicas das agências estatais de “povoamento” produziram perspectivas acentuadamente mais políticas do que econômicas, o que se depreende da literatura especializada (Ramos, 2006). Ou seja, colocada em perspectiva, a imigração/colonização europeia guarda um excedente simbólico que é preciso evidenciar, especialmente se pretendemos descrever seus usos e os significados que adquirem na definição de fronteiras interétnicas com os quilombolas. Em segundo lugar, foram os próprios intelectuais que nos forneceram uma imagem romântica e sem conflitos da “passagem” – no

duplo sentido de substituição de um modelo de sociedade por outro, bem como dos modos civilizatórios autorizados publicamente desde então –, especialmente porque eles se encontram no epicentro da formação discursiva das novas identidades, ou porque foram eles que ocuparam os aparelhos de Estado.

Ramos afirma que é necessário diferenciar a formação da nação – aqueles valores e ideologias que constituem as coletividades – da formação do Estado, que se traduz na produção de mecanismos de controle e administração pública e, portanto, relacionados a um conjunto de saberes específicos. Para esse autor, “a ação de agentes estatais não é simples produto de um Estado já pronto. As ações feitas em nome do Estado, ainda que demandadas a partir de interesses privados, constroem o próprio Estado” (Ramos, 2006:22).

Esta “construção” pode ser evidenciada, no argumento aqui utilizado, pela disputa sobre o direito à terra por parte de quilombolas e de membros da classe ruralista descendente de italianos, especialmente quando esses se voltam para as prerrogativas do direito como uma substância inerente ao seu grupo social, quando, na verdade, elas podem ser descritas como emanadas de conjunturas de políticas e relações de poder no interior dos saberes e das práticas estatais.

Se os afrodescendentes libertos tiveram seus direitos de cidadania negados no período após a Abolição, como mostram vários estudos, as décadas seguintes da emancipação recolocaram o *status* colonial na ordem do dia nos contextos daqueles estados que receberam a imigração estrangeira.² Observa-se no Espírito Santo, por exemplo, que aqueles grupos se converteram em trabalhadores jornalheiros, meeiros e parceiros em diversos projetos econômicos, inclusive daqueles grupos oriundos do projeto imigratório, como veremos. Ou seja, do ponto de vista global da força de trabalho, na nova conjuntura republicana, tais trabalhadores foram reintroduzidos em formas produtivas e postos de trabalho subalternos, mantendo-os conectados às economias globais, mas, no entanto, desconectados de um projeto de direitos de cidadania.

2 Estudos mostram que no período após a Abolição, “os libertos africanos continuariam estrangeiros. Eles precisavam conseguir títulos de naturalização para gozar de alguns direitos de cidadania. Mesmo os libertos brasileiros sofriam restrições no exercício dos direitos políticos” (Albuquerque e Fraga Filho, 2006:155).

Espaço, lugar e conflito

Os municípios de Conceição da Barra e de São Mateus, localizados no norte do estado do Espírito Santo, presenciaram diferentes formas de ocupação. Conquistada dos indígenas, a região foi ocupada no século XVIII pela produção de cana de açúcar e de mandioca para farinha, itens de exportação da província produzidos pelos africanos escravizados. As notícias sobre quilombamento na região eram comuns, e o espaço preferencial para a formação de quilombos era a margem esquerda da corrente do rio Cricaré, definida como espaço perigoso, enfeitado e restrito aos brancos (Silva, 2012). Esta região é acionada pela memória dos quilombolas como Sapê do Norte, espaço tanto de liberdade quanto de autonomia econômica, o que coloca em evidência a categoria trabalho como central na definição de seu pertencimento territorial.

Trabalhos como os de Yuko Miki (2012) mostram que a liberdade foi um artefato forjado pelos africanos e seus descendentes escravizados ainda durante a escravização, enquanto Vânia Moreira (2010) discute os inúmeros arranjos de produção desta liberdade em relação à construção das identidades étnicas locais entre indígenas, quilombolas e a ordem escravista. Em todas estas situações apresentadas pelas autoras, destaca-se o fato de que as identidades quilombolas forneciam margens de negociação com o sistema servil, e não a imagem comum oficial de quilombo como reunião de escravos fugidos. Tratava-se, isto sim, da construção da emancipação em meio à violência do sistema, que tornou algumas experiências bem-sucedidas, enquanto outras, não.

Os relatos dos quilombolas evidenciam um regime de ocupação territorial baseada nas redes familiares, no tempo livre e no controle da produção combinados com trabalhos sazonais, com mais ênfase, sobretudo, a partir da década de 1950, com o corte de madeira para a produção de carvão para a siderurgia e, na década de 1970, quando o Governo Militar (1964-1985) passou a fomentar a inserção das monoculturas de eucalipto e cana. Embora estivessem inseridos nas grandes transformações econômicas e sociais por que passavam o estado, tais grupos são recorrentemente associados à inércia e à estagnação da economia capixaba. Esse parâmetro de comparação e, sobretudo, de rotulagem racial/econômica de tais grupos, oculta, na verdade, dinâmicas da (re)inserção identitária em categorias subalternas – escravizado, cortador de cana, braçal, boia-fria –, alheias às identificações produzidas por esses próprios sujeitos. Houve uma paulatina

substituição das elites rurais no norte capixaba relacionada a diversos setores da economia, da política e também dos movimentos sociais. O mundo econômico das *commodities* pretendeu substituir as relações morais/patronais que embalaram portugueses, “italianos” e afrodescendentes, bem como as elites sindicais rurais e os trabalhadores sem-terra. Nesse período as relações de subalternidade e de discriminação racial foram traduzidas como a continuidade do regime servil e motivou a mobilização sindical por direitos trabalhistas. A linguagem dos dirigentes sindicais que entrevistei sublinha que as condições de trabalho, alimentação e higiene na região assemelhavam-se ao cativeiro dos africanos. Esses grupos situam-se no centro das grandes transformações econômicas e políticas, e foram reinseridos no sistema produtivo, mas sua posição social, inscrita pelas elites, os subalternizou de maneira desigual e dramática.

A institucionalização da diferença

Se, no plano mais objetivo, as lutas sociais classistas foram inseridas em contornos trabalhistas, nem por isso o “carrancismo”, como se referem os quilombolas ao falarem da discriminação racial que era praticada pelos descendentes das elites agrárias, se mostrava superado. Pelo contrário, combinavam-se na etnogênese dos grupos quilombolas aspectos relacionados ao aquilombamento e à resistência nos dias de hoje ao mercado de *commodities* (Silva, 2012). A própria contrariedade ruralista em relação à titulação quilombola remete à disputa por “terras novas” para expansão do agronegócio, haja vista que, de Nova Venécia, os descendentes de italianos passaram a expandir seus negócios econômicos e políticos para São Mateus e Conceição da Barra.³

O contraponto desse processo é o ambiente de conflito e competição por direitos à terra que o grupo intitulado Movimento Paz no Campo (MPC) impôs ao pleito quilombola, especialmente a partir de 2006, quando foram publicados os primeiros Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTIDs). Um dos

3 Esta expansão data do início do século XX, com as pastorais religiosas que perseguiram os “cabuleiros” e os ameaçaram de prisão se não se convertessem ao catolicismo (Neri, 1963; Slenes, 2007).

argumentos que levou os ruralistas a chamarem de retrocesso, tais iniciativas, é a alegação de que a participação de ONGs internacionais ameaça o que consideram a paz no campo, pois estas satanizam o agronegócio, enquanto a agricultura de subsistência e “do tempo do quitungo” dos quilombolas é “sacralizada”. Em entrevista um dos membros afirmou que “no mundo moderno de hoje não dá pra viver como o Incra quer, essas ONGs mundiais quer [...] voltar às origens, no tempo do candomblé, da parteira, do quitungo”. (Entrevista com membro do MPC. Citado em MNDH, 2010:95).

Enquanto perdurou um tipo de trabalho sub-remunerado, precarizado, que beirava o favor, e a concessão do direito de moradia em pequenos lotes e seus casebres, a população negra no Sapê do Norte estava adequada e conformada à condição moral imposta pelo agronegócio. Na medida em que as terras ocupadas com a fruticultura, o eucalipto e a cana de açúcar foram identificadas como aquelas que pertenceram aos pais e avós dos quilombolas, e, portanto, se tornaram passíveis de desapropriação por parte do Governo Federal, aqueles que reivindicam tais terras como territórios ancestrais foram identificados como inimigos do agronegócio e identificados na contramão do desenvolvimento econômico regional e do próprio estado capixaba.

Após 2006, o Movimento de Produtores Rurais (MPR) se transformou em MPC durante o encontro entre a Confederação Nacional de Agricultura e a Aracruz Celulose, empresa hegemônica no plantio de eucalipto na região. O grupo é composto por vários subgrupos, tais como pequenos proprietários (brancos e não brancos), políticos das famílias descendentes de italianos e tradicionais, memorialistas, dentre outros. Seus porta-vozes mantêm como argumento para o público o fato de que, na cidade, não há divisões raciais, mas que o “governo” quer implantar a desigualdade entre eles mediante políticas redistributivas. Mais do que um grupo, o MPC representa uma imagem moral (da propriedade e do proprietário que circula em diferentes espaços das duas cidades) eleita como argumento legítimo tanto pelos proprietários brancos quanto pelos proprietários negros.

A construção da reputação do proprietário é ritualizada em um sem-número de debates, reuniões, ameaças e palavras de ordem que, em sentido amplo, buscam “não dar o gosto” aos quilombolas de ter seus direitos reconhecidos, como se referiu um quilombola de Serraria e São Cristóvão, ao demonstrar que mesmo com todas as garantias econômicas dadas pelo Estado – relatórios, direito ao contraditório, indenizações em diferentes modalidades –, os descendentes de

italianos ainda assim não abriam mão de sua “propriedade”. Durante uma transmissão na rádio mais ouvida na região, uma advogada do MPC expressou de forma bastante clara as tensões entre cidadania e as disputas territoriais. Segundo ela, “a lei deu pras pessoas o conhecimento das coisas e eles tão querendo mudar o que a gente [os que se identificaram como “proprietários”] conhece como correto” (*apud* Barcellos, 2009).

É sobre este último ponto que desenvolvo minhas reflexões. Interessa descrever quando esta emergência dos quilombolas se depara com outros projetos de cidadania e as formas não superadas de racismo, que apontam as fronteiras da produção dos direitos de forma diferenciada. Nesse sentido, a nação não seria algo dado e acabado, mas um processo contínuo de construção social em que se defrontam projetos distintos de nacionalidade.

A construção da italianidade

Em meados do século XIX, sob a política de promoção de imigração estrangeira para branquear a população brasileira, chegaram ao então município de São Mateus centenas de famílias vindas da Itália. O projeto de colonização incidia sobre “terras devolutas”, e fora pensado para abrigar o imigrante e sua família em um lote. Para acomodá-los, foram criados “núcleos” no estado mediante a distribuição de lotes, e, em São Mateus, criou-se o Núcleo Santa Leocádia. Tal presença é habitualmente marcada pela construção social da memória do imigrante: especialmente a partir da imagem martirizada, desbravadora e pioneira que se desenvolve nas terras inóspitas, infestadas de doenças e, sobretudo, “vazias”. Tal memória está associada ao sucesso daquelas famílias que estão hoje nos quadros de poder e querem, com os artifícios de que dispõem, narrar a própria história como símbolo de distinção étnica. É preciso considerar tais narrativas como uma leitura específica da construção da Nação, e não como o efeito imediato da história sobre suas vidas.

Para Busato, um dos cronistas mais destacados nesta tarefa de produção dos valores do Italodescendente, há dois momentos da imigração italiana: um no período “colonial” e outro “republicano”. Classificada como “pioneirismo” esta fase é descrita como a prova de que os italianos serviam bem à agricultura, pois “tais imigrantes eram os que melhor se encaixavam no perfil empresarial de um

país agrícola”(Busato, 2002). Para ilustrar esta perspectiva, acreditava-se que o tipo de trabalhador que viria para o Brasil estava associado à figura clássica do camponês, o que na verdade não se concretizou, uma vez que os grupos que migraram eram eminentemente urbanos e empobrecidos pela lógica capitalista.

Já a segunda fase, denominada “republicana”, “é marcada por uma proliferação de núcleos coloniais que consolidaram a ocupação das áreas vazias”, e o início da história regional, a territorialização de um sujeito coletivo (*ibid*, n.p.). Busato sugere que “os núcleos de Santa Leocádia e Nova Venécia, ambos à margem do rio São Mateus (Cricaré) foram os que mais sofreram em razão do isolamento dos demais centros de colonização”, mas também os que melhor se adaptaram, na medida em que eram católicos e “proprietários agrícolas” (*ibid*, n.p.). Segundo ele, o Governo capixaba havia feito um contrato em 1892 com Domenico Giffoni para a introdução de imigrantes europeus, “de preferência italianos” (*ibid*, n.p.).

A legislação brasileira já havia restringido “sob qualquer motivo”, a migração dos africanos para o Brasil, e os que aqui chegavam nessa época eram classificados como “retornados” (Albuquerque, 2009). A historiografia do período sugere que “sob o mesmo princípio: ‘pessoas de cor não podiam migrar para o Brasil’, fossem livres ou libertos, todos deveriam ser deportados. Os portos brasileiros estavam fechados a negros, e não apenas a escravos ou libertos africanos” (:75). Os imigrantes africanos eram classificados como “indesejados”, dadas as suas características raciais descritas pelos deputados e eugenistas (Ramos, 1996).⁴

Em carta dirigida ao governo italiano por volta de 2006, 18 integrantes do que viria a ser o Movimento Paz no Campo [MPC], fizeram um apelo emocionado aos patrícios de seus antepassados. Após a publicação dos RTIDs de São Jorge e Linharinho, uma série de eventos de mobilização dos “proprietários rurais” de São Mateus questionou a validade das políticas de reforma agrária do Governo Federal contrapondo o direito dos quilombolas aos direitos adquiridos pelos italianos e seus descendentes.

4 Ramos (1996:69) descreve como setores estratégicos também se envolveram no “branqueamento” da Nação. Em 1925, a Sociedade Nacional de Agricultura consultou mais de seis mil representantes do setor, por meio de questionário composto de dez perguntas, tais como: “Pensa que essa imigração deva ser exclusivamente branca? Dá preferência a alguma nacionalidade? [...] Qual a opinião do senhor acerca da imigração negra?”.

Audiências com a bancada ruralista capixaba e reuniões entre fazendeiros e “pequenos proprietários” buscaram questionar a iniciativa de identificar e regularizar as terras de quilombos – tanto do ponto de vista jurídico, quanto político. Dizia-se nessas reuniões que “uma injustiça não pode ser justificada por outra injustiça” (MPC, 2006). O que começou apenas como um movimento localizado espalhou-se pelo estado e pelo País e produziu, em dois anos, a suspensão de três processos administrativos de identificação de territórios quilombolas junto ao Incra capixaba.

É preciso fazer aqui a distinção entre o argumento da resistência das empresas de celulose e sucroalcooleiras daquele empregado pelos membros do MPC. Enquanto aqueles apelam para preceitos constitucionais como o direito à informação, notificação e outras “brechas” que os advogados perseguem com singular habilidade, a formulação dos membros do MPC se desenvolve em torno de preceitos morais que inscrevem a si e aos quilombolas em uma única comunidade unida pela religião – “somos todos filhos do mesmo deus” – e por laços biológicos (“temos o mesmo sangue vermelho”), mas que se distinguiram por características vistas como naturais: os italianos eram trabalhadores livres e contratados pelo Estado, e os quilombolas, escravizados por este. Tal formulação é acrescida ainda do apelo à história de seus membros na região, à maneira como se estabeleceram, venceram as adversidades e triunfaram sobre a natureza.

Intermezzo: os cidadãos e suas desigualdades

Até a promulgação da Constituição de 1988, os quilombolas repousavam no imaginário nacional das elites urbanas como uma espécie de monumento histórico, cuja definição se aproximava das leituras racialistas do início do século XX. (Almeida, 2010). Pode-se acrescentar que se tratava essencialmente de um discurso exótico sobre o quilombo, um discurso de fronteira, marcado pelo confronto, naquele momento, com a perspectiva da democracia racial, mas, também, pela sua contraposição ao regime militar. Parte dos debates assimilacionistas dos movimentos negros urbanos se concentrava em alcançar um “lugar” na sociedade brasileira.

Enquanto uma perspectiva política imaginava o quilombo como uma forma de contrapoder ao Estado Nacional – uma forma de nativismo que buscava no interior do País a verdade mais essencial da luta do proletariado, talvez nostálgica –, ele também era o contraponto no qual se reconstruíam as representações sobre

o “problema do negro” ou o “lugar do negro”, que ainda ecoavam no cenário das mobilizações por direitos como repertório da “luta de classes”. Descrever a imaginação do quilombo é fundamental, uma vez que não se trata mais de enunciar a presença do negro na luta de classes, mas de encontrar aí um lugar singular para ele, um lugar que realce suas raízes, e que faça delas a base da diferenciação em relação aos demais brasileiros de outras origens étnicas ou raciais que recusavam sua integração como processo inexorável (Cunha, 1996).

No entanto, a perspectiva política não é suficiente para uma compreensão mais ampla sobre os quilombos e quilombolas no Brasil contemporâneo. Em um sentido amplo, os políticos continuam hoje recusando a discriminação racial mas a favor da Democracia Racial, ao evocar o quilombo no máximo como nossa raiz genética comum que, enterrada e ocultada, pôde dar frutos para a nação, o que naturalizou a presença destas populações, retirando-o seu cunho de agente político. É preciso que nos detenhamos nos aspectos do conflito em torno da identificação, delimitação e titulação das terras quilombolas, composto pelo que vou classificar aqui de “disputa pela nacionalidade”. Esta disputa sugere a formação de discursos sobre o nacional, sobre o pertencimento, que produzem certas prerrogativas, como o direito à terra, à cidadania e a autoridade em relação à justiça. Isto decorre, como pretendo mostrar, da formação de zonas fronteiriças entre projetos de nação distintos, mas complementares, a saber, a cidadanização da população quilombola e a consolidação do projeto de branqueamento da sociedade brasileira pelos imigrantes italianos e por seus descendentes.

Os quilombolas do Sapê do Norte, com quem fiz minha etnografia, argumentavam, sempre que possível, em reuniões e espaços públicos, não serem contra os “pequenos, mas contra os grandes”, em uma alusão aos subalternos solapados pela expropriação territorial das monoculturas de cana e eucalipto. No entanto, o seu pleito por território está no coração do projeto de sucesso das elites descendentes de italianos no estado, o que mobiliza forças distintas contra aquela intenção. Acredito que haja uma disputa por acumular mais terras por parte do agronegócio e seus representantes, que se unem em situações conjunturais para impedir a execução da legislação quilombola sob motivações simbólicas distintas. Em outro trabalho (Silva, 2013), descrevi como a aliança com os biólogos conservacionistas no estado levou as empresas da celulose a classificarem o dendezeiro como exótico e promover sua erradicação das áreas de uso comum

dos quilombolas. Como os quilombolas usam o óleo de dendê como parte de sua cultura religiosa e culinária, passaram a ser tratados também como sujeitos exóticos. A história das empresas celulósicas no estado do Espírito Santo mostra, por outro lado, um esforço constante em construir uma imagem pública de “empresa nacional”, especialmente no contexto do regime militar (1964-1985), tomando como base a localização em solo brasileiro das raízes (leia-se investimentos econômicos) do eucalipto. O eucalipto e o dendezeiro são espécies exóticas, mas tal exotismo requer nossa atenção para os usos políticos do exotismo e seus efeitos nos direitos de territorialização de uns e outros.

Ao exotizar os dendezeiros, as empresas sucroalcooleiras e celulósicas buscam descaracterizar moralmente os quilombolas com campanhas sobre o desenvolvimento, a modernidade e, sobretudo, apelando para a imagem das “raízes nacionais” que se opõem à imagem do atraso e da estagnação que se desenvolveu a propósito dos povos e comunidades tradicionais no estado. Os membros do MPC, outros aliados da disputa, usam de argumentos que recusam a presença histórica de quilombos no estado, pelo argumento de que a propriedade é natural e sagrada e, consagrada pela cadeia dominial familiar sob a lógica do sangue da família, fica fora do alcance de uma legislação considerada mundana como a do Estado.

Consta no Decreto nº 4.887, de 2003, que é a relação com as condições da escravidão que serve de suporte às categorias de autodefinição da identidade quilombola, e, portanto, serve também de suporte ao pleito pelos seus direitos territoriais. Por outro lado, a imagem comum da população africana escravizada, liberta e sem desejo, sem vontade e entregue à própria sorte é fundamental para entender esse argumento inverso do sujeito triunfante que consta nas representações do MPC e sua evocação da Nação.

Embora acredite que todos esses argumentos girem em torno da construção da nacionalidade, vou me deter na formulação dos membros do MPC por dois motivos correlatos. Em primeiro lugar, ao redefinir políticas de ações afirmativas, o Estado reposiciona juridicamente os quilombolas no contexto do Estado-Nação, não os vendo apenas como uma contribuição cultural, mas como sujeitos de direitos. Em segundo lugar, tal reposicionamento atinge o centro de representação da branquidade instituída pela propriedade privada e pela naturalização da hierarquia social, resultado das iniciativas de branqueamento da população com a imigração estrangeira (Maio e Santos, 1996; Harris, 1993).

O pesadelo da terra prometida

Em 2006, uma reunião pública bastante tumultuada foi realizada na Comunidade de Divino Espírito Santo (São Mateus), ocasião em que os agentes do Incra procuraram explicar a regularização dos territórios quilombolas, a pedido de membros da Comissão Quilombola do Sapê do Norte. A certa altura do burburinho dos presentes (quilombolas e não quilombolas), o assegurador local do Programa Brasil Quilombola sustentou que havia primazia do direito quilombola sobre os títulos dos proprietários, usando como analogia a imagem de um carro que, roubado, é vendido a um terceiro, não garantindo direitos a seu novo dono. Esta metáfora provocou a fúria de proprietários, que viram a desqualificação pública de sua reputação, especialmente porque alguns deles eram empregadores da força de trabalho no município e tinham empregados quilombolas. Sua posição de prestígio e reputação como comerciantes, políticos e patrões foi ameaçada não pelos embates cotidianos com os quilombolas, sindicalistas ou trabalhadores, mas por um agente público de Estado, o mesmo Estado que lhe prometera cidadania na nova terra.

Após esta reunião, uma carta, tão contundente quanto singular, veio a público como um libelo que combinava a revolta dos “proprietários” com o governo brasileiro com uma espécie de traição à sua biografia na constituição econômica da região. Intitulada “O pesadelo da terra prometida”, a carta dizia que, “Inicialmente, esclarecemos que somos brasileiros. E brasileiros não apenas por termos nascido no Brasil, mas, principalmente, pelo amor que devotamos a esse país e pelo compromisso com sua construção e desenvolvimento” (MPC, 2006, n.p.). O relato afirma a nacionalidade dos ítalo-brasileiros a partir de categorias de pertencimento que relacionam as promessas do Estado com a sua opção por migrar.

O que me motivou a utilizar esse documento é sua formulação sobre a identidade dos descendentes de italianos e a maneira pela qual o Estado é confrontado pelo modelo de pertencimento nacional do grupo. Argumenta-se ali, por exemplo, que “há mais de 120 anos fizemos essa opção pela promessa do Governo Brasileiro de que deixássemos a terra de nossos ancestrais e viéssemos para cá como força de trabalho para sustentar o desenvolvimento do Brasil, [e] teríamos a posse de um pedaço de terra” (*ibid*, n.p.)

Sugere-se também que

A ética do trabalho acompanhou diuturnamente estes bravos no compromisso com o Governo Brasileiro e na concretização da terra prometida para os seus. A perspectiva de viver o pós-renascimento na terra natal foi trocado pela mata atlântica cerrada, as epidemias, novo idioma, novos costumes e o abandono logístico dos Governos Brasileiro e Italiano. Entretanto, nada deteve a férrea vontade desses brasileiros em alcançar seus objetivos. (*Ibid.* n.p.)

Ao evocar a trajetória que lhes garante o *status* de cidadãos, os ítalo-brasileiros não deixam de afirmar quais são as bases de seu pertencimento à Nação. Argumentam que, assim como os quilombolas, eles são também uma comunidade, uma vez que são “pessoas religiosas, tementes a Deus e observadores das leis, [mas que] perceberam que a Constituição Brasileira que assegura a igualdade de tratamento a todos os seus filhos é mais igual para uns”(*ibid.*, n.p.). A narrativa com a qual foi produzido o documento, constitui um sujeito coletivo cuja moral está alicerçada em uma essência, definida sob a perspectiva étnica e religiosa com a terra. Tal perspectiva é também a que alimenta os intelectuais orgânicos desta perspectiva, uma vez que se afirma que “o estabelecimento por aglomeração que deu os melhores resultados nos Estados Unidos da América”, como também na experiência capixaba, uma vez que os imigrantes “vinham todos em grupo de uma mesma região da Itália e mantinham fortes relações familiares de amizade, vizinhança e mútuo apoio” (Busato, 2002, n.p.).

Ao evocar a trajetória que lhes garante o *status* de cidadãos, os ítalo-brasileiros não deixam de afirmar quais são as bases de seu pertencimento à Nação. Argumentam que, assim como os quilombolas, eles são também uma comunidade, uma vez que são “pessoas religiosas, tementes a Deus e observadores das leis, [mas que] perceberam que a Constituição Brasileira que assegura a igualdade de tratamento a todos os seus filhos é mais igual para uns”(*ibid.*, n.p.). A narrativa com a qual foi produzido o documento, constitui um sujeito coletivo cuja moral está alicerçada em uma essência, definida sob a perspectiva étnica e religiosa com a terra. Tal perspectiva é também a que alimenta os intelectuais orgânicos desta perspectiva, uma vez que se afirma que “o estabelecimento por aglomeração que deu os melhores resultados nos Estados Unidos da América”, como também na experiência capixaba, uma vez que os imigrantes “vinham todos em grupo de uma mesma região da Itália e mantinham fortes relações familiares de amizade, vizinhança e mútuo apoio” (Busato, 2002, n.p.).

Toda a argumentação da carta do MPC é bastante representativa da competição pelos direitos à cidadania. A formulação da perda das terras não é argumentada no plano constitucional, mas no plano da disputa moral sobre aqueles que têm mais e menos direitos diante da história da [re]formação da Nação. Ao serem desconsiderados como construtores da Nação, isto os coloca também como uma espécie de minoria étnica. Então, por que atribuir mais direitos a uns do que a outros?

Ao evocar o contrato com a nação como o “ponto zero” de sua cidadania, os descendentes de italianos operam pelo menos com duas ideias fundamentais: sua primazia como cidadãos contratados pelo Estado brasileiro, e o direito à terra como característica natural de sua presença no Brasil. Trata-se de afirmar outros tipos de relação com a Nação já existente, mas que, sob a ótica das políticas migratórias, não dera certo, dada sua constituição racial. Ao inventar uma história para si, tal grupo termina por imaginar uma história dos quilombolas, ao definir para eles um lugar subalterno na nação brasileira sob o ponto de vista racial e econômico. Os grupos subalternos são fixados no passado, incapazes de realizar o ideal de desenvolvimento nacional que trouxera os imigrantes europeus para o Brasil. Ao tempo inerte sem agentes do passado colonial, se impõe a ação da cultura do solo como aspecto natural do pertencimento do colono europeu.

Considerações finais: consumir e produzir a nação

Embora tenha iniciado este capítulo pensando sobre os esforços que os quilombolas fazem para garantir a sua territorialidade, me deparei com a construção de um discurso de resistência ao Estado tanto por parte dos quilombolas quanto por parte dos descendentes de italianos. Sob ângulos distintos, ambos reivindicam um lugar na Nação, e buscam se afirmar como cidadãos brasileiros. Os conflitos advindos tanto para uns quanto para outros sugerem que ambos buscam se afastar, à sua maneira, do controle das agências estatais, mantendo margens de negociação e preservando autonomia relativa. No entanto, a disputa pela terra se transforma em conflito étnico quando são contrastados alguns critérios tais como a autodeterminação, a imagem histórica de si como grupo, os sentidos desenvolvidos em torno da ideia de propriedade privada, e o pertencimento à condição de cidadão brasileiro. Em conjunto, eles aproximam e distanciam projetos

de cidadania, mas que foram impulsionados pelos agenciamentos do Estado em diferentes contextos históricos e em distintos projetos de construção da Nação.

Na disputa pelo significado da cidadania talvez repouse, no caso analisado aqui, a diferenciação entre “produtores” e “consumidores” dos bens nacionais, incluindo aqui a própria Nação. Enquanto os descendentes dos italianos reivindicam para si o lugar de “construtores” da Nação pela via do trabalho livre e da apropriação privada da terra, os quilombolas são percebidos como “complemento da população brasileira”, indistinto e a ela misturado, cujo trabalho não os eleva/elevou à situação de produtores, mas de consumidores de bens públicos. Isto não é feito de maneira fortuita, mas com base na apreciação da categoria “dívida”, que se desenvolveu de ambas as partes. O Estado brasileiro é acusado pelos descendentes de italianos, cujos ancestrais deixaram sua nação de origem para “construir” o País e, pelos quilombolas, cujos ascendentes serviram mais de trezentos anos como escravizados.

Os quilombolas, especialmente aqueles que se definem descendentes dos africanos, não foram vistos como um projeto de nação, pois foram escravizados e, portanto, forçados a vir para o País, o que sugere a constituição de um sujeito sem relação com o projeto nacional. Os “produtores” são sujeitos que definem as regras porque querem deter os meios de produzir não somente os bens que serão consumidos, mas o produto ideológico de sua condição nacional, enquanto os “consumidores”, por sua posição social e histórica, não podem senão escolher entre aquilo que lhes é ofertado como uma condição subalterna na cidadania.

Nesta hierarquia de posições, notamos que a nação se configura como o horizonte substantivo de muitas análises, mas que deixa de lado os mecanismos de sua produção e concepção como artefato político, razão pela qual ela aparece com diferentes interpretações que são, muitas vezes, conflitantes. A esse propósito, Motta (1992:2) sintetiza os usos da nação na moldagem dos contornos da sociedade brasileira, pois “falar de nação significa mexer com camadas profundas da mentalidade dos povos, que têm nessa criação moderna um símbolo fundamental de identificação coletiva”. Trata-se de significados sutis que se referem

à construção de um universo nacional capaz de organizar o espaço público em um processo de constituição de identidade que implica tanto [...] acentuar os traços de semelhança e homogeneidade quanto uma diferenciação em relação ao outro. (:2)

Se a nação oscila entre uma entidade abstrata e a concretização em dispositivos objetivos de imaginação da comunidade – como sua territorialização e o contraste homogeneidade/heterogeneidade da população –, sua descrição requer a objetivação dos dispositivos que reinventam e reinserem suas coletividades no âmbito da cidadania, de maneira a incluir as relações conflituosas como parte de seu processo de constituição (Anderson, 1989).

Referências

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Ceao; Brasília: FCP, 2006.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O jogo da dissimulação*. Abolição e cidadania negra no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.
- BARCELLOS, Gilsa Helena. *Desterritorialização e r-existência tupiniquim: mulheres indígenas e o complexo agroindustrial da Aracruz Celulose*. 2009. Tese (Doutorado em Geografia) – Departamento de Geografia, Programa de Pós-Graduação em Geografia IGC-UFMG. Belo Horizonte, 2008.
- BRUBACKER, Rogers. *Ethnicity without Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- BUSATTO, Luiz. *Estudos sobre imigração italiana no Espírito Santo*. Vitória: s.n., 2002. Disponível em: www.estacaocapixaba.com.br.
- MOVIMENTO PAZ NO CAMPO (MPC). Carta direcionada às autoridades nacionais. S.l.: s.n., 2006. Disponível em: <http://www.paznocampo.org.br/blogfaoro/blogfaoro.asp>.
- CUNHA, Olivia Gomes. 1933: o ano em que fizemos contato. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, 1996.
- GONZÁLEZ, Rosbelinda Cárdenas. Trayectorias de negridad: disputas sobre las definiciones contingentes de lo negro en América Latina. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 13, p. 147-189, 2010.
- HARRIS, Cheryl I. *Whiteness as Property*. Harvard Law Review, v. 106, n. 8, p. 1.707; UCLA School of Law Research Paper No. 06-35. 1993.
- LEITE, Ilka Boaventura. *O legado do testamento: a comunidade da Casca em Perícia*. Florianópolis: Nuer/UFSC, 2002.

- MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.
- MIKI, Yuko. Fleeing into Slavery: The Insurgent Geographies of Brazilian Quilombolas (Maroons), 1880–1881. *The Americas*, v. 68, 2012.
- MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- MOREIRA, Vânia. A guerra contra os índios botocudos e a formação de quilombos no Espírito Santo. *Afro-Ásia*, v. 41, Salvador, 2010.
- MOTTA, Marly Silva da. *A nação faz cem anos: a questão nacional no Centenário da Independência*. Rio de Janeiro: Editora FGV/Cpdoc, 1992.
- NERI, Dom João Batista Correia. *A Cabula*. Vitória: Comissão Espírito-santense de Folclore, 1963. Cadernos de Etnografia e Folclore, n. 3.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, n. 4, v. 1, 1998.
- RAMOS, Jair de Souza. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996.
- _____. *O poder de domar do fraco: construção de autoridade e poder tutelar na política de povoamento do solo nacional*. Eduff: Niterói, 2006.
- RESTREPO, Eduardo. Articulações da negridade: políticas e tecnologias da diferença na Colômbia. *Revista de estudos e pesquisa sobre as Américas*, v. 8, n. 1, 2014.
- SCOTT, Rebecca J. *Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba after Slavery*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- SILVA, Sandro José da. *Do fundo daqui: luta política e identidade quilombola no Espírito Santo*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGA/UFF. Niterói, 2012.
- _____. “Na fita de Bárbara tem dendê! Desata este nó que eu quero ver!” In: REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA, 4/REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE E NORDESTE, 13. 2013, Fortaleza. Anais... Fortaleza: REA/Abane, 2013.
- SLENES, Robert. L’Arbre nsanda replanté cultes d’affliction kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du sud-est (1810–1888). *Cahiers du Brésil Contemporain*, n. 67/68 (parte II), p. 217–313, 2007.
- WADE, Peter. *Gente negra, nación mestiza*. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia. Bogotá: Uniandes, 1997.
- _____. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala, 2000.

8. ENTRE “TAPUIAS” E “CALHAMBOLAS”: CONFLITO, IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE NEGRA NO SAPÊ DO NORTE-ES

Simone Raquel Batista Ferreira

Padrões de conflito e conformação de identidades no Sapê do Norte

Falar da identidade e da territorialidade negras no Sapê do Norte implica considerar o conflito como contexto sempre presente. Fosse durante a escravidão, seja em períodos posteriores, o conflito sempre permeou as relações sociais entre a população negra e os grupos hegemônicos ideologicamente brancos. O conflito constrói identidades e é retroalimentado por elas: “os conflitos sociais [...] são momentos privilegiados de conformação de identidades, posto que são momentos-limite cujos lados, os interesses, se manifestam como realidade objetiva” (Porto-Gonçalves, 2003:525).

Em qualquer momento, este conflito caracterizou-se e ainda se caracteriza por seu cunho epistêmico, de olhares e concepções acerca do mundo e da existência, e, por meio do contraste, coloca em evidência diferenciadas matrizes de racionalidade que se materializam nas formas de apropriação do espaço: territórios e práticas de territorialidade. Ao longo do tempo, a história das comunidades negras rurais do Sapê do Norte foi marcada por diferenciados contextos de conflitos e, em cada momento, essas comunidades teceram construções identitárias que se estabeleceram como formas sociais organizativas (Barth, 1969) e manifestação de suas especificidades frente a processos de expropriação de seus territórios.

O primeiro conflito que retratamos no Sapê do Norte está inserido no processo da colonização, em que uma matriz de racionalidade de origem ocidental e eurocêntrica se tornou hegemônica mundialmente a partir da dominação e da colonização de outros povos e de seus territórios. A relação colonial criava a África e a América como espaços habitados por povos “primitivos” e de “tempos passados”, enquanto a Europa

nascia como vetor da “civilização” e da “modernidade”. Os diversos povos do mundo passaram a ser classificados, então, dentro de uma escala que ia dos “primitivos ou selvagens” aos “civilizados”, na qual o desenvolvimento capitalista era projetado como o caminho único e determinado para que toda a humanidade atingisse o nível da “civilização”. No mesmo sentido, elegia-se como única a história do expansionismo ibérico sobre os demais povos, que foram classificados como “sem história”.

Na esteira da colonização, povos africanos e seus descendentes foram escravizados para servir como mão de obra às atividades econômicas. No Sapê do Norte do século XIX, a principal atividade econômica das fazendas escravistas era a produção da farinha de mandioca, destinada à comercialização nas vilas, povoados e outras fazendas monocultoras; à alimentação nos navios negreiros que se dirigiam à África; e também à compra de escravos. Nesse contexto, diversas e permanentes foram as formas de resistência negra.

Com o fim da escravidão, a decadência econômica e o abandono das fazendas escravistas pela classe senhorial naquela região, os antigos escravos passaram a se apropriar dessas terras e a reconstruir seu modo de vida, fundamentado em práticas camponesas de diálogo com a natureza, solidariedade e fortes laços de parentesco. Esta situação permaneceu até meados do século XX, quando a região passou a ser valorizada outra vez pelo capital, e suas áreas de floresta tropical passaram a servir à produção de carvão vegetal e, posteriormente, foram substituídas por monocultivos de eucalipto destinados à produção de celulose. A partir dos anos 1980, essas terras passaram a receber, também, unidades agroindustriais produtoras de etanol. Assim se iniciava um novo contexto de conflito para as comunidades negras rurais do Sapê do Norte, que voltaram a sofrer fortes pressões oriundas do sistema econômico hegemônico, e passaram a perder os territórios que haviam construído.

Embora a resistência negra tenha nascido junto com os processos de escravização e expropriação, os direitos das comunidades afrodescendentes no Brasil só passaram a ser reconhecidos pelo Estado a partir da Constituição Federal de 1988, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que determina que o Estado reconheça a propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes de quilombos. Conquistado por uma intensa mobilização do movimento negro durante a Assembleia Constituinte, o artigo 68 passou a semear a consciência e a organização das comunidades negras rurais em prol de seus direitos. O termo quilombo seria ressemantizado, e seu significado passaria a incluir todas as formas de afirmação étnica e territorial das comunidades negras.

Para cada um desses momentos, fez-se uma construção identitária das comunidades negras rurais do Sapê do Norte, estabelecida pelo diálogo entre seu próprio olhar, construído a partir da leitura das situações vividas, e o olhar externo, que lhe transforma em objeto de análise. As identidades construídas trazem, então, denominações oriundas de categorias nativas criadas pelas próprias comunidades para expressar suas formas de diferenciação, e também incorporam categorias analíticas criadas por outros sujeitos sociais que lhes observam e lhes classificam.

“Tapuias” e “calhambolas” no contexto do escravismo colonial

Ainda no século XIX, o povoamento colonial do Espírito Santo concentrava-se ao sul do rio Doce, enquanto o norte permanecia distante e praticamente inatingível em meio a sua grande floresta habitada pelos povos indígenas e também por comunidades de negros fugidos da escravidão. Se neste momento intensificava-se a expansão colonialista nesta região, os povos Botocudos – ou Aimorés – teimavam em resistir à expropriação de seus territórios. Os povos Botocudos compreendiam diversas etnias do tronco linguístico Macro-Jê, que viviam da caça e coleta nas áreas da Mata Atlântica circundantes dos rios Jequitinhonha, Mucuri, Doce e Pardo (Duarte, 2002). Assim como a floresta apresentava-se ao colonizador como “impenetrável”, estes povos da floresta foram classificados como “bravios” e “selvagens” e, portanto, avessos ao processo de “civilização” trazido pelo colonizador europeu.

Em virtude de sua forte resistência à expropriação territorial, os Botocudos tornaram-se alvo das investidas coloniais de extermínio. Mediante uma “guerra ofensiva”, pretendia-se transformar os bravos Botocudos em “vassalos úteis” à ordem real e colonial, como já vinha acontecendo nos aldeamentos constituídos pelas missões jesuíticas, que tinham como objetivo domesticar os “índios bravos” e livres dos “sertões”. Desta maneira, construía-se a classificação dos diversos grupos indígenas, que se tornavam “mansos” e “domesticados” quando aldeados e inseridos na ordem colonial, ou “tapuias”, “insurgentes” e “selvagens”, quando conseguiam manter sua resistência à expropriação territorial.

Embora os “tapuias” fossem amansados e dizimados, sua representação como “índios bravos” e “antropófagos” permaneceu cristalizada no imaginário coletivo. Histórias de “tapuias” são lembradas por alguns moradores mais

antigos das comunidades negras rurais do Sapê do Norte, ora revelando aspectos identitários entre si, ora reforçando elementos da classificação colonial.

Sinônimo de “inimigo”, a classificação “tapuia” envolvia todos aqueles não “domesticados” e inseridos na ordem institucionalizada. Os “tapuias” eram aqueles que viviam pelo mato, algumas vezes “pegados a laço”, como muitos ancestrais retratados pela memória: “A minha avó Eugênia era tapuia. A mãe da minha mãe. [...] Tapuia era pelado. [...] Tapuia que eles falam é índio” (Alves e Purquera, 2005).

Todos os “tapuias” são compreendidos como “índios”, os que vivem “pelados”, e, portanto, fora das normas oficiosas de sociabilidade da sociedade branca. Ao mesmo tempo em que é reconhecido como parente ancestral, o “tapuia” carrega a imagem da voracidade antropofágica, mito construído ideologicamente pelo colonizador e incorporado no imaginário das comunidades negras rurais: “Vermelho era caboclo, o nosso era caboclo. O tapuia preto é que é perigoso, come até gente que tem pele mais limpa, ele come. Eles eram mais valentes. Esse era pegado a laço” (2005).

Um elemento interessante é que esta valentia aparece associada à resistência dos “pretos, os que resistiram e saíram por último”, e é relativizada quando se reconhece que alguns teriam se acostumado e inclusive se inserido nas famílias locais: “É, depois que eles acostumaram com a gente, eles acostumaram. [...] Depois eles subiram pro lado da Barra, casaram umas filhas deles” (*ibid.*). O mito da voracidade também é desconstruído quando os “tapuias pretos” são reconhecidos como ancestrais das comunidades negras, o que lhes aproximam delas. Em qualquer dos casos, a memória acerca da coexistência dos “caboclos e pretos” evoca uma proximidade muito grande entre estes sujeitos sociais que, em sua subalternidade, se sublevavam frente ao sistema hegemônico.

Entre os sujeitos subalternizados, as formas de resistências diferenciaram-se ao longo do processo colonizador. No início da colonização europeia, os povos originários do que viria a ser denominado América resistiram à expropriação de seus territórios, que conheciam tão mais do que o colonizador. Esta sua territorialidade dificultava a dominação colonial, o que inclusive tornou ainda mais necessário o tráfico de africanos negros para servir como mão de obra escravizada nas atividades lucrativas à Coroa Portuguesa. Arrancados de seus territórios, destituídos de seus laços de parentesco e de suas comunidades, dentro dos navios negreiros os africanos alimentavam um sentimento de medo em relação ao opressor estranho e brutal.

Durante todo o período em que perdurou o escravismo colonial, a negação desta ordem se fez por meio de variadas formas de resistência cotidiana, ora mais coletivas, ora mais individuais: as fugas desesperadas em busca da liberdade; o suicídio; o envenenamento e o assassinato de senhores e feitores; o aborto que as escravas faziam a fim de libertarem seus filhos; a negociação de espaços de autonomia; o corpo mole no trabalho; a formação das irmandades negras; os quilombos, dentre outras (Gomes e Reis, 1996).

Frente ao escravismo colonial, os quilombos representavam um ato de desobediência civil contra a ordem e concretizavam uma resistência de forte cunho territorial, expressa como forma singular de reprodução da vida guiada pelo princípio da autonomia. Também na província do Espírito Santo, as elites e autoridades se impressionavam com os numerosos casos de fugas de escravos, sublevações e formação de quilombos, que, no século XIX, se concentravam nas regiões destacadas na economia colonial, como a capital Vitória e seus arredores, Itapemirim e São Mateus. Nas redondezas da Vila de São Mateus, o ambiente da floresta tropical, com suas matas densas e rios caudalosos, oferecia ótimas possibilidades de refúgio aos escravos que se rebelavam contra o cativeiro. Essas fugas transformavam os escravos em “calhambolas” e ainda povoam a memória dos mais antigos moradores do Sapê do Norte: “Tinha vez que eles fugia pra mata, de tão apertado fugia [...] virava calhambola porque ficava no mato escondido. [...] É, os escravos fugia, pegava era nome de calhambola. Tava escondido no mato” (Alacrino Neto, 2005).

Virava “calhambola” o escravo que fugia do cativeiro e se escondia no mato; num mato não muito distante dos espaços urbanos, onde os “calhambolas” mantinham sua sustentação por meio da agricultura, da pesca, da caça e da coleta – atividades complementadas pelos saques realizados nas fazendas e vilas, que tanto serviam à própria subsistência quanto à comercialização.

Campesinidade dos “donos do lugar”

Mediante a formação dos quilombos, as doações senhoriais ou a ocupação de terras das antigas fazendas após a Abolição (1888), famílias afrodescendentes anteriormente escravizadas efetivaram a apropriação destas “terras livres” ao longo dos vales dos rios Cricaré e Itaúnas. Em terras virgens ou dos antigos quilombos e

fazendas escravistas refizeram-se casas, famílias e roças, formaram-se comunidades que passaram a se reproduzir por várias gerações, desenvolvendo muitos laços de parentesco e compadrio.

Um intervalo espaço-temporal sem uma profunda valorização capitalista deste espaço permitiu que se criasse no Sapê do Norte um padrão próprio de organização da vida, em contraposição à lógica dos grandes projetos de desenvolvimento. Este padrão peculiar de organização e reprodução da existência material, simbólica e afetiva – ou modo de vida – tem como pressuposto básico o trabalho familiar na terra, e envolve uma relação intrínseca com a natureza, em que esta desempenha o papel de provedora – de água, terra, alimento, medicamento etc. O uso e a apropriação da natureza são guiados pelo princípio do “comum”: a terra é patrimônio “comum” – “terra à rola” –, e permite a escolha do lugar da morada, do roçado e do extrativismo, combinados à criação do gado bovino e suíno na “solta ou a grané”. Este padrão foi acompanhado pela construção de uma profunda rede de parentesco e trocas materiais e comerciais, religiosas e festivas, de cura e de trabalho, que selam laços de identidade e solidariedade. Nascia, assim, uma “campesinidade” (Woortmann, 1990) etnicamente diferenciada e vinculada à floresta.

Na produção da vida cotidiana é que se elaboram os saberes que caracterizam esta campesinidade etnicamente diferenciada. Os saberes são formas “experien- ciais da vida” (Escobar, 2005), momentos das práticas, da significação e da compreensão do mundo. No Sapê do Norte, os saberes criados ao longo das gerações familiares das comunidades negras rurais são fartos e testemunham sua longa história neste território: saberes acerca das melhores formas de uso da natureza; categorias próprias de linguagem; referências de orientação no espaço-tempo, a fim de melhor orientar suas atividades produtivas na agricultura, criação de animais e nas práticas extrativistas; referências para se orientar nos deslocamentos pelo território; práticas de cooperação; rica produção culinária a partir dos derivados da mandioca; saberes de cura e parto, que envolvem o aproveitamento de plantas e animais, associados à religiosidade; rituais próprios de devoção, que envolvem elementos religiosos de matriz africana combinados com elementos de cunho cristão e que, em grande parte, são acompanhados por manifestações culturais artísticas e festivas.

A memória também traz a familiaridade com o território por meio dos “lugares de morada” dos vizinhos e compadres, “moradores véios”, dos “tempos antigos”,

e revela que a apropriação destes espaços por determinadas famílias era reconhecida pelos demais. Sua história na terra, pela qual construíam sua existência, atestava-lhes a identidade de “gente do lugar” e “donos do lugar”: “Era tudo gente do lugar também. Tudo antigo também. [...] Cada um lugar tinha aqueles dono, né. Tinha o finado Agripino, o finado Teodoro, era desse povo aí” (Farias, 2005).

Mais do que “proprietários”, os “donos do lugar” pertenciam ao território que lhe pertencia. Ainda hoje, uma rede de relações de parentesco tecida sobre o espaço indica essa apropriação e pertencimento. Assim, identidade e territorialidade se encontram e se alimentam reciprocamente.

O “imprensamento” trazido pelos monocultivos industriais de eucalipto e cana

Até o início do século XX, o norte do Espírito Santo exibia grandes extensões de densa floresta tropical, onde viviam diversas famílias organizadas em comunidades negras. No entanto, desde o final do século XIX, a ideologia dos “espaços vazios” passava a salientar a necessidade de ocupação e desenvolvimento desta região sobre novas bases. Nesse intuito, na década de 1920, o governo estadual passou a oferecer concessões de terras em prol da ocupação da fronteira norte-noroeste, e, na década de 1950, a fome de madeira trazida pelo crescimento urbano-industrial do Centro-Sul do País no Pós-Guerra (Becker, 1973) deu continuidade ao processo de exploração capitalista da região. Nesta época, algumas áreas passaram a servir à produção de carvão vegetal para siderurgias (Acesita Energética) e de eucalipto para a exportação e produção de celulose (Companhia Vale do Rio Doce).

No entanto, a nova valorização capitalista tomou maior vulto a partir da década de 1960, quando as zonas planas dos tabuleiros terciários, ocupadas pela floresta e majoritariamente localizadas nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra, foram transformadas em plantios industriais de eucalipto para a produção de celulose. Neste momento, a continuidade da destruição da floresta passou a ser realizada em vertiginosa escala pela motosserra e pelo trator de esteira – “o correntão”, símbolo do desmatamento.

No intuito de incentivar a produção de papel e celulose, o Estado brasileiro, sob o regime ditatorial civil-militar, elaborou uma gama de incentivos fiscais e legislações

específicas de incentivo ao setor.¹ Além disso, o Estado incentivava a dominação destas terras pelo capital mediante a transformação dos sítios e “terras de uso comum” em terras privadas ou “devolutas”, suprimindo as formas tradicionais de apropriação fundamentadas no direito costumeiro. Exigindo dos moradores o requerimento e a documentação particular das terras que ocupavam, o Estado impunha a lógica da terra-mercadoria, delimitada pelo agrimensor e documentada pelo cartório. A maioria dos moradores não possuía recursos para efetivar esse processo, e, em muitos casos, a ausência dessa documentação impossibilitou a comprovação da apropriação tradicional da terra, que foi classificada como “devoluta” e apropriada, por meio de transações fraudulentas, pelas empresas de celulose.

Este momento da implantação dos monocultivos industriais de eucalipto no Sapê do Norte traz à memória das comunidades negras camponesas que aí vivem o sofrido processo de expropriação de seus territórios tradicionalmente ocupados, acompanhado por uma gama de impactos socioambientais que passaram a incidir diretamente sobre seu modo de vida, caracterizados pela perda do alimento, da água, dos medicamentos, dos vizinhos, dos rituais religiosos e festivos. Contrapondo-se à situação da *terra à rola*, institui-se a “imprensamento”, que traz a dimensão do sentir-se pressionado, sem horizontes ou perspectivas, realidade territorial vivida atualmente por todas as comunidades negras camponesas do Sapê do Norte: “Ali é um pedaço pequeno, você vê a quantidade de gente que tá ali, ali não dá mais pra eles. [...] Porque ali já não tem lugar pra eles plantar. [...] Eles estão tudo assim, imprensado. Tá só morando, mas não tem o lugar de plantio” (Santos, 2005).

Neste conflito, a afirmação da identidade negra tornava-se mais contrastiva em relação ao modelo de desenvolvimento hegemônico, e este contraste tornou-se ainda mais acentuado a partir de algumas conquistas jurídicas junto ao Estado Brasileiro.

1 Dentre eles, destacam-se: a promulgação da Lei n.º 5.106/66, que determinava o abatimento, no imposto de renda de pessoas físicas e jurídicas, das “importâncias empregadas em florestamento e reflorestamento”; a criação do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF, em 1967), com o objetivo coordenar as atividades de plantio, exploração e comercialização da madeira, e administrar os recursos oriundos dos incentivos fiscais destinados aos monocultivos de árvores; a criação do Fundo de Investimentos Setoriais (Fiset, em 1974); e a definição das Regiões Prioritárias para Florestamento e dos Distritos Florestais-Industriais (1976).

Tornar-se quilombola sujeito de direitos: os processos de construção da identidade

“Vocês são quilombo porque sabe contar a história do lugar”
(Santos, 2005).

Em seu processo de construção identitária, as comunidades negras e camponesas no Sapê do Norte dialogam com diversas definições do termo “quilombo” e elaboram as suas próprias, talvez originárias de releituras de todas as outras: “calhambolas”, “donos do lugar” e “imprensados”. Dentre os diversos significados atribuídos por elas ao termo quilombo, encontram-se: a “organização das pessoas oprimidas”; “comunidade que luta por objetivos comuns, pela terra e liberdade”; “o que luta para ter direito”; o “negro e suas origens”; os “residentes dos quilombos e descendentes”; a “relação que se tem, dentro de si, com sua própria comunidade”; a associação entre “as pessoas e o nome dos córregos” (Ferreira, 2009:257). Estas definições olham o “quilombo” tanto como espaço de reconstrução de elementos da ancestralidade africana no espaço-tempo quanto da resistência negra associada aos aspectos históricos, culturais e raciais.

No Brasil, as primeiras referências jurídicas ao termo quilombo remontam ao período colonial e imperial, direcionadas às políticas governamentais repressivas àqueles que se sublevavam contra o sistema escravocrata. Assim, em 1740, o Conselho Ultramarino definia “quilombo” ou “mocambo” como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos nem se achem pilões neles” (*apud* Almeida, 1996:12). Com a Abolição da Escravatura (1888), o quilombo foi entendido como extinto, e não foi mais tratado conceitualmente pela legislação (1996). O termo retorna à arena jurídica a partir da Constituição Federal Brasileira de 1988, com o artigo 68 do ADCT, oriundo da conquista do movimento negro, e que reconheceu o direito dos remanescentes das comunidades de quilombos a terem seus territórios titulados pelo Estado Brasileiro.

Embora esse direito estivesse reconhecido constitucionalmente desde 1988, no Sapê do Norte a identidade quilombola ainda não compunha o aparato das representações que estes grupos construíam em relação a si próprios, pois só começaria a ser construída como instrumento de organização coletiva em prol dos direitos ao território em momento posterior.

Os trabalhos de mobilização das comunidades negras rurais no Sapê do Norte em prol de seus direitos iniciaram-se nos anos de 1960 e 1970 com a Comissão Pastoral da Terra (CPT), as Comunidades Eclesiais de Base e o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, que passavam a discutir a questão da terra expropriada pelos extensos monocultivos de eucalipto. Nos anos 1980, o Grupo de Consciência Negra (Grucon) estabelecia-se em São Mateus e passava a reforçar a discussão acerca da reparação dos danos provocados pela escravidão africana, que resultaram na estigmatização e na exclusão da população negra.

No final dos anos de 1990, a expropriação sofrida pelas comunidades negras rurais do Sapê do Norte adquiriu grande visibilidade, com a articulação de um coletivo formado por diversos grupos sociais impactados pela produção agroindustrial da celulose no Espírito Santo e sul da Bahia. Este coletivo passaria a conhecer a realidade vivida por essas comunidades e a impulsionar seu movimento em prol do reconhecimento de seus direitos, com destaque ao território, já garantido pelo artigo 68 do ADCT.

No início dos anos 2000, junto com essas primeiras sementes da identidade quilombola do Sapê do Norte, alguns importantes passos seriam conquistados pelo movimento negro no âmbito da política institucional do Estado brasileiro: a “Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial” (Decreto n. 4.886/2003) e a “Política de Regularização dos Territórios das Comunidades Remanescentes de Quilombos” (Decreto n. 4.887/2003). Ambas as políticas fundamentaram-se no princípio da autoatribuição dos povos, já reconhecido pela Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, elaborada em 1989 e ratificada pelo Brasil em 2002. A autoatribuição passava a ser, então, o elemento necessário para que o grupo fosse reconhecido pelo Estado como sujeito de direitos, direitos de acesso a programas sociais específicos² e aos seus territórios.

Nesse novo contexto, a identidade quilombola do Sapê do Norte passou a ser construída pelas comunidades negras rurais como instrumento de organização

2 Dentre estes programas, cabe citar o “Brasil Quilombola”, em que estão incluídos os programas de “Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia”; de “Assistência Técnica e Extensão Rural – Ater”; de “Formação de Educadores Populares e Nucleação de Famílias – Talher”; o “Fome Zero”; o “Luz para Todos”.

política vinculada ao reconhecimento de direitos, com destaque ao território, e, nesse sentido, enfatiza o contraste e acirra o histórico conflito entre os afrodescendentes e o paradigma hegemônico. No entanto, muito embora esse processo de construção identitária represente um ganho político, nenhum território quilombola foi titulado. Ou seja, os direitos territoriais dessas comunidades ainda esbarram no olhar colonial, tão presente na condução política do Estado brasileiro.

Considerações finais

As construções identitárias das comunidades negras do Sapê do Norte vêm sendo elaboradas em diferenciados contextos, como estratégias organizativas e de afirmação da distinção em relação ao sistema hegemônico de origem eurocêntrica e colonial. Na trajetória dos “calhambolas” aos “donos do lugar”, aos “imprensados” e aos quilombolas, a memória coletiva seleciona alguns elementos que considera importantes para caracterizar momentos singulares de suas histórias vividas. O momento dos “donos do lugar” caracteriza a memória dos “tempos bons”, em contraste com os “tempos ruins” dos antepassados “calhambolas” e do “imprensamento” atualmente vivido.

A linha que une essas construções identitárias está no conflito territorial, herança das relações estabelecidas entre os povos colonizadores e os povos colonizados. Tais relações não acabaram com o final do momento colonial, mas se perpetuam até os dias atuais e se fazem presentes, sobretudo, nos empecilhos à efetivação dos direitos daqueles que historicamente foram subalternizados, expropriados e desterritorializados.

Nesse contexto, a identidade quilombola nasce e permanece para desconstruir a situação do “imprensamento”, da invisibilidade, e alimenta a construção dos longos processos de resistência.

Referências

- ALACRINO NETO, Astério (75 anos). *Entrevista concedida a Elizete Ignácio e Francieli Marinato como parte do Projeto “Territórios Quilombolas no Espírito Santo”, realizado pelo Incra e pela Ufes*. Comunidade Quilombola de São Domingos (ES), 21 out. 2005.
- ALMEIDA, Alfredo Wabner B. de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: _____. *Frechal*. Terra de Preto. Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista. São Luís: SMDH-PVN, 1996. p.11-19.
- ALVES, Silvestre. J. (86 anos); PURQUERA, Gonçalves (75 anos). *Entrevista concedida a Elizete Ignácio como parte do Projeto “Territórios Quilombolas no Espírito Santo”, realizado pelo Incra e pela Ufes*. Comunidade Quilombola de São Domingos (ES), out. 2005.
- BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000[1969].
- BECKER, B. O norte do Espírito Santo: região periférica em transformação. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, IBGE, v.35, n. 4, p. 35-110, 1973.
- DUARTE, Regina H. Olhares estrangeiros, viajantes no vale do rio Mucuri. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 44, 2002.
- ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p.133-168.
- FARIAS, Domingos Ayres (68 anos). *Entrevista concedida a Simone R. B. Ferreira como parte do Projeto “Territórios Quilombolas no Espírito Santo”, realizado pelo Incra e pela Ufes*. Comunidade Quilombola de São Domingos (ES), 15 out. 2005.
- FERREIRA, Simone R. B. “*Donos do lugar*”: a territorialidade quilombola do Sapê do Norte-ES. 2009. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2009. 512 p.
- GOMES, Flávio; REIS, João J. (org.). *Liberdade por um fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Geografando: nos varadouros do mundo*. Brasília: Ibama, 2003.

- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *Colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-277.
- SANTOS, Domingas Blandino dos (39 anos). *Entrevista concedida a Elizete Ignácio como parte do Projeto “Territórios Quilombolas no Espírito Santo”, realizado pelo Incra e pela Ufes*. Comunidade Quilombola de São Domingos (ES), nov. 2005.
- SANTOS, Rosa Dealdina dos. *Entrevista concedida a Simone R. B. Ferreira como parte do Projeto “Territórios Quilombolas no Espírito Santo”, realizado pelo Incra e pela Ufes*. Comunidade Quilombola de São Domingos (ES), 27 nov. 2005.
- WOORTMANN, Klaas. “Com parente não se negueia”: o campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico*, Brasília, Editora UnB/Tempo Brasileiro, v. 69, p.11-73, 1990.

9. QUILOMBOLAS E TRANSMISSÃO CULTURAL DO JONGO NA COMUNIDADE DE SÃO CRISTÓVÃO, SÃO MATEUS (ES)

Osvaldo Martins de Oliveira e Luiz Henrique Rodrigues

Introdução

Este capítulo tem por objetivo analisar as relações e interações entre a autodefinição como quilombola e a referência cultural do jongo que perpassam a comunidade de São Cristóvão,¹ no município de São Mateus, no norte do Espírito Santo. Deste modo, o foco de nossa análise não recairá sobre a comunidade como um todo, mas sobre o jongo, que é tomado localmente como uma das invenções culturais dos negros, sendo empregado para identificar a comunidade como um quilombo. Ele é visto também como um instrumento (diríamos estratégico) para expressar com palavras, gestos, sons, ritmos, danças, poesias e cantigas a resistência e a existência de uma comunidade quilombola em seu território, pois resistir coletivamente é demarcar sua existência social e o modo de ser quilombola. Deste modo, estamos diante de uma prática cultural utilizada nas demandas sociais e políticas pelo reconhecimento do direito à identidade étnica e ao território a ser demarcado e titulado.

Entre os africanos e seus descendentes no Brasil, desde o tempo da escravidão, a vida comunitária possibilitou enfrentar as adversidades da natureza e as investidas agressivas de senhores de escravos e seus capatazes. Nesse processo de construção da organização social, a partir de suas capacidades criativas de

1 Usamos aqui o termo comunidade, que é localmente empregado pelos entrevistados, tendo como referência a Comunidade Eclesial de Base da Igreja Católica, que, no caso estudado, tem São Cristóvão como o santo padroeiro da capela, e que é usado para denominar localmente a comunidade, enquanto Santo Antônio é o padroeiro do grupo interno à comunidade que tem o jongo como prática e referência cultural.

códigos de comunicação e de conduta, narrativas míticas e rituais, esses descendentes de africanos foram, aos poucos, dinamizando sua vida social. Em coletividade, eles foram desenvolvendo os processos de transmissão de saberes para as novas gerações que, desde então, vêm se socializando a partir de referências culturais transmitidas pelas gerações precedentes.

Embora tenhamos realizado diversas entrevistas e reuniões na comunidade de São Cristóvão e levantado um volume considerável de dados em áudio e imagens ao longo de dois anos de pesquisa por meio de dois programas de extensão da Universidade Federal do Espírito (Ufes),² sob a coordenação de Osvaldo Martins de Oliveira, o ponto de partida para a análise das relações entre identidade quilombola e transmissão cultural do denominado Jongo de Santo Antônio, especificamente de integrantes da comunidade de São Cristóvão, são as entrevistas realizadas no dia 30 de junho de 2012, no fim do mês em que se comemora o dia do referido santo. A pesquisa realizada por meio dos referidos programas de extensão, além de identificar e mapear 24 grupos em todo o estado, buscou conhecer os diferentes processos de organização de várias comunidades que tomam o jongo e o caxambu como seus produtos e referências culturais.

O quilombo São Cristóvão e Serraria

As comunidades de São Cristóvão e de Serraria ficam localizadas em uma região onde se encontram cerca de trinta comunidades quilombolas, denominada Sapé do Norte, no estado do Espírito Santo, e estão situadas à margem direita da corrente do rio Cricaré. Distante 38 quilômetros da sede do município, para chegar ao local, segue-se pela rodovia que liga São Mateus a Nova Venécia até o Km 28, e depois percorre-se mais 10 quilômetros de estradas sem pavimentação. Trata-se,

2 Esses programas foram: “Territórios e territorialidades rurais e urbanas: processos organizativos, memórias e patrimônio cultural afro-brasileiro nas comunidades jogueiras do Espírito Santo”, realizado em 2012, e “Jongos e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”, desenvolvido em 2013. Esses programas, além de realizarem quatro oficinas sobre organização comunitária e um encontro estadual com jogueiros e caxambuzeiros, mapearam 24 grupos de jongo e caxambu no Espírito Santo.

na verdade, de uma única comunidade que, ao se incluir nos processos de mobilização política das demais comunidades quilombolas do Sapé do Norte pelo direito à identidade, ao território e ao patrimônio cultural como quilombola, teve seu território reconhecido como de quilombo por meio do Decreto Presidencial s/n de 15 de dezembro de 2010 e publicado no Diário Oficial da União (DOU) no dia seguinte, e que é parte do Processo n 54340.000582/2005-15, aberto no Incra no ano de 2005.

A comunidade de São Cristóvão está colada à de Serraria, e, segundo seus integrantes, no passado as duas constituíam um único quilombo em que as famílias estavam interligadas pelos tradicionais laços de parentesco a partir de alianças matrimoniais. Por meio de arranjos da diocese de São Mateus, na década de 1980, o antigo agrupamento de famílias foi fracionado pela organização de duas comunidades eclesiais de base locais: a de São Cristóvão e a de Serraria. Deste modo, o atual denominado quilombo Serraria e São Cristóvão, a partir dos estudos antropológicos, historiográficos, socioambientais e cartográficos realizados por equipe interdisciplinar contratada pelo Incra, que foi reconhecido pelo decreto presidencial supracitado, passou a ter uma área de 1.219,5549 ha para 45 famílias. Essas famílias resistem e residem “imprensadas” em pequenas áreas de terras, visto que, por pressão política de grupos interessados na área e de fazendeiros da região e pela morosidade do Incra, o processo não foi concluído e o território ainda não foi titulado, apesar de o estudo ter sido concluído desde 2006.

Essas famílias se dedicam, predominantemente, ao cultivo do café, da pimenta-do-reino e da mandioca. Além da produção de farinha de mandioca, do tubérculo se obtém o polvilho (ou goma), do qual se produz o beiju, iguaria da culinária local e da região do Sapê do Norte, e de suma importância na dieta alimentar das comunidades quilombolas, que chegam a realizar anualmente o Festival do Beiju para a divulgação de seus produtos. Cabe destacar que, conforme relatos dos moradores, os 7º e 9º Festivais do Beiju, realizados respectivamente de 19 a 21 de novembro de 2010 e de 10 a 12 de agosto de 2012, ocorreram na comunidade São Cristóvão. Os integrantes dessa comunidade são lavradores que têm suas próprias roças ou trabalham nas fazendas ao redor da comunidade.

As comunidades de São Cristóvão e de Serraria, juntamente com a de Mata Sede, compõem três comunidades reconhecidas como quilombolas por meio de certificados emitidos pela Fundação Cultural Palmares (FCP) desde 28 de julho de 2006, e estão situadas em uma região de conflitos fundiários, onde ocorreram as

primeiras ocupações de terras por parte do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), em meados da década de 1980 (Silva, 2012:229).

A história do surgimento do quilombo Serraria e São Cristóvão poderia seguir a trajetória de espaços de resistências como os demais da região do Sapê do Norte, se não fosse pela particularidade de que as famílias permaneceram nas terras depois que o proprietário as abandonou após a assinatura da Lei Áurea (*Ibid.*:230). O senhor Sebastião Nascimento, um dos líderes comunitários e integrante do jongo de Santo Antônio, entrevistado por Silva (*ibid.*), classifica o quilombo do qual é parte como “quilombo abandonado”, visto que o “dono dos escravos” os abandonou após a Abolição da Escravatura.

Por ser uma comunidade quilombola formada por alianças matrimoniais mais internas do que externas, ao relacionarmos os sobrenomes das famílias que asseguram a transmissão cultural da “brincadeira do jongo” entre gerações, observamos que os sobrenomes se cruzam entre Nascimento, Tomaz, Santos, Lucindo e Alves, revelando que as alianças matrimoniais entre as famílias locais contribuem para a transmissão de diferentes tipos de bens: o território, os nomes, o jongo, a culinária, as festas de Reis de Boi e os modos de trabalhar e produzir.

A “roda de jongo de Santo Antônio”: organização, memória e tradição

A “roda de jongo”, como é chamada a organização de uma apresentação de jongo no norte do Espírito Santo, se caracteriza pelo som da percussão dos tambores que lhe é bem característica, e por uma formação circular, que em alguns momentos gira em sentido anti-horário, como se estivesse indo em busca de uma conexão com os antepassados; outras vezes, gira em sentido horário, como se apontasse para preocupações com o futuro das gerações mais jovens. Na roda, além do mestre do grupo de jongo, que se insere nela para organizá-la, existe a função das cabeceiras, que são as mulheres dançarinas, geralmente mais velhas, que comandam as manobras das danças que as demais dançarinas devem seguir. Trata-se de movimentos circulares sincronizados em que, depois que os tambores começam a tocar, as cabeceiras seguem em sentido contrário umas às outras, fazendo movimentos de entrelaçamento que se assemelham a uma costura. Ao ritmo dos tambores e das cantigas, as danças podem se tornar mais rápidas ou mais lentas.

Além das funções do mestre, das duas cabeceiras e das dezesseis dançantes, na roda de jongo de Santo Antônio existem dois tocadores de reco-reco e três tocadores de tambores. Os três tambores que compõem a roda de jongo são nomeados de acordo com o som que produzem, a saber: “papudo”, “rojão” e “vorossa-vorossa”. Na definição do mestre Antônio Nascimento, o primeiro tem o “som mais abafado”, o segundo, o “som grosso” e o terceiro “tem o som mais oco”. Este último é repicado mais fortemente quando se canta, já no final das apresentações, a cantiga denominada “Oi, vorossa-vorossa”, exigindo maior rapidez nos movimentos da dança.

As principais funções no ritual da roda de jongo de Santo Antônio são ocupadas por pessoas que têm graus de parentesco bem próximos umas das outras. Essas pessoas exercem funções de liderança na igreja católica local, na equipe de futebol, na “brincadeira do Reis de Boi”³ e na luta política pelo direito à regularização do território quilombola. Deste modo, a função de mestre do jongo é ocupada por Antônio Nascimento (de 70 anos), que também é mestre do Reis de Boi, técnico da equipe de futebol e um dos líderes da luta política pelo direito à titulação do território. Sebastião Nascimento (de 61anos), irmão de Antônio, é quem fabrica e toca tambor e reco-reco, assim como exerce funções de liderança na igreja católica local e na luta pelo direito à regularização do território. A função de cabeceira no jongo é exercida por Aridéia Lucindo dos Santos (de 47 anos) e por sua irmã, Luzinete dos Santos Nascimento (de 49 anos e esposa de Sebastião Nascimento), ambas lideranças na igreja católica local. As funções de “tamborzeiros” (tocadores de tambores) são exercidas por Domingos Nascimento Tomaz (de 62 anos), Valdecir Lucindo dos Santos (de 57 anos) e Adilson Sobrinho dos Santos (de 58 anos). As funções de tocadores de reco-reco são exercidas também por Santos Nascimento e Padecei Tomaz, ambos com idade não declarada, segundo os dados da pesquisa.

3 O “reis de boi” é um auto dramático em homenagem aos santos reis, ou reis magos. Nos quilombos do norte do Espírito Santo, conforme escreve Oliveira (2009:29-30), o significado do “reis de boi” remonta aos tempos bíblicos, quando os reis magos visitaram o menino Jesus recém-nascido. A “brincadeira de reis” foi apropriada pelos “brincantes” e reinventada como uma tradição sua, na qual os grupos de “reis” começam a se apresentar nas casas dos devotos dos santos no dia 6 de janeiro (Festa de Santos Reis), ali criando poemas e canções em forma de versos, indo até os dias de São Braz e Nossa Senhora das Candeias, no início de fevereiro.

Quanto à memória da origem e tradição do jongo de Santo Antônio na localidade, seus participantes remetem à sua existência há mais de cem anos, referindo-se a Antônio Lucindo, considerado um dos primeiros donos dessa brincadeira, visto que quem liderava e organizava os saberes relativos à brincadeira e à roda de jongo, ainda não era chamado de mestre de saberes tradicionais. Antônio Lucindo era tio-avô de Antônio Nascimento, atual mestre, que também recebeu o nome do padroeiro da brincadeira, visto que o jongo é de Santo Antônio, de quem acredita ter herdado não apenas o nome, mas também a responsabilidade de zelar pela “brincadeira” e transmiti-la às novas gerações. A partir de um relato de Sebastião, irmão de Antônio, podemos afirmar que o jongo surge vinculado às crenças (fé), promessas e devoções religiosas ao santo padroeiro, para o qual se deve fazer festa e distribuir alimentos.

A promessa que ele [Antônio Lucindo] fez foi: ele matava um garrote e porco pra dá a promessa, entendeu? Quando fala nas pessoas que tinha devoção antigamente, falava uma devoção com fé. Bom, esse foi um protagonista na devoção com fé. Que ele fez a promessa dele sobre assunto de saúde e totalmente foi atendido o pedido. Ele disse: “se eu me curar, senhor, eu vou, totalmente, fazer o festejo. Todo dia de Santo Antônio eu vou fazer o festejo e dá comida a todo mundo por aí”. Assim, ele fazia. Num importava o animal que ele tivesse, que antigamente era nativo. Cada um tinha suas, suas criação de porco, cada um tinha suas, suas criação de gado. Ele ia lá e pegava aquele garrote lá, mandava matar e era assim. Então, ele até morrer fez a devoção dele. Ficou preso... [à promessa]. (Nascimento, S., 2012)

Segundo o mestre Antônio, ele assumiu a responsabilidade de zelar pelo jongo porque para seu povo, “isso era uma religião”, e todos os anos, “na data do aniversário do santo” (Nascimento, A., 2012), eles festejavam, não importando o dia da semana.

No Dia de Santo Antônio, podia ser segunda, terça ou quarta, o povo parava. O povo ia celebrar. O povo ia se divertir. Não tinha esse negócio de dizer: Ah! Nós vamos celebrar no domingo, porque dia de... não. Era aquele dia mesmo, dia do aniversário do santo que era celebrado, a

memória do santo. Por isso, me chamou muita atenção, por quê? Hoje nós temos uma igreja, e hoje eu acho que todos os fatores que a gente revive da natureza de Deus, a gente tem que respeitar. (*Ibid.*)

Aos poucos, fomos percebendo que o jongo não é apenas de uma dança a ser apresentada em dias de festa. Ele é uma prática cultural relacionada também às tradições religiosas de devoções aos santos e à criação e ao sacrifício de animais para a realização de festas em homenagem a essas divindades. Como se trata de uma tradição herdada dos antepassados, o jongo é empregado para delimitar a identidade coletiva do quilombo, devendo ser mantido e transmitido como um valor de agregação comunitária às novas gerações, como teria ocorrido entre os antepassados. A esse respeito, afirmam que, na época de Antônio Lucindo, a roda de jongo – que expressava uma visão circular da organização social – era composta pelas seguintes mestras dançantes: Vicentina e Maria Lucindo, tias-avós dos irmãos Nascimento, e que eram as cabeceiras, no sentido de serem duas mulheres que lideravam o ritual circular, pois ficavam nas extremidades do semicírculo formado por diversas mulheres dançantes diante dos tambores. O ritual circular dançante só se forma e tem início quando os instrumentos, sobretudo os tambores, são tocados pelos “tamborzeiros”, o mestre puxa o “ponto de abertura” (cantiga de início da roda de jongo) e as cabeceiras começam a dançar.

O jongo e o projeto de construção do território quilombola

Então, nós resolvemos resgatar o jongo pra segurar o jovem na comunidade. Você vê aqui, ó: uma, duas, três, quatro. Quatro jovens aí, ó! Tá no grupo brincando, entendeu? Nós voltemos atrás com o jongo por causa disso aí. Por causa desse perfil jovem aí. Nós somos responsáveis por esse perfil, que é a juventude que totalmente é o amanhã. Lágrima sai quando a gente não cuida antes da doença. E pra nós isso ia ser uma doença, se nós não cuidasse. [...] Mas nós demos continuidade por isso. Pela falta, não tanto pelo festejo, não foi tanto pelos nossos velhos! É em homenagem a eles, sim, mas também é uma preocupação, né? Totalmente com essa camada... Totalmente tamos perdendo, mas hoje tem jovem aqui

que bate tambor aqui, que não tá aqui agora, que você conhece, que é o Roliço. (*Ibid.*)

O território não é apenas a terra como base física e/ou geográfica, mas também os bens e tradições culturais que as comunidades (que vivem nele e dele) herdam, recriam e transmitem para as novas gerações, demarcando, assim, o espaço, e transformando-o em território.

Como demarcador cultural, o jongo é também um símbolo de distinção ou delimitador de fronteiras étnicas, podendo ser empregado positivamente como parte da devoção religiosa, festa e brincadeira pelos integrantes do quilombo, ou, por outro lado, a ele pode ser atribuído negativamente de fora o estigma da macumba, se tornando um preconceito em relação às práticas culturais da comunidade. No entanto, os líderes locais reinventam o estigma, empregando a palavra “jongo” e o uso dos tambores como “alavancas” acionadoras da memória acerca de formas específicas de organização social do trabalho coletivo e organização de eventos festivos que os seus ancestrais escravizados realizavam no passado. Essas memórias são reelaboradas para apresentar exemplos de casos em que seus antepassados tinham exímias capacidades criativas na organização e realização de eventos festivos. Por isso, hoje eles estão entre os melhores organizadores e realizadores de festas da região, a começar pelas animadas brincadeiras, festas e rodas de jongo para santo Antônio, que os visitantes se dispõem a prestigiar, mas alguns não conseguem se desarmar de seus preconceitos.

Eu, pra alavancar a palavra, costumo resumir o antes acontecido, dizendo que a gente chegou a levar adiante a brincadeira, sem dar importância as críticas. [...] Bom, aí eu voltando pro jongo, que o cara lá de São Mateus chamou de macumba, é uma brincadeira que *lembra* que, na época da escravidão, os escravos não podia participar dos festivos, dos banquetes dos grandões, né? [...] Que aqui tinha coronéis e capitão. Bom, então não podia participar dessa festa. Então, fazia a festa deles. Tocava o tambor deles. Ia lá no mato, tocava o tambor deles. Então, não era macumba, era totalmente uma diversão, né? Louvando a Deus pelo trabalho coletivo que eles fazia junto. Lá tava trabalhando, agora nós vamos festejar. Fazia comida, muita comida, muita bebida ali e tudo mais. Aí, ia festejar. [...] Eles tinha aquele jongo como um festejar o trabalho que fazia. Aquilo

toda vida, essa comunidade aqui trabalhava em coletividade. Hoje que é estranho falar em coletividade. Quando fala de coletividade hoje dentro de uma assembleia, deputado repudia, governo de estado repudia a gente, né? A gente tem batido de frente. [...] Que a gente é repudiado. Então, toda vida dentro desse território, os quilombolas só trabalhava em coletividade, trabalho de mutirão. Uma pessoa num pode pagar a outro, então a gente vai lá junto. Fala mutirão, outro fala assim, juntamento [...]. Mais assim, sempre trabalhando no coletivo pra pessoa num tá pagando do bolso. E dês da... Por quê? *Aí nós tem aquela raiz, é dando continuidade àquele passado, porque era assim que eles fazia.* Então, diante desse trabalho pesado que fazia, eles rezava. Tinha primeiro no pé do cruzeiro. Não tinha igreja, eles rezava é no pé do cruzeiro, pedindo, mais certamente, vinha a chuva. Aquilo resolveram em coletividade, eles fizeram uma igrejinha. Fizeram essa igrejinha e deram continuidade. Após a reza, aí tinha, né? Tinha ladainha nas casas, era devoto de santo Antônio, devoto de são Pedro, devoto de Santana, devoto de são João. Cada quais, cada família tinha devoção com um santo. Aí, naquela data do, do dia daquele santo, aí era uma ladainha, além da reza da igreja, tinha que rezar uma ladainha. (Nascimento, S., 2012)

Como se pode verificar, no passado, os “trabalhos coletivos”, também conhecidos como “juntamentos” e “mutirão”, precediam a uma espiritualidade comunitária tradicional denominada “reza da ladainha”, que, por sua vez, precedia ao jongo. Essa era uma sequência organizativa entre trabalho e reza em coletividade bem recorrente aos agrupamentos jongueiros e quilombolas no Espírito Santo. Não se trata de sequências separadas, como se primeiro fosse o mutirão, segundo, a reza da ladainha, e, depois, a roda de jongo. Ao contrário, o jongo é entendido como devoção religiosa; a ladainha, como parte do jongo; e ambos são expressão da organização coletiva que norteia o trabalho nessas comunidades.

Os preconceitos referidos anteriormente se devem ao fato de que, no passado, na parte do quilombo denominado Serraria, existiu uma “mesa de santa Bárbara”, que era liderada por uma das ancestrais da maior parte dos quilombolas e jongueiros locais. No entanto, devido à pressão exercida por parte dos preconceitos e da fé católica que se difundiu na região a partir dos descendentes de imigrantes italianos, a referida mesa e um jongo dedicado a santa Bárbara

foram esquecidos e silenciados. A partir de então, deram continuidade ao jongo de santo Antônio, enquanto as práticas religiosas ligadas à mesa de santa Bárbara ficaram reservadas às incorporações de divindades de matriz africana a ambientes familiares e a momentos inesperados, que podem ocorrer até mesmo durante um culto na sede da comunidade católica local, como bem pudemos observar e participar em uma de nossas visitas à comunidade no ano de 2009. Deste modo, apenas alguns dos mais velhos que guardam na memória as lembranças e os saberes relativos a essas práticas religiosas se dispõem a falar sobre o assunto.

Com a morte da ancestral líder do jongo de santa Bárbara, este foi interrompido. Com a morte de Antônio Lucindo, cabeça e dono do jongo de Santo Antônio, Vicentina Lucindo, que tinha a função de cabeceira no mesmo jongo, se tornou a sucessora da referida brincadeira. Em seguida, a sucessão ficou com o pai de Antônio e Sebastião, que, segundo os entrevistados, “enfraqueceu” por ter ficado doente, ao que se acredita, vítima de uma feitiçaria, e veio a falecer antes de preparar seu sucessor. Por isso, o jongo teria ficado alguns anos parado, mas, depois, Antônio Nascimento foi convocado pelos parentes a retornar de São Paulo, onde trabalhou por diversos anos, e, juntamente com seu irmão Sebastião, resolveram “alavancar” o jongo com o objetivo de viabilizar entretenimento para os jovens, para que permanecessem no quilombo, em vez de migrarem para o meio urbano.

As narrativas dos irmãos Nascimento estabelecem conexões entre o passado e o presente, e têm o objetivo de legitimar os projetos políticos que os narradores estabelecem para a comunidade. Na opinião deles, no passado havia mais solidariedade, coletivismo, coesão interna e respeito às tradições do que na atualidade, e isso, associado ao êxodo rural, poderá enfraquecer a luta pelo direito à titulação definitiva do território da comunidade quilombola. Essa não fixação dos jovens ao campo, e, conseqüentemente, o esvaziamento do território, levaria, na visão do mestre Antônio Nascimento, à falta de sucessores também para o jongo.

Considerações finais

Cabe agora finalizar sucintamente com uma nota sobre as particularidades dos processos de ressemantização que envolvem o quilombo de São Cristovão e Serraria. Além de envolver a dimensão da vida comunitária, aqui o quilombo é

também uma categoria social e política apropriada e reconstruída a partir da seleção de memórias da comunidade, que está em articulação com outras comunidades da região do Sapê do Norte e do Brasil, com as quais as lideranças locais têm estabelecido processos de interação e de troca de significados de palavras e de formas de organização da vida social e dos processos produtivos.

Aqui, o trabalho dos mestres tradicionais consiste em orientar os jovens para a valorização dos saberes de seus antepassados, que se divertiam por liberdade e prazer. Atualmente, esses mestres defendem as famílias e a comunidade, por meio do futebol, das tradições culturais do jongo e Reis de Boi e afirmam que tem o dever de resgatar os jovens para saberes e práticas coletivas que assegurem a permanência deles no território. A preocupação com a retomada de saberes e tradições locais faz parte de um projeto político que tem o objetivo de viabilizar o retorno e a permanência de crianças e jovens no território de São Cristóvão e Serraria, sobretudo porque eles são os quilombolas do presente e do futuro.

As formas sociais de organização, que perpassam os modos de viver, de produzir e de festejar da comunidade são partes integrantes de uma identidade quilombola construída de forma consciente, e que estabelece estratégias políticas de retomar, herdar, selecionar, (re)significar e transmitir bens culturais que são empregados na construção de um projeto do território quilombola para os jovens do presente e do futuro. Como verificamos, o papel de herdar e transmitir a cultura e empreender o projeto político do território não é atribuição apenas de algumas lideranças iluminadas, mas da base sobre a qual o quilombo se organiza, as famílias, nas quais ocorrem os primeiros processos sociais de construção das identidades e de transmissão de saberes.

Referências

- NASCIMENTO, A. *Entrevista concedida a Oswaldo M. Oliveira e Luiz H. Rodrigues*. São Mateus (ES), 30 jun. 2012.
- NASCIMENTO, S. *Entrevista concedida a Oswaldo M. Oliveira e Luiz H. Rodrigues*. São Mateus (ES), 30 jun. 2012.
- OLIVEIRA, Oswaldo M. (org.). *Culturas quilombolas do Sapê do Norte: farinha, beiju, reis e bailes dos congos*. Vitória: Ed. Santo Antônio, 2009.
- _____. *O projeto político do território negro de Retiro e suas lutas pela titulação das terras*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) –PPGAS-UFSC. Florianópolis, 2005.
- SILVA, S. J. *Do fundo daqui: luta política e identidade quilombola*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPAS/UFF. Niterói, 2012.
- THOMPSON, Paul. A transmissão cultural entre gerações dentro das famílias: uma abordagem centrada em histórias de vida. *Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 9-19, 1993.

10. A TRANSMISSÃO DO JONGO NA COMUNIDADE NEGRA DE SÃO MATEUS, ANCHIETA (ES)

Larissa de Albuquerque Silva

Introdução

O presente capítulo é produto das primeiras análises levantadas durante a pesquisa etnográfica iniciada em 17 de março de 2012¹ na comunidade negra² de São Mateus, localizada no município de Anchieta (ES). A discussão se desdobrará sobre a transmissão cultural do jongo, patrimônio cultural afro-brasileiro, que perpassa hoje a quarta geração de mestres na localidade. Tendo como suporte teórico leituras do antropólogo interacionista Barth (2000), pode-se analisar os processos organizativos dessa comunidade que se autoidentifica como afrodescendente, cuja

-
- 1 A pesquisa etnográfica se deu em dois momentos. O primeiro, nos anos de 2012 e 2013, como parte dos programas de pesquisa e extensão da Universidade Federal do Espírito Santo (ProEx/Ufes) “Territórios e territorialidades rurais e urbanas: processos organizativos, memória e patrimônio cultural afro-brasileiro nas comunidades jongueiras no Espírito Santo” (2012) e “Jongos e caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo” (2013). O segundo momento se deu durante o mestrado (2014-2015).
 - 2 O termo é empregado dessa forma no texto para atender à posição de denominação com que os próprios atores dessa comunidade se identificam. A autoidentificação como descendentes de negros escravizados é afirmada pelos nativos durante vários momentos das entrevistas e percebida nos processos sociais observados em campo. Refere-se isso às ações desencadeadoras das memórias, das lembranças, dos rituais, das narrativas e das transmissões dos saberes e fazeres nessa comunidade sobre a sua origem e sobre a sua consciência étnica. Além disso, é válido afirmar que a autoidentificação é um direito garantido pela Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sancionada pelo governo brasileiro com o Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004.

prática do jongo está ligada tanto às lembranças e vivências de seus antepassados (aqueles que viam a prática de jogar como uma “brincadeira”, segundo relatado) quanto à demarcação de uma luta étnica e política frente à opressão racial.

A pesquisa supracitada organizou um banco de dados com um acervo bem diversificado para análises de: território, etnicidade, patrimônios culturais, memórias etc. Entretanto, neste artigo, o jongo será analisado como um sinal diacrítico demarcador de fronteira étnica apropriado pelos sujeitos étnicos dessa localidade em estudo. Para isso, foram tomados para reflexão os seguintes materiais: 1) entrevistas concedidas por aqueles que são legitimados pela comunidade como os principais guardiões da memória local, uma vez que detêm a sabedoria da tradição do lugar, sendo responsáveis pela transmissão para as novas gerações; e 2) por registros fotográficos das diversas ações da vida comunitária, sejam rituais religiosos, produção econômica ou organização política.

Dessa forma, pode-se desde já afirmar que o jongo é um bem que é definido aqui como um fluxo cultural comunitário, ou seja, ele flui, transita e se transmite em ações coletivas, seja no campo do trabalho, seja nos engajamentos políticos, em igual proporção. Por isso, a adoção do termo vem desconstruir a visão folclórica dada a ele, ou seja, o “jogar” está além de uma exibição brincante; ele é um produto do processo organizativo das relações da comunidade com as agências externas, pensado aqui no sentido de ser um fato social total, a partir do qual se estabelecem várias negociações. Durante a pesquisa, devido ao fato de o jongo ser parte de fluxos culturais, percebi a sua resignificação ante as novas demandas propostas pelas ações de patrimonialização. Em vista disso, é interessante pensar no que antes era entendido como “brincadeira”, e que atualmente foi reapropriado pelos “brincantes” como um “bem”³ a ser negociado em prol de conquistas por políticas públicas.

Em face disso, será pertinente abordar como linha de análise a transmissão do jongo para as gerações mais jovens da comunidade como um projeto político dos jongueiros de São Mateus.

3 A palavra “bem” se refere à linguagem técnica utilizada pelas agências de políticas patrimonialistas do Estado no que diz respeito à posse de uma prática cultural. Enquanto, de um lado, elas buscam estratégias de se apropriarem dessas práticas para atenderem ao seu projeto político sobre uma identidade nacional, por outro, os grupos étnicos negociam, estabelecem mobilizações e repensam a sua herança cultural como uma maneira de articularem políticas públicas.

A comunidade e a transmissão cultural do jongo entre gerações

A comunidade de São Mateus se encontra na área rural do município de Anchieta (ES). Compondo a faixa litorânea do estado capixaba, Anchieta é nacionalmente conhecida por conta dos novos empreendimentos portuários, e também pela sua prática religiosa católica relacionada ao beato José de Anchieta, que dá nome ao município.

A distância entre a sede municipal e a capital do estado, Vitória, é de 82 quilômetros. Já a comunidade fica a 17 quilômetros do centro do município, e a 95 quilômetros da capital capixaba.

Partindo de Vitória, há duas rotas para chegar até a comunidade de São Mateus. A primeira é pela rodovia BR-101, recentemente privatizada. Ela dá acesso ao trevo de Piúma, município vizinho de Anchieta, onde se localiza uma estrada que dá acesso à comunidade pelo bairro de Baixo Pongal. A segunda é pela ES-060, de monopólio da Concessionária Rodovia do Sol S/A (Rodosol), que percorre a região rural do município de Guarapari e leva até a entrada de Anchieta. Por essa rodovia pode-se percorrer o centro urbano e rural de Anchieta.

Essas duas vias são constituídas por estradas asfaltadas. O território da comunidade encontra-se rodeado por extensões de terras cobertas por pastagens e, segundo as indicações de placas vistas da beira da estrada e os discursos durante as entrevistas com os moradores da comunidade, há sítios e propriedades particulares.

O respeitado senhor Valentim Manoel dos Santos, filho e neto de jogueiro e nascido em 1920, (foto 1), já com muita dificuldade em pronunciar as palavras, é o mestre das lembranças da comunidade e dos saberes relativos ao jongo. As lideranças recorrem às lembranças dos mais velhos, em especial as do referido mestre (que representa a terceira geração de mestres de jongo na localidade), para se definirem como uma comunidade formada originalmente por africanos. Segundo a narrativa de Valentim sobre a formação da comunidade, ele se reporta ao que ouviu de seu avô e de seu pai sobre um acontecimento ocorrido durante o século XIX. Segundo essa memória, antes da abolição do sistema escravocrata, seus antepassados realizaram *uma festa no mar* dentro do navio em que se encontravam e que, logo depois, o mesmo *encalhou antes de atracar* em um dos antigos portos da região sul do Espírito Santo.⁴ Conforme essa narrativa de

4 Está sendo realizado um levantamento historiográfico no Arquivo Público do Estado

origem da comunidade contada pelos moradores mais velhos, os tripulantes do referido navio teriam fugido do mesmo e se abrigado próximo à localidade que hoje é São Mateus sob a proteção de uma senhora de escravizados conhecida como dona Helena, que, em troca da “moradia”, explorava o trabalho dos mesmos em sua fazenda.

Foto 1



Fotografia da autora

Valentim Manoel dos Santos e sua esposa (e prima) Nali Garcia dos Santos (in memoriam).
São Mateus, Anchieta (ES), dez. 2012.

O núcleo que é considerado aqui como a comunidade está constituído por cerca de 47 famílias. Elas contam com a propriedade de diversas porções de terra e têm um modo específico de viver e de produzir (bananas, café, mandioca e hortaliças).

Os integrantes da comunidade compartilham de crenças específicas, em especial expressas por meio da devoção a um santo negro, são Benedito, para o qual realizam celebrações de jongo todos os anos e fincam um mastro. Nesta celebração, hasteiam uma bandeira para o santo, sinalizando o lugar como um território negro. São Benedito, carinhosamente chamado de são Bino pelo

do Espírito Santo sobre documentos e outros dados que contenham informações acerca das atividades portuárias no sul do estado. Há hipóteses de que o navio da narrativa tenha sido atracado no antigo porto Benevente (Anchieta), visto que foi um estabelecimento que participou do tráfico de negros a serem escravizados nas fazendas da região.

mestre Renélio, é tradicionalmente venerado pelos integrantes da comunidade, que relacionam o santo ao período de *escravidão* e às suas próprias origens africanas compartilhadas com o santo. Por isso, ele é visto como o protetor dos negros, e sua história de vida estimula os seus devotos a realizarem suas festas e a transmitirem as práticas culturais do jongo às novas gerações.

Nesse sentido, a autodefinição como jongueiros⁵ e descendentes de africanos (esta última compartilhada com São Benedito) não se assume como um processo de espetacularização dos integrantes dessa comunidade: ele realça a identidade étnica local. Por isso, os líderes e militantes dos grupos de jongo e da comunidade valorizam as crenças da comunidade e a herança cultural recebida de seus ancestrais e a transmissão às novas gerações, como se observa no grupo de jongo mirim local.

Na comunidade local, o jongo é assumido como uma das dimensões simbólicas que expõe as ações e expectativas da vida local diante do panorama sociopolítico do poder público municipal e estadual. Dessa forma, o jongo “Tambores de São Mateus” constitui um referencial de luta da comunidade que, por meio dele, demarca o seu lugar (território) e a sua identidade.

A roda de jongo e suas simbologias

O jongo, que também é conhecido como caxambu ou tambor, tem suas raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos, sobretudo os de língua banto, provenientes do sul da África, especialmente de Angola. É cantado e tocado de diversas formas, levando-se em consideração as particularidades de cada comunidade. O surgimento e a consolidação dessa prática cultural no Brasil se deu no século XIX pelos escravizados que trabalhavam em lavouras de café localizadas na região Sudeste.

O jongo “Tambores de São Mateus” constitui-se de um círculo em que se abrigam três tambores modelados em madeira maciça. A palavra “tambores” refere-se ao principal instrumento da roda.

5 É pertinente salientar aqui essa nova categoria (jongueiros), que surgiu durante as primeiras mobilizações realizadas pelas comunidades praticantes do jongo no Rio de Janeiro e em São Paulo em 1996, reivindicando essa prática como um patrimônio cultural afro-brasileiro, do qual o Estado tem por obrigação assegurar as demandas de acordo com os artigos 215 e 216 da Constituição.

Completando esse círculo, além dos tambores, entra no conjunto dos instrumentos um chocalho e um pandeiro meia lua. O pandeiro é tocado pelo atual mestre Renélio dos Santos Mendes, que representa a quarta geração de mestres na comunidade (foto 2), que, com auxílio do apito, coordena o círculo e demarca os *pontos* a serem cantados. Além disso, o auxilia a organizar a ordem de entrada e saída na roda dos casais dançantes.

Foto 2



Fotografia da autora

Renélio dos Santos Mendes (sobrinho de Valentim), atual mestre do grupo de jongo Tambores de São Mateus, carregando um dos tambores. São Mateus, Anchieta (ES), dez. 2014.

Os pontos são versos musicalizados de caráter metafórico que servem para transmitir mensagens e discursos a serem decifrados. O conteúdo dessas cantigas se refere a temas de caráter religioso, político, econômico e histórico, bem como remete às lembranças e aos fatos da vida local. Segue um exemplo dessa forma poética musicalizada: “Eu sou daqui/ Eu canto lá/ Eu sou da raça/ Eu canto em qualquer lugar” (Mendes, 2012a).

Esse ponto foi cantado pelo mestre Renélio durante o VI Encontro do Jongo e do Congo na comunidade, que contou com a presença de cinco grupos de jongo (e caxambu), um de congo e um de capoeira.⁶ A oportunidade do evento fez com

6 Desses cinco grupos de jongo, dois eram da comunidade anfitriã: o jongo Tambores de São Mateus e o jongo Tambores mirins da Emeief São Mateus. Os demais foram os seguintes grupos convidados: Caxambu da Santa Cruz, de mestra Maria Laurinda,

que o verso pudesse ser direcionado para agentes políticos externos e internos e para os demais grupos praticantes do jongo e do congo⁷ presentes ali. O “re-cado” demarca a autoidentificação e pertencimento à “raça” negra e ao lugar. O contexto no qual o ponto em questão foi cantado se deu em um momento de encontro de interação e circuito étnico e cultural entre as comunidades negras rurais e urbanas que têm o jongo como tradição cultural.

O jongo se refere, sob a forma do diálogo cantado, às ações de integrantes da comunidade como sujeitos dessa prática cultural e, ao mesmo tempo, ele é um elemento empregado para demarcar o posicionamento político da comunidade. A maneira como são construídos os pontos de jongo e para quem são direcionados demonstra que eles são produtos da organização social e demarcam o pertencimento étnico.

Outro verso a ser analisado aqui se refere ao relevo montanhoso local, ao fogo que, no passado, era usado para preparar a terra para o cultivo dos roçados, e ao trabalho no ambiente rural durante a colheita do café. Esse ponto foi relembrado pelo senhor Wanderly Garcia dos Santos (2012a), nascido em 1930 (foto 3), conhecido por tio Wandy: “Eu subi naquela serra/ Com sapato de algodão/ Meu sapato pegou fogo, jongueiro velho/ Eu desci com o pé no chão”.

da comunidade quilombola de Monte Alegre, e Caxambu da Velha Rita, de mestra Niecina de Paula (conhecida por dona Isolina), do bairro urbano denominado Morro Zumbi, ambos do município de Cachoeiro de Itapemirim; Banda de jongo de São Benedito Sol e Lua, de mestre Hudson José Antunes, da cidade de Anchieta; Banda de Congo de São Benedito, do município de Alfredo Chaves; e o grupo de capoeira Libertação, que tem como mestre Russão, do município de Cachoeiro de Itapemirim, mas conta com muitos capoeiristas de Anchieta, inclusive o contramestre Negão, que também faz parte do grupo de jongo Sol e Lua.

- 7 O congo, no estado do Espírito Santo, pode ser entendido como uma variante do que é conhecido em outras regiões do Brasil como “congado”, “congada”, ou, ainda, “reinado” (Oliveira, 2005). As apresentações do congo são realizadas, como no jongo, em datas específicas determinadas pelos santos de devoção, em especial São Benedito. Os congueiros se apresentam de posse dos tambores, os quais ou são suspensos por uma alça de couro ou borracha nos ombros dos tocadores, ou são deitados ao chão. Além desses, há também a cuíca, reco-reco (ou casaca) e apito. Em muitas comunidades que pratica o congo, os versos dos pontos são nomeados, como também é feito no jongo. A dança é realizada somente por mulheres que se aglomeram atrás dos instrumentistas e esses, por sua vez, se posicionam em frente aos tambores de chão.

Foto 3



Fotografia da autora

Wanderly Garcia dos Santos (irmão de Nali e primo de Valentim – em pé) na roda de jongo em posição de “colocar um ponto”. Boa Vista, Anchieta (ES), nov. 2013.

O ponto de jongo se refere a situações do cotidiano do trabalho na roça, ao lugar em que trabalho é feito, e ao pouco rendimento do trabalho na colheita do café nas montanhas. A “serra” retratada no verso se refere a uma formação montanhosa que faz parte do relevo da comunidade de São Mateus, que é uma referência nas lembranças dos moradores mais velhos. No passado, além de as montanhas estarem relacionadas à produção agrícola, a principal serra (montanha) na comunidade, ainda coberta por matas, fornecia a principal matéria-prima para a fabricação dos tambores do jongo, que vinha de uma árvore/madeira também denominada tambor. A árvore, depois de morta e ocada pela ação de insetos em seu interior, que se alimentam de seu miolo, e pelo trabalho do pica-pau, que perfura a madeira perseguindo os insetos para se alimentar, era derrubada pelos “jongueiros” para a fabricação do tambor. Para completar a perfuração dos insetos e do pássaro na madeira, os “jongueiros velhos”, segundo a memória local, usavam fogo para ampliar o fosso interno e para que o instrumento se tornasse mais leve. É a esse fogo, que na atualidade se tornou crime ambiental, e de que

os “jongueiros” evitam falar, que o ponto cantado pelo “jongueiro velho” (Tio Wandy) se refere, e que teria queimado muitos sapatos de algodão fabricados pelos antigos jongueiros que adentravam as matas a procura de madeira para a fabricação de seus principais instrumentos musicais.

Atualmente, a serra foi transformada, pela Secretaria de Meio Ambiente de Anchieta, em uma reserva de preservação ambiental. Em suas memórias, Tio Wandy construiu um cenário do que ele e outros jongueiros velhos da comunidade viveram em suas juventudes por meio desse ponto. De forma poética-cantante, ele relembrou fatos que possibilitam realizar a seguinte interpretação: as serras são elementos do relevo e paisagem local tomados pelos jongueiros velhos para reconstruir suas memórias do tempo de suas juventudes e de quando tinham forças para trabalhar na produção cafeeira, mas também, como vimos anteriormente, “lugar de memória” da extração de madeira para a fabricação dos tambores.

Outro ponto lembrado por ele retrata um pedido realizado pelo seu pai, Sansão Garcia dos Santos – que transmitiu o jongo, denominado tambor em São Mateus, ao jovem Wandy, que no futuro deveria se tornar um dos guardiões da tradição de tocar o tambor, localmente denominado “tamborzeiro” – ao seu cunhado, o mestre Valentim: “Papai mandou/ Papai mandou/ ‘Olha, meu filho, toma conta do tambor’” (*ibid.*).

Dessa maneira, a análise das relações entre gerações de parentes na transmissão cultural para a realização da “roda de jongo” nos ajuda a perceber o quanto essa é uma prática cultural transmitida no interior das famílias. As lembranças selecionadas e valorizadas pelos integrantes do grupo se associam às crenças da comunidade, principalmente em São Benedito. Assim, é possível afirmar que a família Santos, à qual pertencem os mestres do jongo locais, é o núcleo social responsável pela transmissão desse patrimônio cultural afro-brasileiro local. Nesta família, as diversas gerações estão relacionadas por alianças matrimoniais, baseadas na existência de diversos casamentos entre primos de diferentes graus.

Considerações finais

Os integrantes da comunidade de São Mateus se apropriaram socialmente do jongo como seu bem cultural por excelência, visto que ele está diretamente interligado às narrativas de origem da comunidade. Nesta relação com as narrativas de

origem, o que deve ser levado em consideração não é o resultado ou o produto cultural, mas o processo de organização social, isto é, a comunidade como forma de organização social e sujeito da produção das diferenças culturais. Em outras palavras, é a comunidade que é a produtora dessa transmissão silenciosa e discreta de saberes entre gerações.

Visto que os “sinais e emblemas” dessas diferenças (Barth, 2000:32), são aqueles que os próprios sujeitos consideram significativos, para os jongueiros de São Mateus, a devoção a São Benedito, a fincada do mastro, a roda de jongo e todos os elementos que a compõe (os pontos cantados, o modo de dançar e tocar os tambores e as regras de condução da própria roda), são elementos que os diferenciam frente aos outros grupos.

Assim, a transmissão cultural do jongo entre gerações na comunidade negra de São Mateus, bem como dos saberes acerca do manuseio da terra – visto que nesta localidade a produção agrícola é uma das fontes de renda para seus moradores –, vem ocorrendo desde que os antepassados dos atuais moradores se estabeleceram na localidade no século XIX.

A partir dos dados etnográficos, entende-se também que o jongo é tomado pela comunidade como um símbolo demarcador da fronteira étnica, cabendo destacar que essa fronteira é instável e, em função dos processos de interação social, pode ser reinventada. Da mesma forma, a memória local do jongo é criada e recriada segundo os processos de transformação social em curso na comunidade de São Mateus. A memória é tomada como uma fonte legitimadora da situação e das relações sociais do presente, principalmente quando se trata de relações estabelecidas com as agências fomentadoras das políticas de reconhecimento de patrimônios. Dessa forma, por meio da memória, os líderes da comunidade local articulam processos de (re)invenção das lembranças da comunidade, transformando-as em instrumento no processo de reconstrução política de sua identidade étnica e cultural.

No processo de construção de uma identidade dos jongueiros, os atores sociais envolvidos reinventam-se a partir de suas práticas culturais, principalmente quando estabelecem as lutas pelo reconhecimento sociopolítico dos jongueiros e do jongo no cenário público. Esses embates políticos revelam que o jongo não é apenas uma manifestação folclórica, pois tem dimensões políticas, com hierarquias e posições estabelecidas, e seus mestres e integrantes se dispõem a reagir contra a homogeneização imposta pelas políticas de salvaguarda.

Foto 4



Fotografia da autora

Conceição de Mattos Mendes (esposa e prima de segundo grau de Renélio), conhecida como Concessa, durante o trabalho de colheita de café. São Mateus, Anchieta (ES), maio 2013.

Referências

- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BRASIL. Presidência da República. Decreto-lei nº 5.051, de 19 de abril de 2004. *Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais*. Brasília: DOU, 2004.
- MENDES, Renélio dos Santos. Ponto de jongo. Banco de dados programa de extensão “Territórios e territorialidades rurais e urbanas: processos organizativos, memórias e patrimônio cultural afro-brasileiro nas comunidades jongueiras do Espírito Santo”. Verso cantado no VI Encontro do Congo e Jongo na comunidade, captado por Larissa de A. Silva. Anchieta (ES), 5 ago. 2012a.
- _____. *Entrevista concedida a Larissa de A. Silva e Osvaldo M. de Oliveira*. São Mateus, Anchieta (ES), 17 mar. 2012b.
- OLIVEIRA, Osvaldo Martins. *O projeto político do território negro de Retiro e suas lutas pela titulação das terras*. 2005. Tese (Doutorado Em Antropologia Social) – PPGAS-UFSC. Florianópolis, 2005.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v.2, n.3, p. 3-15, 1989.

- SANTOS, Moacir José dos. MURADE, José Felício G. SANTOS, Luiz Carlos dos. *Festa de São Benedito: Patrimônio Imaterial e cultura popular*. S.l.: s.n., 2009. Disponível em: <http://www2.metodista.br/unesco/1_Folkcom%202009/arquivos/Trabalhos/6-olkcom%202009%20%20Festa%20de%20S%C3%A3o%20Benedito%20Patrim%C3%B4nio%20imateria.pdf>. Acesso em: 3 jan. 2015.
- SANTOS, Wanderly G. dos. Ponto de jongo. Banco de dados programa de extensão “Territórios e territorialidades rurais e urbanas: processos organizativos, memórias e patrimônio cultural afro-brasileiro nas comunidades jongueiras do Espírito Santo”. Verso cantado durante o ritual de derrubada do mastro no mato captado por Larissa de A Silva. *Anchieta* (ES), 24 nov. 2012a.
- _____. Ponto de jongo. Banco de dados Programa de Pesquisa de Extensão “Territórios e territorialidades rurais e urbanas: processos organizativos, memórias e patrimônio cultural afro-brasileiro nas comunidades jongueiras do Espírito Santo”. Verso captado por Larissa de A. Silva. *Anchieta* (ES), 30 jan. 2012b.
- SILVA, L. A. “Dança direito, menino, na roda desse tambor”: a construção da categoria jongueiro/caxambuzeiro no Espírito Santo. In: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PESQUISADORES EM SOCIOLOGIA DO DIREITO (AbraSD), 5. 2014, Vitória. *Anais...* Vitória: AbraSD, 2014. Pesquisa em ação: ética e práxis em sociologia do direito, v. 2., p. 535-553.

11. “QUILOMBO É CASA DE MÃE”: A VALORIZAÇÃO DA HERANÇA CULTURAL DO CAXAMBU PELA FAMÍLIA ROSA (MUQUI/ES)

Aissa Afonso Guimarães
Clair da Cunha Moura Júnior

“Caxambu Família Rosa
Caxambu mais conhecido
Ele tem a matriarca
Junto com São Benedito”
(Jongo cantado pela família Rosa)¹

Ancestralidade e liberdade são temas cantados e dançados no caxambu. Conforme a memória e a narrativa da família Rosa, seus ancestrais africanos eram oriundos de Moçambique, e chegaram ao porto de Itapemirim no século XIX, para trabalhar na fazenda Santa Rosa, situada no município de Cachoeiro de Itapemirim, no estado do Espírito Santo. Daí provém o sobrenome Rosa, que identificava os escravizados daquela fazenda.

1 O material utilizado neste capítulo pertence ao banco de dados dos programas de extensão chamados “Territórios e territorialidades rurais e urbanas: processos organizativos, memórias e patrimônio cultural afro-brasileiro nas comunidades jongueiras do Espírito Santo”, aprovado pelo Edital PROEXT 2011 e “Jongos e caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”, aprovado pelo Edital PROEXT 2012, ambos coordenados pelo antropólogo Osvaldo Martins de Oliveira (PGCS/DCSO/Ufes). Além do coordenador, os demais integrantes da equipe dos programas foram: Aissa Afonso Guimarães (professora doutora pelo PPGA/CAR/Ufes); Maria Aparecida Barreto (professora doutora pelo PPGE/CE/Ufes, e coordenadora do Neab/Ufes – *in memoriam*); Sandro José da Silva (professor doutor pelo PGCS/DCSO/UFES – integrante a partir de 2013); Patrícia Gomes Rufino Andrade (doutorado em Educação pelo PPGE/CE/Neab/Ufes), e Clair da Cunha Moura Junior (mestre em Artes pelo PPGA/CAR/Ufes, consultor da Unesco e do Iphan). Bolsistas do programa: Luiz Henrique Rodrigues, Larissa de Albuquerque Silva, Rosana H. de Miranda, e Jane S. Siqueira.

O caxambu da família Rosa atualmente é liderado por mestre Haroldo e por Sarney,² respectivamente tio e sobrinho, que herdaram a tradição cultural da família Rosa, como narra o mestre Haroldo Rosa (2012): “Olha, eu danço desde a idade de 10 anos. Papai me carregou com 10 anos pro Caxambu”. No entanto, suas narrativas resgatam a ancestralidade matrilinear que caracteriza a história da família. Por isso, a camiseta que identifica o grupo estampa na parte da frente o seu nome, “Caxambu da Família Rosa”, e o ano de 1885, que foi simbólico para o grupo, e, na parte de trás, um coração que traz, escrito em seu interior, “À matriarca da família Rosa, senhora Benedita Barboza Ramos, aos seus 105 anos, saudades”. “Mãezinha”, como é chamada a última matriarca da família, faleceu aos 106 anos (12/09/1905–21/09/2011).

O ano de 1885 marca a ancestralidade matrilinear, na figura de Aniceta, a “velha caxambuzeira”, e a liberdade pela alforria dela e de Napoleão, seu irmão. Muitos pontos de jongo/caxambu³ evocam a liberdade e as memórias do tempo do cativo, e o Caxambu da Família Rosa, que tem sua origem no meio rural, desde os tempos do cativo na fazenda, canta: “Pisa na fulô/Pisa na fulô/Já raiou a liberdade/Cativo já acabou”. Um jongo com a mesma temática foi registrado por Stein (LARA e PACHECO, 2007), historiador norte-americano, em Vassouras/RJ, em 1949; gravado e conhecido nacionalmente na voz de Clementina de Jesus, seus versos dizem: “Tava drumindo/Cangoma me chamou/Disse: levanta, povo,/ Cativo já acabou”.

Os grupos de caxambu da região de Cachoeiro de Itapemirim⁴ também evocam esta memória cantando: “Levanta negro/quero ver seu corpo inteiro/pra saber se tem a marca/do tempo do cativo”; no Dia 13 de Maio, esses grupos comemoram a ancestralidade e a liberdade evocando os espíritos ou entidades

2 As informações verbais e documentos citados neste texto foram concedidos por Haroldo Rosa (mestre do caxambu da Família Rosa) e Ronei Rosa Silva, conhecido como Sarney (poeta, compositor e caxambuzeiro) durante a pesquisa de campo e eventos realizados pela equipe dos programas de extensão mencionados.

3 Ponto é o nome dado aos versos tirados no caxambu/jongo. O Caxambu da Família Rosa e outros grupos da região sul do Espírito Santo chamam os versos cantados de jongo, e é de uso comum a expressão *tirar um jongo*.

4 Caxambu da Santa Cruz, em Monte Alegre; Caxambu da Velha Rita, no Morro de Zumbi; e Caxambu Alegria de Viver, em Vargem Alegre; seus mestres são, respectivamente, dona Maria Laurinda, dona Isolina e dona Canutinha)

da umbanda, os “pretos-velhos”, “vovós” e “vovôs”, como são carinhosamente chamados. O grupo Alegria de Viver costuma fazer sua festa do caxambu uma semana antes dos outros dois, para que todos possam participar da sua festa, uma vez que, na religião católica, não se comemora o Dia 13 de Maio. Os três grupos situam-se no município de Cachoeiro de Itapemirim.

A fazenda Santa Rosa era propriedade do “senhor” Manoel Candido Rodrigues dos Santos, o qual reconheceu, em testamento, como legítimas herdeiras Aniceta, sua escrava, e duas filhas que teve com ela, Marianna Candida dos Santos Coelho e Elzaria Candida dos Santos, e ainda Napoleão, irmão de Aniceta. Este manuscrito, a “Carta Testamento de Manuel Candido dos Santos”, de 1885, é o documento mais antigo de posse da família Rosa,⁵ assim como o Documento de Doação de Terra, que data do mesmo ano (ver figura 1 do anexo). Além desses documentos, a família preserva outros, assim como fotografias e diversos objetos antigos, entre mobiliário, louças, peças artesanais e imagens sacras.

A herança das terras nunca foi recebida; esses documentos foram guardados por mais de um século pelas “mães”,⁶ como forma de proteção familiar, e por temor às retaliações por parte do capataz da fazenda Santa Rosa, o qual assassinou um familiar pelas terras herdadas. Por tudo isso, a família migrou para a região de Muqui. Segundo nossos entrevistados, as terras da antiga fazenda situadas no município de Cachoeiro de Itapemirim foram ocupadas pelo governo estadual, que construiu um presídio no local, e atualmente a família luta pelo direito à indenização dessas terras.

“Mãezinha” (Benedita Barboza Ramos), filha de “vovó Calu” (Augusta Barboza) e de Benedito Barboza, acompanhou o crescimento do antigo morro do Querosene, atual bairro de São Pedro, hoje situado na zona urbana de Muqui, no sul do Espírito Santo, onde ela acolheu familiares e outros provindos das fazendas da região. “Mãezinha”, como muitas mulheres negras que foram referência em comunidades de ex-escravizados no Brasil,⁷ pode ser considerada um símbolo estruturante da herança cultural da família Rosa.

5 Não foi possível publicar a imagem do documento manuscrito, pelas suas más condições de reprodução.

6 Na família Rosa, por tradição, todas as avós são chamadas de mães pelas gerações mais novas.

7 Como muitas “mães”, a exemplo das ialorixás Iyá Nassô em Salvador, tia Ciata e tia Bebiana no Rio de Janeiro, em fins do século XIX e início do século XX.

Reafirmar esta tradição matrilinear é cultivar a memória dessas ancestrais e aprender com o modo de vida transmitido por elas; por isso, a família Rosa define o território habitado por eles há cinco gerações como quilombo, e “quilombo é casa de mãe”, como defende Ronei, que ali mora, e outros integrantes da família Rosa.

Casa de mãe é aquela que cabe todo mundo, cada um... Contanto esse morro se tornou populoso dessa forma, porque minha avó, todo mundo que vinha, ela dizia: ‘Faz um barraco aí pro’cê!’ Não é Haroldo? (Silva, 2012; ver figura 2 do anexo)

Receptividade e acolhimento foi o que, nós, participantes da equipe do programa “Jongos e caxambus – culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”, recebemos neste quilombo e nas outras comunidades que visitamos durante os trabalhos da pesquisa etnográfica. A família Rosa conhece a arte da hospitalidade, aquela maneira de fazer com que seus visitantes sintam-se à vontade, como na “casa de mãe”. Ao chegarmos à residência da família Rosa em Muqui pela primeira vez, fomos recebidos com uma saborosa feijoada, prato considerado também por seus integrantes como típico da culinária afro-brasileira e do caxambu na região sul do estado. Além disso, também expuseram para nós, no pátio interno das casas, outros símbolos que consideram parte de sua cultura: a “Nega” e os bonecos do “Jaguará de Moçambique”, que compõem o processo de transmissão cultural dentro da família Rosa. O “Jaguará de Moçambique” é uma banda do bairro de São Pedro que desfila no Carnaval do Boi Pintadinho de Muqui, e é composta por bateria de 32 instrumentos de percussão e por bonecos.

A peça denominada “Nega” é uma estatueta rústica de madeira, que parece ter sido esculpida em um único toco, e podemos observar esta característica pela base de madeira em que estão os pés sem emendas, e pelo aspecto da própria madeira, que apresenta diversos pontos descascados, como cascas ressecadas que soltam do tronco de árvores. Ao observarmos a estatueta, podemos notar também diversas camadas de tinta sobre a madeira, inclusive camadas sobrepostas que simulam as vestimentas, assim como dois furos, um em cada orelha, feitos para prender brincos.

Os integrantes da família fazem constantes intervenções na escultura, como novas pinturas nas vestes e a troca de adornos e adereços, como se observa

neste comentário: “Ela tinha uns brincos, troquei, botei esses daqui mais... mais modernos” (Silva, 2012). Ela participa em diversas ocasiões e se apresenta num cenário propício, uma espécie de altar, sempre cuidadosamente ornamentado, em que ficam distribuídos diversos elementos que também remetem à relação com as culturas afro-brasileiras e com a devoção católica, como sementes; espigas de milho; cestas de palha; cachimbos; dentes de marfim; cascas de coco; cabaças; velas; argolas; crucifixos; a Bíblia etc. (ver figura 3 do anexo).

A “Nega” acompanha a família há várias gerações, sendo uma espécie de guardiã das tradições culturais da família Rosa, como o caxambu e o Jaguará de Moçambique. A família conta que a estatueta foi trazida de Moçambique por Aniceta, e que precisou ser protegida e escondida (como na história do testamento) para que os algozes não a levassem; esta imagem cumpre para a família a mediação com o lugar de origem, mediante a relação simbólica com a África e a afirmação da negritude pela permanência e resistência das práticas culturais, como explica o mestre Haroldo:

Aí veio, mas só que teve que esconder porque o senhor, ele queria jogar tudo que era dos negros fora né, nego era feiticeiro, nego era macumbeiro, mas não na tribo, lá na aldeia deles era uma coisa de devoção, entendeu? (Rosa, 2012)

A “Nega” é cuidada regularmente, não como um objeto de exposição ou uma obra de arte; a relação que a família tem com a escultura é tão próxima que poderíamos dizer que ela é uma imagem sagrada, uma espécie de imagem de “culto” familiar, muito embora não seja propriamente um orago. Neste sentido, utilizamos os conceitos de “valor de culto” e “valor de exposição”, com os quais Walter Benjamin, no artigo “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, escrito em 1935/1936, (1994: 141-149), analisou as complexas relações de transição e deslocamento de objetos de culto para a condição de exposição do mundo ocidental, seja por valor estético, seja pela possibilidade de reprodutibilidade.

No caso da “Nega”, o valor de culto se sobrepõe ao valor de exposição, porque esta imagem agrega valores simbólicos diretamente relacionados às funções que exerce no grupo, e não às suas características artísticas, no sentido de valor histórico da cultura ocidental. Por isso, a estatueta da “Nega” continua sendo coberta: como nos tempos do cativeiro, ela ganha lugar de exposição apenas em

ocasiões especiais, como disse seu principal guardião: “Só tiro ela no dia especial e levo ela” (Silva, 2012).

“Os dois polos são o valor de culto da obra e seu valor de exposição. A produção artística começa com imagens a serviço da magia. O que importa, nessas imagens, é que elas existem, e não que sejam vistas” (Benjamin, 1994:173).

Na atualidade, as condições de exposição aumentam na medida em que a estatueta se distancia da dimensão do sagrado e se aproxima das relações do universo da cultura, como acontece com o caxambu. No entanto, a estatueta não participa do Carnaval, como ressaltam: “Até no Carnaval, ela sai com outro nome, né? Nega Cuca Legal” (Rosa, 2012). Deste modo, a “Nega” que desfila no Carnaval junto ao Jaguará de Moçambique não é a peça trazida da África, mas uma boneca de pano, a “Nega Cuca Legal”, uma personagem que a representa (ver figura 4 do anexo).

Os jongos e caxambus estão estreitamente ligados à religiosidade, tanto nos grupos devotos de santos católicos quanto naqueles ligados às religiões de matriz africana, especialmente à umbanda. A devoção do Caxambu da Família Rosa está ligada a São Benedito e Santo Antônio, por isso podemos observar, na figura 5 do anexo, a “Nega” com seus “atributos”, elementos que a acompanham, levados por seu guardião, dividindo o altar com São Benedito e Santo Antônio, para “abençoar” e compor o cenário – junto com santos, estandartes, bandeiras, instrumentos e muitos tambores levados pelos diversos grupos participantes – do “II Encontro Estadual de Jongos e Caxambus” realizado no Centro Universitário Norte do Espírito Santo (Ceunes) da Ufes, em São Mateus, em 2012.⁸

O Caxambu da Família Rosa mantém sua formação original com dois tambores: o grande, que é chamado de São Benedito; e o menor, o “candongueiro”, denominado Santo Antônio, justamente o nome dos santos de devoção.⁹ Segundo

8 O II Encontro Estadual de Jongos e Caxambus foi um dos eventos organizados pela equipe do programa “Jongos e caxambus – culturas afro-brasileiras no ES”, citado anteriormente.

9 São Benedito é o santo mais popular entre as comunidades caxambuzeiras e jongueiras do Espírito Santo, especialmente na região norte do estado.

o mestre Haroldo Rosa (*idem*), devido ao fato de “os tambores antigos” terem acabado e de existir aproximação de integrantes do grupo com o candomblé, atualmente o Caxambu da Família Rosa utiliza os tambores sagrados de uma casa de candomblé do bairro de São Pedro.

A questão dos tambores de caxambu é bastante diversa: alguns grupos conservam tambores ainda do tempo do cativeiro, outros compram atabaques e tambores de congo, e uns fazem seus próprios tambores. Em alguns grupos, a arte de fazer tambor faz parte de saberes transmitidos entre gerações, visto que esses instrumentos são os principais bens associados ao caxambu como patrimônio imaterial; em muitos casos na atualidade, a problemática envolve a retirada da madeira própria para a confecção do instrumento.

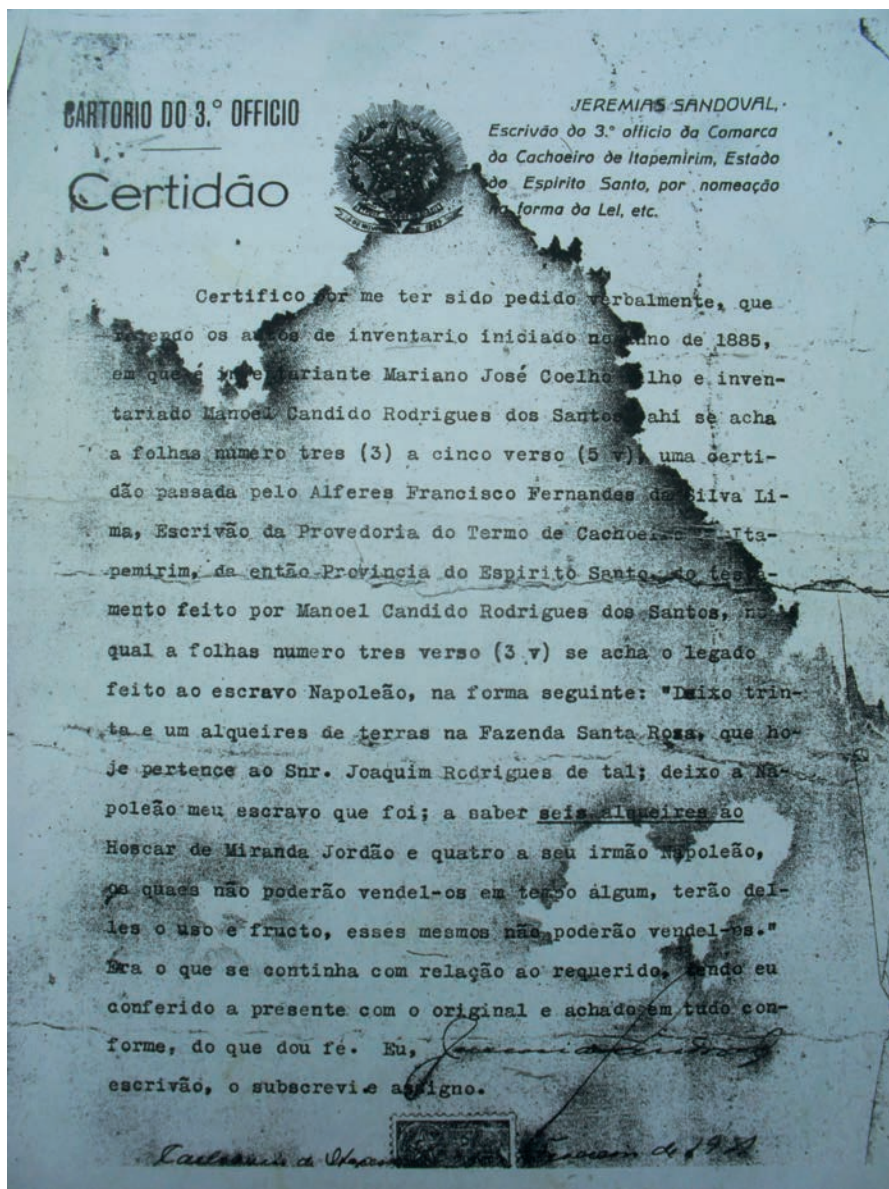
Essa problemática é abordada no décimo nono item da “Carta de propostas dos Grupos de Jongos e Caxambus do Espírito Santo para a salvaguarda de seu patrimônio cultural” (2012:4), elaborada nas oficinas realizadas pelo programa de extensão “Jongos e caxambus”, finalizada durante o II Encontro já mencionado, e apresentada ao Iphan na “II Reunião de Avaliação da Salvaguarda de Bens Registrados”, realizada em novembro 2012 em Brasília.

19ª) Solicitamos a liberação da madeira de uma árvore chamada tambor para a fabricação do principal instrumento musical do jongo, o tambor. Reivindicamos, também, doações de mudas dessa espécie de árvore, com a finalidade de criar áreas de cultivo dessa espécie para a extração e fabricação de tambores.

Este é um dos vinte e um itens que constam da referida carta. O jongo no Sudeste é registrado, desde 2005, como patrimônio cultural imaterial brasileiro, em reconhecimento de suas práticas; desse modo, todos os temas e itens da carta são transversais, dialogando com os diferentes grupos sobre diversos assuntos, que podem ser o tambor, a dança, a roda, o jongo etc.

Muito embora o grupo Caxambu da Família Rosa esteja sem os tambores, não lhe falta o caxambu, patrimônio imaterial, tradição de resistência da cultura afro-brasileira; é o que nos diz o verso de jongo cantado em comunidades do sul do Espírito Santo: “Aê, aê, aê,/caxambu morreu/mandou enterrar./Vai no toco da porteira,/caxambu tá lá.”

Figura 1



Certidão do inventário de Manuel Candido dos Santos, de 1885. Muqui (ES), 2012.

Figura 2



Mestre Haroldo e Sarney. Muqui (ES), 2012. Foto: Aissa Guimarães.

Figura 3



A Nega. Muqui (ES), 2012. Foto: Aissa Guimarães.

Figura 4



Nega Cuca Legal, Jaguará de Moçambique, Vaqueiro, personagens e instrumentos. Muqui (ES), 2012. Foto: Clair Junior.

Figura 5



A Nega, os santos e os tambores. São Mateus (ES), 2012. Foto: Rita Lyrio.

Referências

- ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- ANDRADE, P. G. R. *Olhares sobre jongos e caxambus: Processos educativos nas práticas religiosas afro-brasileiras*. 2013. Tese (Doutorado em Educação) – PPGE/UFES. Vitória, 2013.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BENJAMIN, W. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CARTA DE PROPOSTAS dos grupos de jongos e caxambu do Espírito Santo para a salvaguarda de seu patrimônio cultural. São Mateus: Ufes, 2012. 6 p.
- GANDRA, Edir. *Jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos*. Rio de Janeiro: GGE/Unirio, 1995.
- GONÇALVES, José R. S. *A retórica da perda – os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editors UFRJ/Minc-Iphan, 2000.
- GUIMARÃES, Aissa A. Salvaguarda do jongo/caxambu no Espírito Santo. In: *Caderno D – Revista de Cultura do Diário Oficial do Estado do Espírito Santo*. Vitória, v. 2, n. 14, fev. 2013.
- _____. Patrimônio e salvaguarda – o jongo/caxambu no sul do ES. In: CIRILLO, Aparecido José; GRANDO, A. (org.) *Poéticas da criação – territórios, memórias, identidades*. São Paulo: Intermeios, 2012.
- _____. “Caxambu, alegria de viver”: memória e patrimônio afro-brasileiro em Vargem Alegre (Cachoeiro de Itapemirim/ES). In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29. 2014. Natal. *Anais...* Natal: ABA, 2014. Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/index.php/45-anais/534-anais-29-rba>.
- INSTITUTO do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). *Dossiê Iphan: Jongo no sudeste*. N. 5. Brasília: Iphan, 2007. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_jongo_m.pdf.
- JUNIOR, C. C. M. *Caxambu, olhares para além do horizonte*. 2013. Dissertação (Mestrado em Artes) – PPGA/Ufes. Vitória, 2013.
- LARA, S. H; PACHECO, G. *Memória do jongo – as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas Cecult, 2007.

- OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. *Territórios e territorialidades rurais e urbanas: processos organizativos, memórias e patrimônio cultural afro-brasileiro nas comunidades jongueiras do Espírito Santo*. Projeto de Extensão Proex/MEC (SIGProj N°: 79438.394.57123.18042011). Vitória: Proex/Ufes, 2011.
- _____. *Jongos e caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo*. Projeto de Extensão Proex/MEC (SIGProj N°:113815.480.57123.05042012), Vitória: Proex/Ufes, 2012.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- ROSA, H. *Entrevista concedida a Aissa Afonso Guimarães, Clair da Cunha Moura Júnior e Larissa de Albuquerque Silva*. Muqui (ES), 2012.
- SILVA, R. R. *Entrevista concedida a Aissa Afonso Guimarães, Clair da Cunha Moura Júnior e Larissa de Albuquerque Silva*. Muqui (ES), 2012.

12. NEGROS DO NORTE DE MINAS: EXPROPRIADOS, EXCLUÍDOS, CRIMINALIZADOS E CONSTRUTORES DE SI COMO SUJEITOS DE DIREITOS CONSTITUCIONAIS

João Batista de Almeida Costa

As comunidades negras existentes no Norte de Minas, conforme informações do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (Cedefes, 2008), que desenvolveu levantamento dos quilombos mineiros, constituem a maior parcela dos grupos que emergiram em Minas Gerais reivindicando a identidade quilombola “inventada” pela Constituição Federal de 1988, que os fez sujeitos de direitos. Essa concentração de comunidades quilombolas nesta região se deve à condição periférica à ordem colonial mineradora, dada a configuração pastoril da sociedade que aí se formou, e, também, a condições naturais (a existência endêmica de malária) e sociais – terra com valor mercantil somente a partir dos anos 1960.

Essas peculiaridades propiciaram a consolidação de um espaço negro em um território branco, conforme discutiu Costa Silva (1998) no estudo do quilombo de Rio das Rãs. É com a instauração do valor mercantil da terra, antes livre e apropriável – como consequência da modernização da agricultura brasileira e a entrada do norte de Minas na área de atuação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene), com seus financiamentos a empreendimentos rurais –, que as populações negras passam a ser expropriadas das terras que ocuparam por dezenas e até mesmo centenas de anos em algumas áreas do território regional.

Esse é um processo avassalador e de uma violência extremada, dada a utilização de bandos de jagunços armados e até mesmo da Polícia Militar de Minas Gerais forçando o abandono das terras, das lavouras e do gado criado solto no interior de uma imensa floresta de caatinga arbórea hoje totalmente dizimada e

substituída por capim. As consequências desse processo foram a migração, principalmente para São Paulo, de um número significativo de famílias, o enlouquecimento de dezenas de pessoas, que foram enviadas para o hospício de Barbacena, a perda do gado, que, no cercamento das terras pelos que delas se fizeram donos no período, era roubado de seus legítimos donos, e o encurralamento de dezenas de famílias em diminutas áreas de terra doadas a santos, onde se construíram pequenas capelas para a devoção das famílias que moram em seu entorno.

A violência da expropriação executada pelos bandos de jagunços matou pessoas, violentou mulheres, arrastou homens amarrados pelos pés e puxados por cavalos em disparada, acuou em locais homens que resistiram à perda das terras familiares e foram presos, e, por fim, provocou a submissão pelo clima de terror que se espalhou entre as comunidades negras. De homens, mulheres, jovens e crianças, livres e autônomos em seus sistemas produtivos até os anos 1960, as populações negras passaram a ser encurraladas em diminutas áreas para servir de mão de obra barata para os médicos, dentistas, comerciantes, professores, advogados, que se tornaram fazendeiros com financiamento do governo federal.

As comunidades quilombolas vivem distanciadas dos benefícios sociais gerados pela sociedade brasileira por serem representadas, simbolicamente, a partir de uma visão hierarquizadora das relações de dominação a que estão submetidas, e que colocam suas gentes nas fronteiras das sociedades municipais. A categorização dos negros como “brutos”, “selvagens”, “violentos”, “preguiçosos” demonstra a existência de uma hierarquização desses grupos sociais a partir de critérios externos aos próprios grupos. O conteúdo desses signos identificatórios informa a existência de grupos humanos submetidos a uma visão discriminatória e estigmatizadora dos membros de cada comunidade a partir de padrões morais que não reconhecem a possibilidade da existência de diferenças entre os grupos sociais.

Em muitos casos, principalmente em Brejo dos Crioulos, tais signos linguísticos nos informam, ainda, situações de evitação a que as populações quilombolas são submetidas e, por isso mesmo, excluídas do progresso humano, pois, *a priori*, estão alijadas da condição humana posta como hegemônica na relação entre os diversos grupos de suas sociedades municipais.

A relação que as sociedades municipais estabeleceram, estruturalmente, com as comunidades negras rurais e, até mesmo, urbanas, conduziu-as a um lugar excludente e discriminatório que propicia os baixos índices de desenvolvimento humano em diversos municípios norte-mineiros, principalmente aqueles

localizados no vale do rio Verde Grande, por serem majoritariamente negros. Como o governo federal criou programa e projeto específicos para as comunidades quilombolas em diversas áreas da vida social, notadamente educação e saúde, as administrações municipais desenvolveram estratégias de captação de recursos federais para tais comunidades.

Após a criação de tais programas e projetos, o número de comunidades negras autoafirmando-se como quilombola aumentou consideravelmente, em decorrência do fato de as administrações enviarem à Fundação Cultural Palmares informações sobre as mesmas. Com esta estratégia, as administrações municipais passaram a ter acesso aos recursos destinados às comunidades quilombolas sem que tais recursos fossem aplicados para as populações negras. Há casos em que recursos para posto de saúde para as coletividades quilombolas foram captados e a construção de prédios foi realizada em comunidades brancas existentes nos mesmos municípios, continuando as populações negras sem atendimento.

Em fins dos anos 1990, duas populações negras, uma no município de São João da Ponte e outra no município de Janaúba, emergiram por meio de matérias na mídia regional como quilombolas: Brejo dos Crioulos e Os Gurutubanos, que, na articulação para reivindicarem seus direitos étnicos, se vincularam em diversas comunidades para restaurar os quilombos que haviam existido no passado. A partir daí, espalhou-se a notícia do direito ao território conforme disposto no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988, e dezenas de membros de comunidades negras começaram a se movimentar em busca desse direito. Com os programas e os projetos quilombolas do governo federal, um número significativo de comunidades foi certificado pela FCP como remanescentes de quilombos.

Entretanto, nem todas as comunidades negras existentes no norte de Minas buscaram tal reconhecimento federal, principalmente por falta de mediação entre elas e os organismos de Estado, mas, aos poucos, tal mediação instaurou-se na vida dessas populações, notadamente por meio da Comissão Pastoral da Terra, por pesquisadores de universidades e por organizações não governamentais articuladas ao movimento social regional.

Ao tornarem-se visíveis para as sociedades municipais, as comunidades quilombolas vêm resgatando manifestações artístico-culturais abandonadas em decorrência do desejo do apagamento da discriminação sofrida pelas populações negras. Essas manifestações vinculavam os quilombolas atuais aos antepassados,

e enunciavam: a sua diferenciação com relação às comunidades circunvizinhas; a atualização de promessa ao santo protetor, presentificando as relações com os antepassados; e a atualização de vínculos familiares entre parentes distanciados espacialmente em diversas localidades, e que nas celebrações aos santos protetores se encontram. Na atualidade, essas manifestações são o principal instrumento de afirmação da diferenciação étnica e da construção política da identidade quilombola pela conquista territorial.

No norte de Minas, algumas comunidades quilombolas adotaram a estratégia de reocupação de áreas no território historicamente pertencente às famílias que compõe cada quilombo, e passaram a ser criminalizadas como “bandidos” e “ladrões de terra”, com viaturas policiais percorrendo as estradas internas ao território quilombola em busca de autores de ações ilegais. A cada nova ocupação além da polícia militar havia a constante ameaça armada de jagunços vinculados a fazendeiros. Junto com “fazendeirinhos” (denominação local para proprietários de glebas pequenas que se comportam como se fazendeiros fossem) empregados de fazendeiros passaram a roubar gados das fazendas ocupadas e a matar alguns animais para venda da carne a preços reduzidíssimos para os membros da comunidade quilombola. Essa estratégia fundamentou a criminalização dos quilombolas como “ladrões de gado”. Para a população de Brejo dos Crioulos a manutenção da honra é um princípio fundamental e o roubo de gado, ou de qualquer outra coisa, é motivo de desonra de si e dos familiares, perspectiva que se choca com a afirmação que tenham roubado gado das fazendas ocupadas.

A existência de vínculos entre os operadores do direito nas comarcas norte mineiras e a oligarquia rural ficou exposta pela presença opressiva de jagunços armados ameaçando as famílias quilombolas, pela truculenta ação policial e pela criminalização das lideranças do quilombo. Há que considerar, ainda, o posicionamento favorável aos fazendeiros pela justiça agrária estadual. Os operadores do direito nunca reconheceram o direito coletivo dos quilombolas. Isto acontece porque eles recorrem a ritos e procedimentos vinculados às antigas constituições, que não reconhecem os direitos coletivos que emergiram na Constituição Federal de 1988. Nesse processo, as lideranças e os membros das comunidades quilombolas têm sido criminalizados em suas lutas pela concretização do direito coletivo territorial emergido na Constituição de 1988.

Ainda que alguns processos, que incidem sobre pessoas, encontrem-se em trâmite nas justiças local e estadual, há que se considerar que as comunidades

quilombolas se encontram fortalecidas internamente pela união de seus membros (que sempre sonharam em resgatar o território dos antepassados), que se uniram com parentes em outras comunidades situadas no território regional. Externamente, estão fortalecidos pela Constituição, no processo de uma articulação de entidade que os representa e que se posiciona a favor de cada uma das coletividades negras rurais e urbanas existentes em Minas Gerais e no Brasil.

As comunidades norte-mineiras, assim como outras por todo o País, estão também fortalecidas pela rede social de apoio que articulou os mais diversos tipos de entidades, de instituições e de pessoas na defesa dos seus direitos. E, sobretudo, pela construção de redes de solidariedade entre os próprios quilombolas, que, com recursos pessoais, se deslocam de suas comunidades de origem até as comunidades ameaçadas, para prestar-lhes apoio. Esta é uma ação considerada extremamente significativa pelos membros de cada comunidade, como foi dito em 2010 por Seu Baba, morador de Caxambu, um dos grupos locais de Brejo dos Crioulos: “se a gente fosse só nós mesmos, a gente já era forte, mas com a ajuda dos companheiros de outros quilombos, a gente é muito mais forte. E não vai desistir nunca”.

Embora a Constituição reconheça a existência de múltiplos sujeitos de direito na sociedade brasileira, e o Executivo tenha adotado programas e projetos de inclusão dos membros das comunidades negras nos benefícios sociais gerados por todos os brasileiros, há a manutenção, nas relações sociais próximas, de uma visão de que essas populações não deveriam ter direitos específicos. Os tempos mudaram, a sociedade mundial requer o respeito aos direitos humanos de todos, e a elevação do padrão de vida para que cada família quilombola possa ter uma vida digna.

Referências

- CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY PEREIRA DA SILVA (CEDEFES). *Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI - história e resistência*. Belo Horizonte: Autêntica/Cedefes, 2008.
- COSTA SILVA, René Marc. *Por onde o povo anda...* A construção da identidade quilombola dos negros de Rio das Rãs. 1998. Tese (Doutorado Em História) – Departamento de História, UnB. Brasília, 1998.

13. QUILOMBOS EM SANTA CATARINA E DEZ ANOS DO DECRETO NO 4.887/2003

Raquel Mombelli

Introdução

Este capítulo apresenta uma avaliação da implementação do Decreto n. 4.887/2003 no estado de Santa Catarina passados treze anos de sua publicação. Como é de conhecimento público, o decreto é responsável pela regulamentação dos procedimentos de regularização e titulação de terras quilombolas, conforme estabelece o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal Brasileira de 1988.

Neste período, quinze comunidades quilombolas em Santa Catarina receberam a certidão de reconhecimento da Fundação Cultural Palmares e ingressaram no Incra-SC com pedido para regularização fundiária de suas terras, conforme se observa na tabela 1.

Tabela 1

Relação dos processos e etapa de regularização territorial pelo INCRA¹

Comunidade quilombola	Município	Ano de abertura	Situação
Invernada dos Negros	Campos Novos e Abdon Batista	2004	Desapropriação de terras e titulação parcial de três áreas (set de 2014)

¹ Dados extraídos de <http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/1789-relacao-de-processos-abertos>, acessado em 21 de maio de 2014, com acréscimos do antropólogo Marcelo Spaolonse.

São Roque	Praia Grande e Mampituba (RS)	2005	Em litígio com ICMBio
Campo dos Poli	Monte Carlo	2006	Relatório antropológico concluído em 2012 e não publicado
Morro do Boi	Balneário Camboriú	2008	Estudo antropológico concluído em 2012
Família Thomaz	Treze de Maio	2007	Estudo antropológico concluído em 2012
Vida Martins	Florianópolis	2013	Previsão para contratação dos estudos
Santa Cruz (Toca)	Paulo Lopes	2007	Previsão para contratação dos estudos
Caldas do Cubatão	Santo Amaro da Imperatriz	2009	Previsão para contratação dos estudos
Morro do Fortunato	Garopaba	2007	Previsão para contratação dos estudos
Aldeia	Garopaba	2008	Previsão para contratação dos estudos
Valongo	Porto Belo	2006	Sem previsão
Mutirão e Costeira	Seara	2007	Sem previsão e sem certificação da FCP
Caldas do Tabuleiro	Caldas da Imperatriz	2010	Sem previsão
Tapera	São Francisco do Sul	2007	Sem previsão e sem certificação da FCP
Itapocu	Araquari	2007	Sem previsão e sem certificação da FCP
Areias Pequenas	Araquari	2007	Sem previsão e sem certificação da FCP

Resumindo a situação apresentada na tabela 1, pode-se dizer que:

- a) nenhuma comunidade quilombola recebeu a titulação definitiva das suas terras;
- b) de todos os processos administrativos abertos, somente um – o da Invernada dos Negros, em Campos Novos – encontra-se na última etapa que antecede a titulação, a etapa da desintrusão de parte dos 8 mil hectares² identificados como terra quilombola. Em setembro de 2014, o Incra titulou três áreas de terras de aproximadamente 66,5 hectares;
- c) no caso de São Roque, em Praia Grande, desde a publicação do relatório técnico de identificação e delimitação (RTID), em 2006, o processo encontra-se totalmente paralisado, e não há avanço até o presente momento devido à sobreposição de terras quilombolas em

2 Das 132 propriedades que constituem a área total de 7,9 mil hectares, onze tiveram ações de desapropriação ajuizadas pela autarquia no mês de setembro de 2012, com parecer favorável sobre os valores propostos para as indenizações. As onze áreas, que somam 172,06 hectares, foram avaliadas em R\$ 2.397.517,58, valores que serão pagos pela autarquia aos seus ocupantes.

- áreas de unidades de conservação integral do parque Aparados da Serra e Serra Geral;
- d) os estudos antropológicos referentes às situações da Família Thomaz e Campo dos Poli foram concluídos, porém os RTID não foram publicados;
 - e) as demais situações seguem no rol das que ainda aguardam os editais que darão início à elaboração dos estudos antropológicos que compõem a primeira etapa desse processo, sem conhecer os prazos institucionais determinados para esse fim.

Nessa perspectiva, o cenário desenhado nesses doze anos de implementação do Decreto nº 4.887/2003 em Santa Catarina não parece otimista. A sua aplicação, a exemplo de outras situações pelo País, tem sido marcada por um conjunto de procedimentos administrativos institucionais extremamente morosos e frequentemente afetados pelo efeito das ações políticas promovidas por determinados segmentos econômicos e políticos declaradamente contrários aos direitos das comunidades quilombolas.

A titulação das terras das comunidades quilombolas pelo Estado brasileiro constitui-se em uma política pública de reparação das injustiças cometidas em mais de trezentos anos de escravidão,³ e de combate aos efeitos perversos que ela impregnou na estrutura da sociedade brasileira até a atualidade. Em analogia a um texto de Bourdieu (2001) a aplicação imediata do Decreto nº 4.887/2003 representaria metaforicamente grãos de areia na engrenagem extremamente lubrificada do racismo brasileiro, com o poder de produzir um efeito capaz de emperrar essa máquina e exigir sua revisão. Por serem grãos tão pequenos, a princípio parecem incapazes de transformar engrenagens tão pesadas, mas seus efeitos, mesmo que discretos, já respingam em várias dimensões do mundo social. Idealizar uma mudança rápida dessa estrutura, ou, em outros termos, a rápida aplicação do decreto, seria desconsiderar as forças das engrenagens que movem o pensamento e as práticas racistas que permeiam a

3 Nos 316 anos de escravidão no Brasil, quinze milhões de africanos foram arrancados de suas terras e integraram o “tráfico negroiro”. Os primeiros africanos escravizados chegaram ao País em 1554.

estrutura social e econômica deste País. Os grãos do combate ao racismo, do acesso à terra e à educação são pautas antigas do quilombismo⁴ brasileiro, e potencializaram-se sobremaneira com a publicação do decreto, assim como abriram caminho para outras conquistas nesse campo de direitos, como a publicação da Lei nº 10.369/2003, atual Lei nº 11.645/2008, sendo a mais recente a Resolução nº 8 do Ministério da Educação, de 20 de novembro de 2012, que define diretrizes curriculares nacionais para a educação escolar quilombola na Educação Básica.

O Decreto nº 4.887/2003 detalhou as competências e as etapas dos procedimentos de regularização quilombola, e também definiu normativamente quem eram os sujeitos de direito presentes no artigo 68 do ADCT: as comunidades remanescentes de quilombos. É importante destacar que o decreto incorporou parte das noções elaboradas pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), como registra seu segundo artigo:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins deste Decreto, os grupos étnicos-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade. (Brasil, 2003, n.p.)

Dessa forma, o decreto esclarece os critérios para identificar quem são os sujeitos coletivos “comunidades remanescentes de quilombos” que o artigo 68 do ADCT se refere: trata-se de grupos étnicos raciais definidos segundo critérios de autoatribuição, com trajetórias históricas específicas, dotados de relações territoriais específicas e com preservação da territorialidade. O cumprimento desses critérios precisa ser confirmado com a realização de estudos antropológicos. No

4 Termo criado por Abdias do Nascimento nos anos 1940 e atribuído ao movimento para tratar de propostas de inclusão para população negra na educação, no mercado de trabalho, no acesso à terra através de políticas públicas específicas no País.

entanto, o fato de o decreto elucidar quem são os sujeitos de direito não significou a imediata aplicação desse direito até o presente momento.

O direito previsto na Carta Constitucional e a aplicação do decreto têm sido alvo de questionamentos e foram submetidos a inúmeras artimanhas, promovidas por grupos de interesses contrários aos processos de reconhecimento desses direitos culturais e territoriais, para que sua efetivação não ocorra. Entre essas artimanhas destaca-se a Ação de Inconstitucionalidade (ADI) nº 3239,⁵ que visa sustar os efeitos do referido decreto.

O questionamento contínuo das normas que tratam da regularização fundiária dos territórios pelos antagonistas desse campo surge como tentativa de deslegitimar as demandas de determinados grupos sociais por reconhecimento de direitos territoriais. Indo além dessa questão, é preciso chamar a atenção para o fato de que esse campo se insere numa “configuração de conflitos entre direitos igualmente protegidos pela lei que se opõe” (Brustolin, 2009:211), na qual se identifica a existência de uma

relação hierárquica entre direitos constitucionalmente reconhecidos e respeitados (direitos ambientais, ou ligados ao desenvolvimento econômico, ou à propriedade individual das terras) *versus* o pleito por direitos pelas comunidades quilombolas constantemente reduzido a um problema, perigo, fraude. (*Ibid.*)

Nesse campo, a questão dos direitos quilombolas não parece entrar para o rol das coisas indiscutíveis, como parece ser o direito à propriedade privada no País.

Nesse sentido, as reivindicações por direitos territoriais com base na identidade quilombola estiveram sempre associadas à necessidade de justificar e fundamentar incessantemente a reivindicação, de acionar sempre mais provas de veracidade, documentos, instrumentos jurídicos. Apesar disso, grãos do Decreto nº 4.887/2003 estão sendo depositados na engrenagem do racismo, e revelam a

5 Trata-se originalmente da proposta do extinto PFL (hoje DEM), que ajuizou a Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3239, questionando os critérios de autodefinição, os procedimentos de desapropriações e os critérios de identificação da territorialidade. A ADI entrou em votação no Supremo Tribunal Federal em 18 de abril de 2012, mas o processo foi suspenso pelo pedido de vistas da ministra Rosa Weber.

capacidade dos quilombos de resistir diante das tentativas de deslegitimar seus direitos, diante dessas forças que insistem em ignorá-los, desrespeitá-los.

A implementação do referido decreto é o grão capaz de mudar a engrenagem estrutural do racismo, de promover a igualdade racial, de combater a discriminação racial e de consolidar a cidadania negra e quilombola no País. Apesar da morosidade da efetivação das titulações das terras quilombolas, entre os efeitos positivos produzidos por esse dispositivo legal, registra-se sua capacidade de fortalecer, e potencializar, as vozes e os processos de mobilização e de participação política de comunidades historicamente silenciadas e tornadas invisíveis nos diferentes espaços institucionais e/ou administrativos da sociedade brasileira.

Das comunidades negras aos territórios negros

A publicação do referido decreto ampliou a democracia no País, ao reconhecer a existência efetiva de determinados sujeitos autoidentificados com presunção à ancestralidade negra e portadores de trajetórias históricas relacionadas à resistência e à opressão sofrida. Esse é um fato realmente significativo diante dos efeitos produzidos pelo mito da democracia racial no Brasil, que impunha à “população negra desdobrar-se às exigências da mistura que supunha o abandono das suas tradições para poder progredir” (Munanga, 2008 p.8). O decreto de que tratamos aqui demonstra justamente a vitalidade da resistência desses sujeitos coletivos e sua capacidade de mover a história na contramão das teorias do branqueamento e da mestiçagem. Por meio dele é possível enlaçar a emergência de histórias de resistências, culturas, saberes, de comunidades negras até então imaginadas como condenadas ao desaparecimento físico e cultural.

A relação entre o direito quilombola e os estudos antropológicos, sobretudo aqueles sobre territórios negros, torna-se um elemento fundamental para a elucidação dessas emergências silenciadas historicamente. Esses estudos ganharam força a partir dos anos de 1980, quando o conceito de território negro surgiu como um instrumento analítico em diferentes abordagens e estudos no Brasil, para a compreensão dos agrupamentos étnicos e as experiências de territorialização das populações negras no campo e na cidade.

Desde então, o conceito de território possibilitou – e ainda possibilita – traduzir e identificar a condição de invisibilidade dos agrupamentos negros, suas

formas de organização social e de mobilização pelo direito à terra. Em Santa Catarina, os estudos produzidos pioneiramente pelo Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas (Nuer) sobre territórios negros revelaram diversas formas coletivas de posses de terras por famílias negras de Morro da África, em Jaraguá do Sul; Morro dos Fortunato, em Garopaba; dos Cafuzos, em José Boiteaux; e do Sertão de Valongos, em Porto Belo.⁶ Os estudos desnudaram também o cenário de conflitos em torno desse acesso à terra e os modos específicos de ocupação que podem assumir as territorialidades negras dessas situações, em um contexto no qual prevaleciam argumentos sobre a inexpressividade numérica dos negros e o papel menor desempenhado na história de um Sul “embranquecido” pela colonização europeia. Registrava-se ainda que essas posses ocorriam sob forte disputa e conflito com grupos étnicos vizinhos e que, mesmo aquelas posses de terras herdadas por meio de testamentos lavrados em cartório não foram suficientes para garantir a terra nas mãos dessa população, e nem evitaram contestações dessas posses e seu esbulho. Destaca-se as situações identificadas em Paiol de Telha (PR), Casca (RS) e Invernada dos Negros (SC), que, embora detentoras de documentos de doações de terras a escravos alforriados, lavrados em cartórios, foram alvo de múltiplos mecanismos, acionados pelo Estado brasileiro, para deslegitimar as posses de terras pelos negros, culminando com a expropriação de quase a totalidade das áreas das terras herdadas em testamento.

É importante destacar também que os estudos antropológicos produzidos no início dos anos 1990 revelaram ainda um quadro de extrema exclusão social e econômica existente nesses territórios negros. A adoção da ideologia do branqueamento como projeto nacional justificou a inexistência de políticas públicas⁷ nesses territórios. “Entre as representações e os efeitos no mundo social,

6 Os casos estudados foram publicados no livro *Negro do Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade* (1996).

7 Em todas as localidades pesquisadas registraram-se precárias condições de moradia e de acesso a serviços básicos como água, luz, saneamento, telefone, postos de saúde, escolas, pavimentação, entre outras questões. Precários também são os vínculos de trabalho, assim como as atividades desenvolvidas, que se caracterizavam por serem sazonais, com baixa remuneração e exercidas de modo informal como diaristas, serventes, baias-frias, biscateiros e pescadores.

na realidade, está a subordinação social ou a virtual desaparecimento da população negra”⁸ (Hasenbalg, 1996:236). Se a população negra estava condenada ao “embranquecimento” e ao desaparecimento, a implementação de políticas públicas é percebida pelos poderes públicos como desnecessárias.

Com a publicação do Decreto nº 4.887/2003, muitas das pesquisas sobre territórios negros realizados pelo Nuer nas décadas de 1980 e 1990 reapareceram em 2003 organizadas política e juridicamente para acionar o direito quilombola. Esse fato destaca o surgimento de sujeitos coletivos de direito – as então comunidades negras – como unidades sociais existentes anteriormente à publicação do referido decreto. A abertura democrática do País potencializou as capacidades de mobilização social e de expressão dessas comunidades como novos sujeitos de direito, que, no novo contexto possibilitado pelo decreto, tinham condições seguras e plena autonomia para acionar ou não o direito previsto no artigo 68 do ADCT.

Insurgências quilombolas e produção de conhecimento

Em artigo anterior (Mombelli, 2012:298-331), analisei os desdobramentos dos estudos antropológicos produzidos no âmbito da aplicação do já mencionado decreto para subsidiar processos de reconhecimento territorial das comunidades quilombolas de Santa Catarina.⁹ Nele, destaquei que esses contextos são espaços de: “1) consolidação de metodologia antropológica em contextos de reconhecimento legal; 2) ampliação dos espaços de interlocução teórica interdisciplinar, envolvendo os campos da antropologia, da história, da geociência e do direito; e 3) proposição de parâmetros para formulações de políticas públicas”.

8 Um questionário foi elaborado e enviado às prefeituras municipais dos três estados do Sul perguntando sobre a existência ou não de grupos negros no município. Em sua maioria, as respostas eram negativas mesmo naquelas áreas em que já haviam situações conhecidas pelos pesquisadores do projeto.

9 Trata-se do projeto “Quilombos no Sul do Brasil: subsídios para a implementação do Decreto no 4.887/2003, realizado por meio de convênio entre a UFSC e o Incra, para a elaboração de estudos antropológicos para três comunidades: São Roque, Invernada dos Negros e Casca, no Rio Grande do Sul.

Indo além desses apontamentos (que por si já seriam suficientes para que houvesse a valorização decorrente da aplicação do decreto em questão, não apenas para as comunidades, mas para toda a sociedade brasileira), as pesquisas produzidas naqueles termos inspiraram a elaboração de outras pesquisas e projetos, de diferentes áreas do conhecimento¹⁰ e de diversas instituições, de modo a contribuir significativamente para ampliar o conhecimento sobre a existência de múltiplas epistemológicas afro-brasileiras, até então subjugável a uma epistemologia dominante. Desse modo, pode-se dizer que o decreto potencializa formas epistemológicas que “denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos” (Boaventura, 2010:19).

Esse processo de produção de estudos antropológicos potencializa os múltiplos movimentos de apropriação e a valorização de histórias e da cultura afro-brasileira e negra por parte dos próprios sujeitos de direitos, (as comunidades quilombolas) e suas epistemologias suprimidas nos registros nas literaturas oficiais ou nas instâncias dos poderes públicos. Por isso, não é incomum a expressão nas comunidades quilombolas de que “a nossa história está voltando”:¹¹

Veja, Raquel, nós nunca sabíamos nada da nossa história, e agora tudo o que a gente tá vendo, tá vendo que é verdade, que é isso mesmo, que nós estamos confirmando. Nós não tinha isso. Agora, a gente sabe que foi assim, que aconteceu tal coisa (*apud* Mombelli, 2009:48)¹²

Assim, a afirmação de que “a história volta”, representa a vitalidade da resistência, porque ela não foi totalmente esquecida, está sendo reescrita, reatualizada em outros termos e, sobretudo, tomada com propriedade segundo os rumos que lhe quiserem dar. A história volta para ser restaurada, para ser ressignificada em outros termos nas relações historicamente desiguais das instâncias de poder.

10 Entre essas, pode-se citar Teixeira (2008); Brustolin (2009) e Steuernagel (2010).

11 Na Invernada dos Negros, a expressão foi registrada logo após a publicação dos estudos antropológicos, e em outras situações registradas por Chagas (2005) no Rio Grande do sul.

12 Entrevista com Florência de Sousa, herdeira da Invernada dos Negros, em setembro de 2007.

“Através dos desdobramentos derivados de ‘releitura’ da história dos quilombos” (Chagas, 2005:8), é possível observar também histórias e memórias sociais que passam a ser valorizadas, resgatadas e vivenciadas concomitantemente ao processo de reconhecimento legal.

As publicações dos resultados da pesquisa no domínio do referido decreto possibilitaram a apropriação de novos conhecimentos, o registro de saberes e a valorização da presença do negro na Região Sul do Brasil. Esse processo, por sua vez, também instigou outras instituições públicas a revisar a imagem e os discursos constituídos de que Santa Catarina é hegemonicamente “europeia”. A presença e a cultura de uma população negra historicamente invisibilizada e a existência de quilombos no estado catarinense passaram a ser tema das agendas da implementação da Lei nº 10.639/2003¹³ (atual Lei nº 11.645/2008), e levou o Iphan a refletir sobre os bens culturais a serem protegidos nessas áreas quilombolas.¹⁴

Ademais, o Decreto nº 4.887/2003 potencializou as formas de participação das comunidades negras na sociedade, e fortaleceu as estratégias de mobilização contemporâneas, impetradas pelos quilombolas, para se manterem física, social e culturalmente; fortaleceu também as suas formas de “aquilombar-se” (Souza, 2012:162),¹⁵ de produzirem resistência autônomas, de existirem de acordo com sua identidade e cultura, fortemente voltadas para a coletividade, e agregação de comunidades quilombolas em todas as regiões do País.

13 Essa lei estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileiras”, e a publicação do livro didático *A África está em nós: história e cultura afro-brasileira: africanidades catarinenses*, de Jeruse Maria Romão (João Pessoa: Grafset, 2010) é um exemplo disso.

14 Trata-se do inventário nacional de referências culturais (INRC) realizado por parceria firmada entre Fapeu/NUFSC/Nuer e Iphan, nos anos de 2006 e 2007, com as comunidades de Invernada dos Negros e de São Roque, que possibilitou identificar a existência de mais de cem bens culturais, além de resultar na produção de diversos tipos de materiais, tais como filmes, exposições fotográficas e publicação de livros, fôlderes e o fornecimento de pauta para os jornais locais.

15 A autora define aquilombar-se como uma ação contínua de existência autônomo diante dos antagonismos que se caracterizam de diferentes formas no curso de vida dessas comunidades, e que demandam ações de luta ao longo das gerações para que seus sujeitos tenham o direito fundamental de resistir com seus usos e costumes.

Esse movimento ultrapassa as comunidades quilombolas e se projeta na sociedade, alcançando as instituições públicas, cobrando a implementação das políticas públicas em seus territórios. Nesses contextos, empoderadas pela autoconsciência de sua identidade e de seus direitos, as comunidades passam a construir novas formas de relações institucionais, até então balizadas por clientelismos, sujeições e subordinação.

Lutas pelo acesso à Educação Básica e ao Ensino Superior

A publicação do decreto mencionado ainda não alterou o histórico tratamento de negligência dispensado à educação formal nas comunidades quilombolas de Santa Catarina pelos órgãos públicos locais, estaduais e nacionais. Grande parte das ações produzidas nesse campo é resultado direto das articulações de parte de representantes¹⁶ do Movimento Negro Unificado de Santa Catarina (MNU-SC), no contexto dos processos de regularização fundiária das terras quilombolas. As ações produzidas pelo MNU-SC revelaram um quadro de acentuada exclusão escolar nas comunidades quilombolas, com elevado número de pessoas com pouco domínio da escrita e da leitura e/ou poucos anos de escolaridade. Tal déficit educacional é apontado também como um dos principais responsáveis pelas dificuldades relacionadas à mobilidade econômica e pelo entrave dessas comunidades ao acesso às políticas públicas, entre elas o sistema de crédito agrícola. No entanto, nenhuma política pública de educação específica foi efetivamente realizada nas comunidades quilombolas de Santa Catarina, em qualquer uma das modalidades previstas, tais como a Educação de Jovens e Adultos, a Educação Profissional ou o Ensino Superior. E, para completar, em 2013 o governo do estado fechou doze núcleos de alfabetização que existiam e eram coordenados pelo coletivo dos professores das comunidades quilombolas.

Sem contar com a presença do Estado na superação da desigualdade escolar, o MNU-SC organizou um coletivo de professores quilombolas¹⁷ que encontrou nos

16 Ver o documento “Proposta educação quilombola”, do MNU-SC (2007).

17 Para tentar superar esse difícil quadro de desigualdade educacional, foi formado em 2006 um coletivo de 16 educadores, 8 representantes de comunidades de remanes-

editais públicos suporte para ações de capacitação e fortalecimento nesse campo para as comunidades, pautadas pedagogicamente na “valorização das visões de mundo, modos de vida, saberes e o processo de reconhecimento do território quilombola, com base em identidades étnicas, especificidades culturais e memórias sociais”. Desde 2006, sete projetos¹⁸ incluíram aproximadamente oitocentas pessoas, e constituíram-se em espaços significativos de superação da desigualdade educacional e de inserção nas políticas públicas.

O MNU-SC e o coletivo dos professores quilombolas têm investido em várias frentes. Uma delas é a elaboração de um projeto de Licenciatura Quilombola pela UFSC/Nuer, e outra, um projeto de Elevação da Escolaridade Quilombola do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (Pronera)¹⁹ do Incra, também em

centes dos quilombos de Santa Catarina professores e pedagogos dos quadros do MNU-SC, com o objetivo de construir e implementar uma proposta de alfabetização e escolarização dessa população.

- 18 1) Projeto de alfabetização, um convênio entre a Fundação Banco do Brasil, a Associação Rondon Brasil, o Movimento Negro Unificado-SC e a Secretaria Estadual de Educação por meio do Programa Brasil Alfabetizado, alfabetizando 339 quilombolas; 2) Programa Saberes da Terra, que beneficia aproximadamente cinquenta quilombolas das comunidades remanescentes dos quilombos de Invernada dos Negros, em Campos Novos, Aldeia e Morro do Fortunato, em Garopaba, e Toca, em Santa Cruz Paulo Lopes; 3) projeto de formação política, um convênio entre o Ministério do Desenvolvimento Agrário, a Associação Rondon Brasil e o MNU-SC, realizado em Invernada dos Negros, beneficiando cem quilombolas. -4) Projeto Puxirão, realizado nas comunidades de São Roque, em Praia Grande, e Aldeia e Morro do Fortunato, em Garopaba, beneficiando 140 quilombolas; 5) Projeto Gado Leiteiro, um convênio entre o Ministério do Desenvolvimento Agrário, a Associação Rondon Brasil e o MNU-SC realizado em Invernada dos Negros, beneficiando 42 mulheres; 6) Projeto Artesanato Nativo, realizado em Invernada dos Negros, beneficiando quarenta mulheres do Grupo de Mulheres Damasia/Margarida; e 7) Projeto Agricultura orgânica, também realizado em Invernada dos Negros, beneficiando oitenta quilombolas (833 é o total total de pessoas inseridas). As informações foram fornecidas pelo MNU-SC.
- 19 O projeto visa assegurar a formação e a certificação educacional, respaldado em um conjunto de dispositivos jurídicos nacionais e internacionais, e diretrizes curriculares nacionais, que resguardam o direito à diversidade étnico-racial, à valorização das diferenças culturais e étnicas para a formação do povo brasileiro, especialmente as das matrizes indígenas e negras, e o combate ao racismo. O Pronera foi originalmente criado em 2010 pelo Incra com o objetivo de ampliar os níveis de escolarização formal dos trabalhadores rurais assentados.

parceria com a UFSC. As propostas estão fundamentadas no que prevê o Decreto nº 4.887/2003 com relação ao direito à identidade, à ancestralidade negra, às manifestações culturais e à sustentabilidade do territorial; estão fundamentadas também de acordo com as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Quilombola²⁰ e os princípios estabelecidos pelo MNU.²¹ Entretanto, até o presente momento, não se tem informações sobre os rumos administrativos das duas propostas.

Outra ação no campo educacional para as comunidades quilombolas ocorre com o projeto “Ações afirmativas para a promoção da igualdade étnico-racial no ensino superior de Santa Catarina”,²² que visa estimular a inserção de jovens quilombolas no Ensino Superior por meio de oficinas de divulgação das políticas de ação afirmativa da UFSC. Nesse projeto, inscreveram-se 17 candidatos das comunidades quilombolas, um número avaliado como expressivo diante do quadro histórico de exclusão escolar nessas comunidades e das condições objetivas para a sua consolidação. Apesar disso, essas ações foram insuficientes para garantir o ingresso na universidade federal, pois nenhum dos inscritos conseguiu comparecer às provas do vestibular.

As razões objetivas sobre esse fato ainda não foram devidamente investigadas. Contudo, revelam uma exclusão pré-anunciada ao Ensino Superior que merece ser corrigida mediante ações concretas pela UFSC,²³ de forma a assegurar condições estruturais mais igualitárias de concorrência ao acesso à universidade pública pelos segmentos oriundos das comunidades quilombolas. Enquanto isso ainda parece distante, as comunidades quilombolas permanecem mobilizadas em torno de seus direitos a uma educação que contemple efetivamente suas especificidades culturais e territoriais.

20 Documento aprovado pelo Ministério da Educação em 20 de novembro 2012.

21 Documento “Proposta Educação Quilombola” do MNU-SC (2007).

22 A realização do projeto contou com a participação de nove alunos ingressos pelo sistema de ações afirmativas para negros e de comunidades quilombolas, que realizaram, sob minha coordenação e de representante do MNU-SC, oficinas que abordaram temas sobre as relações étnico-raciais, os cursos de graduação e as políticas de ações afirmativas existentes na UFSC.

23 O documento chama-se “Proposições à UFSC para assegurar uma efetiva inclusão de qualidade dos indígenas e dos quilombolas na universidade”. Protocolado na reitoria em 12 de dezembro de 2013, ele é parte dos resultados do projeto a que se refere a nota 133.

Em defesa do Decreto nº 4.887/2003

As emergências sociais e políticas de agrupamentos negros que demandam reconhecimento e lutam por direitos não podem ser vistas somente por uma perspectiva de instrumentalização para fins políticos. Os debates contemporâneos sobre a etnicidade apontam para a necessidade de se avançar na análise focada no caráter de organização política dos grupos étnicos, de modo a demonstrar o quanto se está diante de um fenômeno de construção cultural com amplos desdobramentos e complexidades. A etnicidade não pode ser reduzida a interpretações duais entre a perspectiva cognitivista e a situacionista. De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998), deve-se perceber como tais processos de diferenciação operam, e para qual finalidade externa eles são mobilizados. Neste caso, pode-se afirmar que as comunidades quilombolas não se organizam somente para fazer frente à demanda por terras; em sua formação há aspectos mais complexos que envolvem uma dimensão simbólica de distintividade cultural, a noção de pertencimento, a produção de uma ancestralidade mítica etc.

As reivindicações territoriais e culturais são também reivindicações de reconhecimento de identidades. A defesa do referido decreto desenhada neste artigo visa destacar a importância desse dispositivo jurídico para o efetivo combate ao racismo no Brasil. A sua implementação eleva o debate sobre a questão do negro no País em outros parâmetros, o de reconhecimento de direitos. Enganam-se aqueles que tentam reduzi-lo a mero instrumento de reivindicações de direito territoriais ou a mera adequação de realidades às exigências estatais. A implementação do referido decreto revela a dimensão moral das reivindicações identitárias, das lutas por reconhecimento (Honneth, 2003) e dos esforços dos sujeitos oprimidos ou desrespeitados para (re)configurar a própria identidade e a sua cidadania.

Apesar da morosidade dos processos de reconhecimento dos direitos territoriais e culturais das comunidades quilombolas, os grãos do Decreto nº 4887/2003 espalham-se, semeando novas forças de resistência, encorajando aqueles esforços mobilizatórios amortecidos pelos efeitos perversos do sistema escravista no País.

Há muito ainda a percorrer, mas há que se reconhecer e valorizar os avanços sociais e econômicos como aqueles conquistados no campo da produção do conhecimento na esteira da implementação do citado decreto. A sua aplicação amplia a cidadania negra, quilombola e a democracia neste País, ao reconhecer a pluralidade étnica, cultural e social que constitui a nação brasileira.

Referências

- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território Negro em Espaço Branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BOAVENTURA, Souza Santos; MENEZES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- BRASIL. Presidência da República. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. *Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias*. Brasília: D.O.U., 2003.
- BOURDIEU, Pierre. Por um conhecimento engajado. In: _____. *Contrafogos 2: por um movimento social europeu*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BRUSTOLIN, Cíntia. *Reconhecimento e desconsideração: a regularização fundiária dos territórios quilombolas sob suspeita*. 2009. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – PPGS/UFRGS. Porto Alegre, 2009.
- CHAGAS, Miriam. “Estudos antropológicos nas comunidades remanescentes de quilombos: sinais que amplificam a luta por uma vida histórica e jurídica”. Leite, Ilka Boaventura. (org). In: *Laudos Antropológicos em Debates*. Florianópolis : NUER/ABA, 2005, p.71-80.
- _____. *Reconhecimento de direitos face aos (des)dobramentos da história: um estudo antropológico sobre territórios de quilombos*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/URGS. Porto Alegre, 2005.
- DIRETRIZES Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, SEPPPIR, BRASIL, 20 de novembro de 2012.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. A questão política das chamadas “terras de preto”. *Textos e Debates – Terras e Territórios de Negros no Brasil*, Nuer/UFSC, v. 1, n. 2, p. 25-38 , 1991.
- HASENBALG, Carlos. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In: MAIO, Marcos Chor (org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996. p. 235-249.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- LEITE, Ilka Boaventura (org). *Negros do Sul do Brasil: invisibilidade e Territorialidade*. Florianópolis: Editora Letras Contemporâneas, 1996.

- LEITE, Ilka Boaventura. Territórios de negros em área rural e urbana: algumas questões. *Textos e Debates – Terras e Territórios de Negros no Brasil*, Nuer/UFSC, v. 1, n. 2, p. 39-46, 1991.
- MOMBELLI, Raquel. Relatório antropológico: a comunidade de Invernada dos Negros. In: _____. *Projeto quilombos no sul do Brasil: estudos antropológicos com vistas a implementação do Decreto 4.887*. Florianópolis: Nuer/UFSC, 2005.
- _____. *Santos e visagens: patrimônio cultural quilombola*. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2009.
- _____. Muito além dos laudos: o fazer antropológico e as comunidades quilombolas. In: ZHORI, Andrea (org.). *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. Brasília: ABA, 2013.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- O'DWYER, E. C. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: _____. (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 13-43.
- POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART. *Teorias da Etnicidade*. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Unesp, 1998.
- SOUZA, B. O. Aquilombar-se: perspectivas históricas, identitárias e políticas do movimento quilombola brasileiro. In: MOURA, Carlos Alves; PALOMO, Amanda Alves. *Diversidade cultural afro-brasileira: ensaio e reflexões*. Brasília: FCP, 2012. p. 149-168.
- TEIXEIRA, Luana. Muito mais que senhores e escravos. Relações de trabalho, conflitos e mobilidade social em um distrito agropecuário do sul do Império do Brasil (São Francisco de Paula de Cima da Serra, RS, 1850-1871). 2008. Tese (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.
- STEUERNAGEL, Maicon Silva. Entre margens e morros. A geografia narrativa dos filhos da Pedra Branca. 2010. Tese (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2010.

PARTE IV

OS QUILOMBOS E OS PROCESSOS DE URBANIZAÇÃO

14. AS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS URBANAS

Ana Paula Comin de Carvalho

Neste texto, tratarei da emergência de “quilombos urbanos” em espaços das cidades definidos como “territórios negros”, isto é, locais onde se reconhece a presença contínua desses grupos em virtude de sua ocupação residencial (Leite, 1990). No campo acadêmico, especialmente sob a perspectiva antropológica, até dez anos atrás, o acúmulo de experiências sobre o tema se restringia a comunidades negras definidas como rurais. No entanto, é preciso salientar que esta denominação contemplava desde aqueles grupos que residiam em regiões de floresta nativa, à beira dos rios, até aqueles que viviam em bairros rurais de cidades de médio porte. Experiências extremamente diversas entre si eram classificadas como rurais em oposição às urbanas. Na verdade, o “rural” não é uma categoria suficiente para construir um objeto científico, constituindo apenas um objeto imediatamente empírico ou histórico (Tavares Dos Santos, 1991).

No Brasil, o critério mais frequentemente empregado para distinguir o espaço rural do urbano é a dimensão da população, acompanhado da densidade demográfica e da inserção em um ambiente sob a influência de grandes ou médias cidades. Do ponto de vista das Ciências Sociais, a relação específica dos habitantes do campo com a natureza, e o caráter de interconhecimento das relações sociais – todo mundo se conhece e sabe da vida de todos – são as principais características do meio rural. O “rural” brasileiro está sempre referido à cidade, como sua periferia espacial precária, sendo política, econômica e socialmente dependente dela. O meio rural configura-se no espaço da precariedade social (Wanderley, 1997).

Mas o “rural” não está isolado do urbano. É cada vez mais difícil definir o que é um e o que é outro. A relação entre eles só pode ser entendida como um *continuum* do ponto de vista espacial, e tanto o rural quanto o urbano não podem

mais ser identificados apenas com determinados tipos de atividades econômicas. Nas últimas duas décadas, o meio rural brasileiro se urbanizou em função do processo de industrialização da agricultura e do transbordamento do mundo urbano naqueles espaços que tradicionalmente eram definidos como rurais. Todavia, esses processos sociais mais globais não se traduziram em uma uniformização da sociedade a ponto de extinguir a particularidade de certos espaços ou grupos sociais (Silva, 1997). Desse modo, a não problematização do termo rural pode ter contribuído para invisibilizar as demandas de comunidades negras urbanas por muitos anos. Soma-se a isso a representação recorrente sobre o que teriam sido os quilombos.

Quilombos geralmente são associados à redutos de negros fugidos. Essa definição, amplamente difundida no senso comum, foi forjada por aqueles que buscavam reprimir tais insurgências durante o período escravocrata, e persiste até os dias atuais. No entanto, seria pertinente, para a compreensão da experiência sociocultural das populações negras durante e após o tempo de cativo, fazer uso das conceituações de seus algozes e opressores? Me parece que não.

Ao nos desprendermos dessa definição a-histórica e acrítica de quilombos, passamos a compreender que a eles só foi possível persistir com algum tipo de articulação com a sociedade envolvente, e que exatamente por se transformarem é que os quilombos puderam persistir. Nesse sentido, entendo que devemos considerar os quilombos como uma forma de organização social de um determinado grupo étnico que prima pela autonomia e resistência em relação à opressão da sociedade envolvente, em que o que se almeja é a manutenção e a reprodução dos modos de vida característicos desses grupos, bem como a consolidação de um território próprio.

Seguindo essa linha de raciocínio, ou seja, de buscar outras categorias que estejam mais próximas da ótica das comunidades negras, o que aconteceu com os quilombos ao fim do período escravocrata? Perderam a sua razão de ser?

É certo que não, pois se mantiveram as distinções em termos raciais e a segregação em termos espaciais no cotidiano das relações sociais entre brancos e negros no País. Os quilombos foram renomeados, reclassificados pela sociedade que buscava reorganizar-se em função das mudanças de ordem jurídica. Tornaram-se as vilas, os bairros, os territórios negros no campo e na cidade. A consolidação de um território próprio, como objetivo desses grupos, muitas vezes se contrapunha ao processo de modernização e urbanização das cidades, que

expulsava negros e pobres do Centro para a periferia. É o que acontece hoje com várias comunidades que se reconhecem como quilombolas.

As reivindicações dessas coletividades, na condição de remanescentes de quilombos, se inserem em processos de politização das mesmas e de compreensão de suas trajetórias históricas de resistência à exploração e à discriminação em termos étnicos. Isso só é possível por que seus integrantes já estão familiarizados com o idioma étnico, ou seja, com a negritude, pois trazem consigo em suas experiências de vida este critério como fator de constrangimento e de identificação.

Para as populações que assumem a identidade de “remanescente de quilombo”, surge a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com os vizinhos, na política local, perante os órgãos estaduais e federais, no imaginário nacional e no seu próprio imaginário.¹ O reconhecimento como quilombolas permite aos grupos buscar aquilo que na história lhes foi sistematicamente negado: a reparação das injustiças sociais e o acesso ao mundo dos direitos e da cidadania.

Referências

- LEITE, Ilka Boaventura. Territórios de negros em área rural e urbana: algumas questões. In: _____. *Terras e territórios de negros no Brasil*. Florianópolis: Nuer, 1990. Textos e debates, n. 2.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- SILVA, José Graziano da. Novo rural brasileiro. *Revista Nova Economia*, Belo Horizonte, n. 7, 1997.
- TAVARES DOS SANTOS, José V. Crítica da sociologia rural e a construção de uma outra sociologia dos processos sociais agrários. *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, Anpocs/Vértice, 1991.
- WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. O “lugar” dos rurais: o meio rural no Brasil moderno. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ECONOMIA E SOCIOLOGIA RURAL, 35. 1997, Natal. *Anais...* Natal: s.n., 1997.

1 A noção de imaginário se refere a um conjunto de representações coletivas (ver Oliveira, 1976).

15. BANDEIRA BRANCA EM PAU FORTE: A TOMADA DA PALAVRA POLÍTICA EM UM “QUILOMBLÉ” URBANO¹

Carlos Eduardo Marques

Não seria, ao contrário, porque a civilização ocidental é etnocida em primeiro lugar no interior dela mesma que ela pode sê-lo a seguir no exterior, isto é, contra as outras formações culturais? (Clastres, 2004:59).

Manzo Ngunzo Kaiango

A comunidade Manzo Ngunzo Kaiango localiza-se na zona leste de Belo Horizonte, em um terreno urbano que abriga um número variável de moradores, em torno

1 Este artigo é um ensaio que contém reflexões a partir de uma trajetória etnográfica que teve como um dos produtos a minha tese de doutoramento. Por outro lado, o limite de espaço não me permitirá apresentar em detalhes os dados, os modelos, as conversas, os documentos, e as opções teóricas e metodológicas, dentre outros elementos do percurso etnográfico. Desse modo, muitas das vezes o leitor terá que confiar nos dados genéricos que animam as reflexões. Na tese, pude aprofundar a análise do processo de “território cruzado” da comunidade de Manzo. A partir dos aspectos da “vida vivida e vivenciada” pelos moradores, apreendi que a experiência religiosa do Candomblé emerge como central no processo de “tornar-se quilombo”. Para tanto, privilegiei a “metafísica e filosofia social e natural” (Goldman, 2005:110) “do santo” a partir da análise sociocosmológica das “trocas e dos caminhos cruzados” por meio da expressão êmica “tomada da palavra política”, entendida como uma cosmopolítica. Segundo Macota Cássia: “A Bandeira é o símbolo de todo terreiro de angola, como é o caso de Manzo Ngunzo Kaiango, é a carteira de identidade do terreiro. Ela tem que ser bem visível, pois ela é uma referência de identificação do terreiro. Tipo assim: ‘– tá vendo aquela bandeira lá? Então, lá é uma comunidade de terreiro’. E no pé desta bandeira ficam vários assentamentos do santo que o rege, Nkisi Tempo, ou Kitembo”.

de onze famílias – e cerca de quarenta pessoas – antes da retirada compulsória² do grupo de seu *manzo* (terreiro/casa).

A comunidade se organizou, no começo da década de 1970, em torno de uma casa de umbanda denominada Terreiro de Umbanda Senzala de Pai Benedito, posteriormente transformado³ em Terreiro de Candomblé da Nação Angola Manzo Ngunzo Kaiango,⁴ que se autorreconheceu e foi certificada em 13 de março de

-
- 2 Devido ao escopo deste trabalho, não adentrarei em profundidade nessa questão, ainda que retorne a ela ao longo do texto. Deixo aqui, como registro, que, aplicando medidas administrativas – no caso, interdição – por alegado motivo de riscos à segurança dos moradores e de terceiros, a prefeitura de Belo Horizonte retirou a comunidade de sua territorialidade por um período de cerca de onze meses, até que se efetuassem obras de reparação emergenciais, que foram realizadas pelo Poder Público sem a participação informada da comunidade. As obras acabaram por descaracterizar o terreiro, ao “derrubar” a cozinha, a camarinha, quartos – “assentamentos” – de santo, o quarto de incorporação, o quarto do jogo de búzios, ou seja, os elementos sagrados, impedindo de fato o retorno dos saberes, fazeres e viveres da comunidade a seu *manzo* (casa/terreiro).
- 3 Em Manzo, a coexistência entre umbanda e candomblé não se trata apenas de categoria litúrgica, mas de um modelo. Por modelo, tomo aqui a definição de Serra (1995:40), para quem modelo, nas religiões de matriz afro-brasileira, designa correspondências inferidas comparativamente entre formas institucionais, procedimentos e esquemas simbólicos. “Modelo: assim aponta-se a existência de um sentido que interliga as variações encontradas em uma matriz comum. Dita matriz não se acha localizada entre os objetos que lhe correspondem, nem constitui seu arquétipo, mas realiza-se neles, na continuidade de sua transação histórica.” Portanto, na noção de modelo, tempos, *cosmoespaços* e cosmologias, umbanda e candomblé são coetâneos, subsistem e entrecruzam-se nas práticas rituais da casa.
- 4 Manzo Ngunzo Kaiango é a Casa da Força de Matamba. *Manzo* significa casa. *Ngunzo* é a energia, o elemento constitutivo e construtivo do candomblé, o princípio dinâmico que participa e representa ao mesmo tempo, a força que circula e permanece em um movimento simétrico centrípeto e centrífugo, ou seja, contém e veicula o princípio genérico e, ao mesmo tempo, diferenciado da vida. É a força dinâmica que permite a ancestralidade, o ser e o devir, “um sistema que privilegia fluxos contínuos e cortes (e não puras descontinuidades), multiplicidades (e não qualquer dialética entre o um e o múltiplo) e agenciamentos eficazes (e não formas de ordenamento e sua implementação prática)” (Goldman, 2005:5). *Kaiango* é uma das qualidades ou enredo do inquite Matamba. Matamba é a “dona” do terreiro de Mãe Efigênia/Mametu Muiandê e “o santo de frente” ou do *ori* – cabeça – de Mãe Efigênia. Matamba é a divindade dos ventos, tempestades e raios. É saudada com os cumprimentos

2007 pela Fundação Cultural Palmares (FCP) como remanescente de quilombo (registrada no Livro de Cadastro Geral nº10, Registro nº 942, fl.07, e publicada no DOU do dia 16 de abril de 2007).

Manzo é a senzala de Pai Benedito

Efigênia Maria da Conceição, mais conhecida como Mametu⁵ Muiandê, Mãe Efigênia, ou simplesmente Mãe, nasceu em 2 de janeiro de 1946, na cidade mineira de Ouro Preto. Foi iniciada no candomblé há cerca trinta anos, mas já era uma sacerdotisa da umbanda, mantendo aproximadamente cinquenta anos de Santo. Mãe Efigênia é a matriarca e liderança máxima da comunidade fundada por ela há cerca de quarenta anos.

Ao adquirir o terreno onde hoje se localiza o “quilomblé”⁶ de Manzo, e construir seu barracão, feito primeiramente de compensado e de pedaços de madeira coletados na mata do hospital da Baleia, Mãe Efigênia, como ela mesma disse começou a “atender e tocar para umbanda”. Seu terreiro foi denominado “Senzala de Pai Benedito” a pedido e em homenagem ao preto velho Pai Benedito, entidade incorporada por Mãe Efigênia. Macota Cássia (2012)⁷ afirma: “quando ela veio para cá, o Pai Benedito falou que ele não importava quem morasse no terreno desde que respeitassem sempre o espaço dele. E foi aí que a gente começou

de *Oya, Oya, Oya ê! Nengúá Mavanju – Kiuá Matamba* (“Senhora dos ventos – viva Matamba). Mãe dos *mvumbi* (“mortos”), é a guia dos espíritos desencarnados.

- 5 Mametu é o título dado, na Nação Angola, à mãe de santo, ou seja, a líder máxima de uma casa, terreiro ou roça de santo, chamada também de zeladora do santo, este título equivale ao de ialorixá no candomblé da nação Ketu.
- 6 A palavra “quilomblé” é um neologismo criado por alguns de nós que estudamos e/ou apoiamos as lutas da comunidade, e é resultante da junção das palavras quilombo e candomblé.
- 7 Cássia Cristina é filha carnal de Mãe Efigênia, e uma das macotas da casa. Macotas (ou *Makotas*, em banto) são as mães que cuidam do santo. O radical *ma* designa *mãe*, e *kota* designa aquela que *cuida do inquice*. Cássia é a liderança política da comunidade, como ela costuma dizer, a pessoa referência na *vida civil* do grupo. Na *vida religiosa*, ela ocupa também lugar central, por ser uma das principais macotas da casa. Devido ao limitado espaço, não apresentaremos aqui o relato etnográfico da organização e das atividades religiosas do quilomblé.

com um terreiro de umbanda.” Posteriormente, após a iniciação no candomblé de Angola, a comunidade passou a ser chamada “Manzo Ngunzo Kaiango”, ou “Casa da Força de Matamba”.

Comunidade de Manzo

Certa vez, ao perguntar a Macota Cássia sobre a especificidade de um dos rituais do candomblé – o “levantamento de cambonos e macotas no candomblé da Nação Angola” (Macota Cássia, 2012) –, ela me disse: “sua pergunta me permite chegar lá onde eu quero... a minha opinião sobre comunidade”. (*Ibid.*). Esta resposta me surpreendeu, pois, de certo modo, nos escaninhos do meu pensamento, a questão da comunidade se referia acima de tudo ao campo das lutas políticas do grupo, e a conversa que ensejou a pergunta era sobre cosmológicas da prática do Candomblé.

A resposta de Cássia à pergunta sobre o levantamento de cambono e macota indica que não existe uma separação “natural” entre os rituais de ordem cosmológica, a razão da minha pergunta, e algo que chamaríamos de organização social ou política da comunidade:

A comunidade do Manzo, para mim, não é apenas a família de moradores do Manzo. A comunidade do Manzo é mais externa. Eu acho que o Manzo é o candomblé, né? É a história. É a história do candomblé. O quilombo é o que nós lutamos para preservar. E este é o candomblé. Então, para nós, a comunidade é o que se baseia dentro do candomblé. São as pessoas que vivem dentro do candomblé com a gente, e é também a família de sangue, mas a maioria do candomblé não é família de sangue. Então, eu vejo o filho de santo falando: “– eu sou quilombola”. Por que você é quilombola? E ele responde: “– Porque sou filho da Mãe Efigenia”, ou porque “sou filho da Mametu”.

Carlos: mas os filhos de santo usam este termo “eu sou quilombola”?
Muitos dizem “eu sou quilombola”, principalmente aqueles que criaram histórias aqui dentro, que descobriram a própria vida aqui dentro. [...] Seria muito mais fácil se fizessemos casas para todos os filhos de santo além das famílias dos moradores daqui da comunidade. (Macota Cássia, 2012)

Esta primeira parte da explanação de Macota Cássia, sobre sua ideia de comunidade, aponta que a comunidade de Manzo é o candomblé⁸, e este, como apreendi em Manzo, é visto como movimento e relação com o *santo*:

O que realmente é o Manzo, [...] [é] aquela fumaça do fogão de lenha subindo, aquele monte de roupa branca no varal [...] Estamos em Manzo por causa do *Intoto* [assentamento do axé principal do terreiro, local de máxima sacralidade e razão cosmopolítica⁹ da existência do quilombo da comunidade da senzala de Pai Benedito]¹⁰, mas ele está dormindo. O *Intoto* e a comunheira estão aqui, mas sem o essencial para movimentá-los é como se eles estivessem adormecidos¹¹. Falta o círculo de pessoas rodando em torno, não tem a fumaça do fogão de lenha, o fogo. Na camarinha

8 Faz-se necessário esclarecer que, para Macota Cássia, o uso do termo candomblé não se refere somente à instituição religiosa *per se*, mas ao sentimento com relação ao sagrado, e a ligação indissolúvel com a senzala do Pai Benedito. Candomblé, portanto, é uma forma de se referir a este sentimento como um todo. Funciona também como substantivo e adjetivo da própria comunidade. Neste caso, o mesmo ocorre com a palavra quilombo, que pode ser usada ora como substantivo para comunidade, ora como adjetivação para a mesma.

9 Aquilo que denomino aqui de uma cosmopolítica exigiria uma genealogia dos debates realizados tanto no campo da antropologia quanto da ciência política. Por motivo de espaço, não poderei fazer este debate aqui, que, de todo modo, já foi feito alhures por Goldman (2007). O que Manzo nos aponta em sua *linha cruzada*, e que terá consequências, como se verá, na luta empreendida pelo grupo, no que eles próprios denominam “a tomada da palavra política”, é um coletivo que se define por uma *transversalidade*. Nas palavras de Anjos (2008:82) “religiosidade afro-brasileira, em lugar de dissolver as diferenças, conecta o diferente ao diferente, deixando as diferenças subsistirem enquanto tal. Um caboclo permanece diferenciado de um orixá mesmo se cultuados no mesmo terreiro e sob o mesmo nome próprio (como, por exemplo, Ogum)”.

10 Por questão de espaço, não é possível fazer aqui uma análise da cosmológica territorial em Manzo Ngunzo Kaiango.

11 Refere-se primeiro à interdição das atividades pela Defesa Civil e, depois, às consequências da reforma malsucedida realizada pela prefeitura sem a devida consulta à comunidade, que resultou na descaracterização do terreiro e no impedimento das atividades cotidianas, ordinárias, extraordinárias e ritualísticas da comunidade, o que, nas palavras das próprias lideranças, tende a levar ao desaparecimento das mesmas.

começamos a dar valor a tudo, tudo, tudo, Carlos, pois lá você come com a mão. Mesmo quem tem nojo, lá dentro você é obrigado a comer com as mãos, que é uma forma de você aprender a dar valor às mãos e não tocar a comida que é sagrada com nenhum objeto que possa servir de arma. A água você descobre, ou redescobre, que a água é sua primeira fonte de alimento. Dentro da camarinha, você aprende a dar um valor enorme para isto. Você começa a descobrir que debaixo de sua decisa¹², é cheio de ervas e folhas sagradas, com o passar do tempo na camarinha, você começa a pegar as folhas e descobrir os cheiros, de um e de outro. [...] E isto nós estamos sem ter. Sem este despertar. Igual à fumaça, muita gente se incomoda com fumaça. Mas quando você sabe que aquela fumaça ali, você esta preparando uma comida para o santo. E consegue imaginar a comida pronta e a maravilha de arriar aquela comida e enfeitar a mesa toda, você tem a sensação até mesmo com a fumaça. E é justamente na fumaça que vem a roda de conversa, pois é na cozinha. Então, sentimos muita falta disto, deste tempo que a gente tinha aqui. E que não temos mais. Hoje o tempo dos meninos é vazio. (Macota Cássia, 2012)

Em Manzo, como vemos, a comunidade tem como base o candomblé, “se não tiver candomblé não vale a pena ser Manzo” (*ibid.*).

Agora voltamos, mas os santos não voltaram conosco. O candomblé não voltou. Os atabaques não voltaram conosco. Tanto é que... num sei explicar... você, Carlos, está com a gente há tanto tempo e viu, a capoeira aquele dia, a roda, fizemos o possível para conseguir aquela energia que às vezes conseguíamos com apenas dois alunos, e não tivemos a resposta. Ficou cansativa. Faltou alguma coisa, e não era gente. Faltava alguma coisa para complementar. Nós que somos filhos [iniciados no candomblé] temos esta consciência. Estamos tentando fazer de conta que não. Mas nós estamos sentindo a falta dos orixás aqui dentro. *Ficou um silêncio.* Não adianta tocar atabaque, pois aqueles atabaques não são atabaques

12 *Decisa* é a esteira que cada iniciante possui e sobre a qual dorme, senta e realiza a maioria das atividades enquanto encontra-se recolhido na camarinha.

do candomblé, são atabaques da capoeira, é diferente. *Voltou todo mundo, mas não voltou o som*. E, para mim, o som é o candomblé. No meu ponto de vista, o som é... A terra só responde ao som, num sei, tá muito frio lá, o terreiro. [...] *Tudo aqui está dormindo, só tem pessoas aqui*. O que realmente é o Manzo, só vou ver voltando e só vou sentir quando eu ver funcionando, aquela fumaça do fogão de lenha subindo, aquele monte de roupa branca no varal. Então, isto nós temos consciência que não está acontecendo. Às vezes dizem assim: “– Vocês voltaram!”. Mas só voltou a gente. E dizem: “– Mas só tinham vocês mesmos para voltarem”. Porém, sabemos que tem mais, e este mais alguém para vir é o candomblé. (*Ibid.*)

Se o candomblé organiza a vida comunitária, o que significa “tornar-se” ou “diferenciar-se” quilombola em Manzo? “Tornar-se” quilombola é o modo como as lideranças de Manzo se referem quando querem identificar, na linguagem política normativa estatal, as especificidades de seus “saberes, fazeres, modos e viveres”: aquilo que Macota Cássia brilhantemente denominou, ao se referir à condição quilombola como “tomada da palavra-política” e a possibilidade de ver suas demandas específicas e seus “modos, fazeres, viveres, saberes e seus lugares” respeitados pelos poderes públicos e pela “sociedade civil” em geral.

Macota Cássia nos situa no processo de autorreconhecimento quilombola, como um pertencimento em termos de uma vontade política, de e para luta. Assumir-se como quilombola é um processo de “tornar-se ou diferenciar-se” que não está congelado, pois é vivido e vivenciado cotidianamente. É um processo complexo, que foge das definições dogmáticas e formalistas. “Vivido e vivenciado” é o que se apresenta como multiplicidade, potência, diferença, fluxos, agenciamentos metamórficos, em oposição às categorias dogmáticas e formalistas – demasiado ocidentais e colonialistas –, como os conceitos de norma e seus correlatos: unidades, uniformidades, sistemas fechados, sedentarizados.

A agência quilombola como “tomada da palavra política” deixa de ser um termo autoevidente para se tornar uma transversalidade¹³ na qual as diferenças são

13 Transversalidade se aproxima daquilo que Deleuze e Guatari, em *Mil platôs* (1995), se referem como uma ordem de intensidade e não de quantidade; múltiplo não se opõe ao uno e não se reduz à ideia de plural, pois cada ponto singular já é plural em

constantemente reformuladas: não existe uma posição pré-definida na estrutura social, e a agência na práxis – a vida vivida – é a comutação simultânea de atos de ordem técnica, econômica, política, ritual, emocional, sentimental, sensível etc. Assim: o agente institui a agência ao mesmo tempo em que a agência restitui o agente – vida vivenciada –, o ato é simultâneo, transversal, de troca constante e de caminhos cruzados. Se o separamos é por que nosso exercício descritivo ainda opera em tal ordem classificatória que tende a separar, como foi o meu caso, em “escaninhos” aquilo que é “vivamente vivido e vivenciado”, (extra)ordinariamente. Vida “vivida e vivenciada” pode ser vista como uma “ontologia prática”, um modo de interação e criação, ao mesmo tempo em que se trata de um modo de refletir e de comunicar agenciamentos transversais, que apontam também para a troca de potências – *ngunzo* – com o presente, os ancestrais e os devires.

As palavras políticas tornam-se práticas – mas não se essencializam – mediante os símbolos, as especificidades ritualísticas, o conjunto de mitos e ritos, a maneira como se toca e se invocam os *nkisis* [inquices, ou orixás] por meio dos atabaques, as cantigas que se cantam, as cores que se usam no vestuário, as interdições, benzeções, banhos, “obrigações”, quizilas (*kijila* na língua banto: aquilo que não é bom), a lida com os elementos da natureza, as comidas sacralizadas etc. Neste sentido, o quilombo é aquilo que se busca afirmar, mas não porque ele substancializa um pertencimento. Pelo contrário, porque relaciona, contextualiza e processualiza a vivência e o pertencimento em Manzo.

O “quilomblé” de Manzo: a “tomada da palavra política”

Tornar-se quilombola é a “tomada da palavra política” na medida em que nega ao mesmo tempo tanto a substancialização anti-histórica, que eliminaria as forças humanas desta categoria, quanto a substancialização da história em seu sentido teleológico e positivista, que busca apreender a riqueza processual em uma categoria congelada e essencializada. A “tomada da palavra política” é a forma que

si mesmo. Nos termos dos próprios autores: “Não se trata do múltiplo que resulta do uno, ou ao qual se acrescenta o um (n+1). Não se trata de unidades, mas de dimensões, ou melhor, de direções moventes” (*ibidem*, 31).

a cosmopolítica de Manzo encontrou para denunciar a insuficiência do modelo político¹⁴ estatal-normativo.

Compreender a sociocosmológica de Manzo para entender a conformação de uma (cosmo)política na sua relação com os poderes públicos aponta para a centralidade da “palavra” na cosmologia Angola do “quilomblé” de Manzo. A palavra é transversalidade, e refere-se à propriedade de fazer a relação entre heterogêneos. A palavra é o som, e sem o som não é possível fazer a “troca”. A palavra é *pambu* (caminho) *nijila* (encruzilhada), ela é caminho e faz encruzilhada, ela transversaliza, ela é meio, intermeio, ela é fecunda e grávida de significações, a palavra proferida é a palavra que se troca e, portanto, carregada de potência que exerce efeitos, pois conduz *ngunzo*. Palavra é o fe(i)tiche que permite a imanência e a transcendência, é o “passe” que permite passagem, “faz-fazer” e “faz-falar” (Latour, 2002), potência-denúncia da inadequabilidade do modelo prescritivo-normativo para a riqueza da vida vivida.

Quilombo em Manzo só se torna uma categoria *per se* quando participa daquilo que os quilombecistas denominam o “círculo de pessoas rodando em torno do *Intoto*”, ou seja, quando se impregna de *ngunzo* (axé) de “vida vivida”, e transforma-se em categoria política, mas em seus próprios termos. A “vida vivida” e o constante movimento, conforme aquilo que Macota Cássia em outra conversa

14 “Me explico: nada é político, tudo é politizável, tudo pode se tornar político. A política não é nada mais, nada menos, do que o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento” (Foucault, 2008:287). Esta resistência, este enfrentamento, como lembra Butler (1998), é feito pelos sujeitos/coletivos políticos produzidos pelas práticas de exclusão, como as mulheres, os jovens e os negros. Criaturas inicialmente do sistema de poder e da ordem, estes sujeitos, ao criticarem os essencialismos, as polarizações binárias, isso somado à defesa da diferença, constituem-se em coalizões contingentes. Rejeita-se a identidade essencial, mas não o conceito contingente da identidade. Parafraseando Butler, “mulheres [quilombolas] designa um campo de diferenças indesignáveis que não pode ser totalizado ou resumido por uma categoria de identidade descritiva, então, o próprio termo se torna um lugar de permanente abertura e re-significação” (*ibid.*:35-36). Como afirmam Prado e Toneli (2013:356) “o político nessa perspectiva não poderá estar restrito às instituições racionais da política liberal, ao discurso acordado pela lei [...] pelo contrário, o político é sempre aquilo que escapa às malhas da regulação e da conformidade com o consenso [...] racionalidade moderna não foi capaz de confrontar algo estranhamente constituinte da própria experiência [...] político nesta consideração são processos da experiência que se instituem na contingência da ação”.

denominou “despertar e assentar” (termos e práticas caros ao *candomblé*, em que se desperta e se assenta o santo) a comunidade. Manzo “despertou” a comunidade e “assentou-a” em um território de imanências e transcendências que não é meramente sedentário e nem meramente nômade. Por isso, é o lugar objetivo e subjetivo em que a comunidade acumula e transmite bens físicos, simbólicos, memoriais, técnicos, mas, principalmente, *ngunzo* em suas diversas características metamórficas, incluindo aí a “palavra”.¹⁵

A “palavra política” como cosmopolítica: além dos muros do terreiro

A “tomada da palavra política”, conceito nativo, ultrapassa os muros de Manzo e impregna outras esferas da vida da cidade, se imiscui nesta, forma a sua “cidadinidade”, mas mantêm seu caráter “diferencial” e distintivo. As relações do grupo com os poderes públicos se intensificaram a partir do fim do ano de 2011, quando houve a interdição do quilomblé e a remoção de seus moradores para um abrigo municipal. Nesta intensificação, tornou-se comum, principalmente para as lideranças, a visita a órgãos públicos para entrega ou solicitação de documentos, licenças, laudos, e a participação em reuniões, debates e audiências. Todos esses espaços estão conformados em uma linguagem definida *a priori* pela “forma-Estado”¹⁶ e, portanto, muito pouco afetada pela cosmopolítica Manzo. No “espaço civil”, para usar um termo de Macota Cássia, “a pertença ao santo” só pode ser aceita pela negação, e não pela potência. O “santo”, para ter direito, precisa ser inferiorizado e tutelado, ou, então, diminuído a uma estereotipia desidratada que se busca proteger e congelar nas formas canônicas do “outro protetor”, aqui, a

15 Como afirma Juana Elbein dos Santos (1984), em conclusões semelhantes à apresentada aqui no que se refere ao poder vinculativo do *ngunzo*, o axé comunicado pelas palavras, tal qual os fluídos, como o hálito, a saliva, o suor do orixá repassado à pele de um filho, o alimento oferecido, o som, dentre outras formas veiculam potências e são compostos de intencionalidade.

16 Por “forma-Estado” me refiro à exacerbação estatal do uso de suas formas violentas, legítimas ou não. As técnicas de governo e suas racionalidades expressas em rotinas e relações de poder são formas de violência, mas quero sugerir, em consonância com Clastres (2013), que os sistemas políticos devem ser entendidos como sistemas de relações (onto)lógicas que vão além das categorias institucionais.

saber, branco, cristão, ocidental, e que esvazia (o *santo*) de seu sentido potencialmente perigoso: o sentido (cosmo)político.

O reconhecimento dos direitos “aos modos, fazeres, saberes e viveres” das comunidades negras foi garantido formalmente em diversas constituições na América Latina, bem como a territorialidade inerente à existência destes “fazer, saberes e viveres”; entretanto, tal reconhecimento – quando se efetiva, o que é raríssimo – é feito nas bases de um monismo estatal.

A cosmopolítica de Manzo nos remete ao que Goldman (1999:20) tem chamado de uma “pragmática da cultura”, ou seja:

não se trata de encarar os códigos a partir de sua organização interna, (privilégio da sintaxe), nem de analisá-los segundo suas relações com os referentes aos quais remetem (privilégio da semântica), mas de buscar os modos específicos através dos quais esses códigos são atualizados, jogados, ou manipulados na realidade concreta de cada sociedade particular – uma espécie de “pragmática”, portanto.

As relações de Manzo com a “forma-Estado” denunciam os limites de influência dessa socialidade sobre o Estado, seu modelo político representativo-liberal,¹⁷ e seu programa genérico e abstrato de cidadania, que concebe um reconhecimento parcial – e, na maioria das vezes, pelo viés da negação, e não da potência – das “palavras políticas” que são ditas em outras gramáticas políticas, ou em outras perspectivas e cosmológicas.

A “palavra política” em Manzo “despertou” a comunidade e a “assentou” em um território que se tornou o seu lugar objetivo e subjetivo. O não reconhecimento

17 Não adentrarei aqui o necessário debate das insuficiências do modelo burguês-liberal. Dentre outras insuficiências, interessa aqui particularmente a inadequação do *locus* da tomada de decisão neste modelo, que constantemente solapa e obscurece os demais vocabulários, percursos, performances, e discursos políticos. No caso específico das lutas quilombolas, esses novos sujeitos políticos criam novas gramáticas, performances e discursos que não têm eco no espaço público dominante (Fraser, 2007). Diante desta insuficiência, é necessário pensar numa concepção pós-burguesa de espaço público. Tal concepção pós-burguesa permitiria refletir sobre várias formas híbridas, alargando a capacidade de se pensar as possibilidades e os limites da democracia realmente existente (:1988).

deste processo pelo poder ordenador estatal, que busca negar ou reduzir a ideia de reconhecimento e de direitos,¹⁸ precipitou o autorreconhecimento de Manzo como uma comunidade quilombola.

Neste sentido, ser quilombo pressupõe submeter-se à “forma-Estado” para que de algum modo sua “palavra política” possa ser proferida. É uma denúncia eloquente da violência ordenadora estatal, que, em nome de uma política de cidadania, reduz as experiências vividas a uma dimensão menor – violentada e concedida – de cidadania, definida de antemão pelo aparelho estatal, que – ainda – consiste em um aparelho de reprodução da ordem tutelar, iníqua e racista, e que reproduz a opressão de raça, classe, cor, etnia, *status*, dentre outras opressões socioeconômico-culturais e jurídicas (como nos disse Mãe Efigênia sobre si mesma: mulher, negra, lavadeira, empregada doméstica, do santo, mãe solteira), fomentadoras de antigas e novas formas de violência.

Nesta concepção amputada, estadista, estatizante e violenta, a “palavra política” é cassada em sua potência, e é reduzida a um conceito de cidadania concedida pelo Estado,¹⁹ em que: 1) a “palavra política” deve se submeter aos modelos de desenhos institucionais previamente acertados pela organização da política e suas arenas, violentando, assim, como no caso de Manzo, as outras formas de socialidades e cosmopolíticas; 2) a “palavra política” deve se submeter a programas de redistribuição de benesses

18 Esta “cidadania regulada” é a clarificação da característica autoritária do Estado-Nação brasileiro. A “cidadania regulada”, em vez de reconhecer as experiências vividas e as múltiplas socialidades, acaba por desidratá-las, ao capturá-las para dentro da “forma-Estado”.

19 “O Estado não é monolítico [...] e o governo não é o Estado. É certo. Mas há quem sustente que o Estado nacional, a “forma-Estado”, é essencialmente antagônica a qualquer autodeterminação autêntica. E há quem diga mais: que as minorias — e os índios como minoria étnica — são a única força que, por sua existência, desafiam (mesmo que apenas conceitualmente) um sistema de Poder em que ricos e pobres, dominantes e dominados, estão unidos pela dominação e unificados por um Estado que existe para e pela imposição de uma Linguagem Majoritária, uma Norma, que controla, dilui e absorve toda variação e toda diferença. As minorias seriam, assim, o Outro do Estado, e o direito à diferença algo incodificável pelo Direito.” (Viveiros de Castro, 1981: 235-236). Ainda segundo Viveiros de Castro (235-236) a questão quilombola, como se apresenta em Manzo, “por ser política, só pode fazer sentido dentro de uma discussão sobre a democracia. E a democracia não é simplesmente o voto universal, a eleição de alguns representantes por um povo abstrato, indiferenciado e automatizado. É, sobretudo, a aceitação de diferenças.”

socioeconômicas que, no contexto da violência estatal, se transmutam (e são resumidas) em políticas de caráter clientelista, nas quais o reconhecimento dos quilombos não pressupõe políticas diferenciadas. O não reconhecimento das experiências vividas e das outras “palavras políticas” leva a um discurso de reforço do ordenamento violentador; a diferença é resumida em termos de um discurso etnocêntrico – em que a carência (do mercado) torna-se a única cosmológica –, desconsiderando-se os termos das demandas ou necessidades dos sujeitos da “palavra política”.

Por outro lado, este “público outro e suas palavras”, ainda que “fracos” na “forma-Estado” são fortes na potência revolucionária de seu discurso, levam à introdução de inovações na cena política, e denunciam as formas de injustiças ainda não nomeadas.

São estes novos sujeitos, que Manzo aqui exemplifica, que criam, em determinados tempos (cosmo)históricos, seus próprios vocabulários, ampliando o debate e definindo situações que inicialmente não tinham eco no espaço público dominante. Estes novos atores, como se vê em Manzo, na medida em que mantêm sua autonomia, criam as possibilidades de questionamento crítico do Estado. Isto porque seu discurso carrega a hibridez da realidade vivida.²⁰

Kizomba é uma palavra política

O projeto Kizomba²¹ é visto pelas lideranças do “quilomblé” como uma forma de comunicação dos seus “modos, saberes, fazeres e viveres” aos moradores do entorno e aos poderes públicos, e também como um processo de legitimação das cobranças por direitos aos poderes públicos, visto que a comunidade “assenta”

20 Fraser (1988) considera inadequado, por exemplo, o modo como a teoria habermasiana opera por meio de uma análise que se estrutura em separar “sistema” e “mundo da vida”. A crítica baseada nos dados de Manzo deve ser dupla: à separação em si destas esferas; e ao privilégio de análise do sistema em relação ao mundo da vida.

21 O projeto Kizomba é organizado principalmente em oficinas, e suas atividades dependem da presença de voluntários, principalmente oficineiros (educadores). Os educadores são, em geral, pessoas que mantêm algum vínculo religioso ou afetivo com o terreiro. O projeto não recebe nenhuma ajuda estatal ou de um parceiro fixo da sociedade civil, sendo mantido pelo trabalho voluntário, por doações de amigos e por recursos da própria comunidade.

no projeto uma forma de contribuir – nos moldes da “forma-Estado”, ainda que com conteúdos de sua própria cosmológica – com a perseguição de uma melhoria na vida dos jovens da região onde se localiza o terreiro e quilombo. O Kizomba é, por um lado, a recusa ao processo social de eliminação da diferença, e, por outro lado, uma contribuição para a eliminação da desigualdade em termos políticos, jurídicos, econômicos, materiais etc. e, para tanto, utiliza-se da “palavra política”, que internamente remete a vivência do axé, mas que externamente produz um discurso inteligível nos termos e nos marcos do monismo estatal.

O projeto Kizomba retrata exemplarmente na prática a denúncia do “dilema da diferença” como um “falso dilema”, pelo menos na maneira que o discurso burguês-liberal usa para nos amedrontar. Por outro lado (aqui o pesquisador assume o arroubo que não é necessariamente o da comunidade estudada como um todo), é o candomblé, e menos a esquerda tradicional, o espectro que ronda o modelo de Estado-Nação. Outros mundos são possíveis, outras cosmopolíticas são necessárias!

Os “quilombecistas” têm a clara compreensão de que o que eles denominam de “cultura” ou “cultura afro” é a celebração da diferença, mas não como essência, e sim como a *différance*²² de que nos fala Derrida (2004). Pode-se dizer que se tornar quilombola têm efeitos dinâmicos tanto sobre aquilo que reflete – como diferença – quanto sobre as próprias metacategorias, ou seja: a diferença não é apenas um *encounter* de fronteiras entre os de dentro e os de fora, mas está conjugada com a *différance* que embaralha a própria fronteira. É a possibilidade do “múltiplo”, mas o Poder Público, por sua vez, continua preso ao “uno”, que opera com categorias tanto prescritivas quanto essencializantes.

A teoria nativa em Manzo usa categorias como raça, cultura, religião, todas elas originalmente impregnadas de discursos da ordem, da norma, e ossificadas, mas que, na cosmológica do “santo”, transmutam-se em categorias vivas e não essencializantes. Neste sentido, a cultura, tal qual a raça, a religião e outras categorias discursivas

22 *Différance* é um neologismo francês cunhado por Jacques Derrida homófono à palavra *différence*. *Différance* faz um jogo com o fato de que a palavra francesa *différer* pode significar tanto diferir quanto diferenciar. Para Derrida, a diferença deve se manter aquém e além de todo lugar para não gerar falsos centros, a fim de garantir a vigência de todas as possibilidades ou de todas as reivindicações da diferença. O significado é sempre relacional: qualquer ponto é definido por suas relações com outros pontos, que, por sua vez, são definidos por suas relações com outros pontos.

funcionam tanto sem aspas quanto com aspas (Carneiro da Cunha, 2009), e, a depender da situ(ação) social, pode até ser a diferença profunda de que nos fala Eriksen, mas é quase sempre o jogo imprevisível da *différance* de que nos fala Derrida.

A *différance*, por não se essencializar, permite questionar o sistema material e simbólico que legitima a “forma-Estado”, e, nesta operação, questiona também a si mesma. A imbricação dos diversos elementos do reconhecimento de pertencimentos, de direitos, de redistribuição material e simbólica, e da representação política, nos demonstra que as “palavras políticas” e as outras cosmológicas não podem ser confinadas a determinadas categorias que estabeleçam separações estanques, ou que estejam conformadas em modelos estáticos. Do contrário, como demonstra Manzo, a atuação da “forma-Estado”, mesmo que bem intencionada, irá produzir novas formas de violências estatais. Outros mundos são possíveis! São as cosmo-políticas que nos permitirão uma maior inteligibilidade e, oxalá, superação da “forma-Estado” atual, o Estado-Violência. *Kiuá Nganga Pambu Nijila! Laroie Exu!*²³

Considerações finais

Outrora (Marques, 2009a; 2009b; 2012a; 2012b; 2012c; Marques e Gomes, 2013; e Marques, Simião e Sampaio, 2012), argumentei que reivindicação, no presente da identidade “somos quilombolas”, funciona como um reforço para a institucionalização da cidadania, que questiona os efeitos de uma antiga legislação colonialista e escravocrata. Tal afirmação, “afetada” por cinco anos de convivência com Manzo, merece um anteparo: as falas de nossos parceiros desta reflexão política nos remetem a todo tempo a sensações, sentimentos, sentidos, a corporificações que são os próprios modos de ser e viver no candomblé. Ao fazê-lo, traduzem tais sentimentos em categorias, como direito, território, política, e, assim, denunciam na prática que o discurso do Estado reduz em monotônicas e monotécnicas as potências múltiplas, fractais e infinitesimais da política. Manzo nos informa que a “forma-Estado-Nação” e sua normatividade-juridicidade, que, bem-intencionada, via de regra

23 No Candomblé Angola, o inquite Bombo Njila, ou Pambu Njila (transversaliza com exu, no candomblé Ketu), é o grande mensageiro e cuidador dos caminhos cruzados (aquele que nunca se fecha); é o lugar em que as surpresas ocorrem e mensagens vão e voltam com declarações de amor ou guerra – a política, portanto.

não consegue romper, e, ao contrário, acaba, como neste caso, por aprofundar a forma hegemônica de organização, de ordenamento e de agrupamento social e geográfico, desrespeitando as outras cosmopolíticas.

Ao mesmo tempo em que denuncia o encapsulamento da política a um modelo jurídico e de Estado,²⁴ que não reconhece bens físicos, simbólicos, memoriais, técnicas, dentre outros “saberes, fazeres, viveres”, ou busca reduzir as experiências vividas apenas a uma dimensão menor – violentada e concedida – de cidadania, a “tomada da palavra política” em Manzo é a possibilidade de transformar ou superar essa realidade. Dito de outro modo, mesmo diante da violência – incluindo aquela que se têm dificuldades de nominar –, existem possibilidades de formas de resistência. A “tomada da palavra política” consiste nessa operação “trans” e na genialidade religiosa afro-brasileira, que combina ambos os aspectos. A “palavra-política”, o *ngunzo*, que os “quilombecistas” buscam tomar, indica que o contexto e as lutas políticas “do santo”, tornadas quilombolas, perpassam por poéticas políticas densas e riquíssimas, que expressam um campo de reflexão política, tanto para si quanto para a “forma-Estado”. A luta política, a tomada da palavra, é uma poética de resistência. Por meio dessa cosmopolítica, os grupos inicialmente subalternizados buscam a introdução de inovações que tratem as injustiças ainda não nomeadas.

Não se deve jogar fora o bebê com a água do banho. Não advogo, aqui, o fim das políticas estatais de reconhecimento de pertencimentos étnico-raciais, redistribuição material e reconhecimento político (elas ainda são necessárias, bem como o Estado), e não vejo nos parceiros destas reflexões, os “quilombecistas” de Manzo, nenhum desejo nesta direção. Não compactuo com os termos da “onda conservadora” que busca eliminar os poucos e inconclusos direitos dos quilombolas; ao contrário, o convite feito aqui é pela potência, ou seja, pela radicalização destas mesmas políticas em termos da aceitação das outras cosmológicas, de outras palavras políticas, outras cosmopolíticas, outras formas contra-Estado que, de fato,

24 Uma reflexão política da política como potência e máquina produtiva não é uma análise apenas da “forma-Estado” como instituição, mas do próprio funcionamento do Estado. Perceber isso é escapar ao projeto totalizante do Estado. O Estado é um poderoso organizador e limitador da “vida vivida e vivenciada”, mas não é o seu fundante – se o fosse, não haveria escapatória. Nesse sentido, a expressão êmica “tomada da palavra” propõe uma possibilidade de superação dos termos de uma “forma-Estado” e da atuação estatal que nunca param de ditar suas formas de regulação e disciplina social.

rompam com o colonialismo e a violência do monismo estatal. Fazer etnografia em Manzo me permitiu vivenciar e perspectivar os devires que são minorias.

Referências

- ANJOS, José Carlos dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- BUTLER, J. Fundamentos contingentes: O feminismo e a questão do “pós-modernismo”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.11, p. 11-42, 1998.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado*. Pesquisas de Antropologia Política. São Paulo, Cosac Naify, 2013.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. V. 1.
- DERRIDA, J. *De la Grammatologie*. Paris: Les Editions de Minuit, 2004.
- ERIKSEN, T. *Ethnicity and Nationalism*. Anthropological Perspectives. Londres: Pluto Press, 1998.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Curso ministrado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FRASER, Nancy. What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla. *Feminism as Critique*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1988. p. 31-55.
- _____. Identity, Exclusion, and Critique: A Response to Four Critics. *European Journal of Political Theory*, 2007.
- GOLDMAN, Márcio. Políticas e subjetividades nos “novos movimentos culturais”. *Revista Ilha*, Florianópolis v. 9, n. 1-2, p. 8-22, 2007.
- _____. A experiência de Lienhardt: uma teoria etnográfica da religião. *Religião e Sociedade*, v.19, n. 2, p. 9-30, 1999.
- _____. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.
- LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: Edusc, 2002.

- MACOTA CÁSSIA. *Entrevista concedida a Carlos Eduardo Marques*. Belo Horizonte (MG), dezembro, 2012.
- MARQUES, C. E. De quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 52 n. 1, p. 339-374, jan.-jun. 2009a.
- _____. Vinte anos da Constituição Federal Brasileira (1988-2008): algumas reflexões a respeito da categoria “remanescentes de quilombos”. *Revista Teoria e Sociedade*, Belo Horizonte, v. 17 n. 1, p. 176-201, jan.-jun. 2009b.
- _____. De quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico, à guisa de um prefácio. In: _____ (org.). *Os Marques do Boqueirão*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012a. V.1, p.13-21.
- _____. Direitos territoriais ou territórios de direitos? Reflexões etnográficas sobre direitos étnico-territoriais quilombolas In: GRÜNE, Carmela. *Samba no pé & direito na cabeça*. 1. ed. São Paulo: Saraiva, 2012b. V.1, p. 155-178.
- _____. O território quilombola enquanto um patrimônio-ritual: “bom para pensar e bom para comer” In: TAMBASCIA, Christiano Key. *Antropologia, Museu e Cultura Material: apontamentos para debates etnográficos*. 1. ed. Campinas: IFCH/Unicamp, 2012c. Série Textos Didáticos, v.1, n. 65, p. 99-116.
- _____; SIMIAO, D. S.; SAMPAIO, Alexandre L. Territórios, identidades e direitos entre os quilombos urbanos de Belo Horizonte: o caso de Mangueiras. In: *Quilombolas: reivindicações e judicialização dos conflito*. Manaus: UEA Edições, 2012. Cadernos de Debates Nova Cartografia Social, v.1, n. 3, p. 147-161.
- _____; GOMES, Lilian B. A Constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos contemporâneos: Limites e potencialidades. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 28, p.137-153, 2013.
- PRADO, M.; TONELI, M. Política e sujeitos coletivos: entre consensos e desacordos. *Estudos de Psicologia*, v. 18, n. 2, p. 351-357, abr.-jun. 2013.
- SANTOS, Juana E. dos. *Os Nagô e a morte: padé, asèsè e o culto Egun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- SCOTT, Joan W. Experiência. In: SILVA, Alcione da. et al. *Falas de gênero*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999. p. 21-55.
- SERRA, Oderp J. T. Jeje, nagô e companhia. In: _____. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. A autodeterminação indígena como valor. *Anuário antropológico*, Brasília, 1981.

16. ENTRE CAMPO E CIDADE: QUILOMBOS, HIBRIDISMOS CONCEITUAIS E VETORES DE URBANIZAÇÃO

José Maurício Arruti

O jogo entre campo e cidade: conceito e processo social

O jogo entre campo e cidade parece constitutivo do modo pelo qual o tema dos quilombos emergiu na pauta pública brasileira ao longo do século XX e, em especial, a partir da Constituição de 1988. Basta lembrar que a ressemantização constitucional do conceito só foi possível por meio da mediação entre dois movimentos sociais bastante distintos em suas pautas, ideologias, vocabulários e objetivos, um tipicamente urbano e o outro, tipicamente rural: de um lado, o agenciamento da categoria como símbolo ou metáfora da “resistência negra” à uma sociedade racista, por parte do movimento negro intelectualizado das grandes cidades; de outro, a sua recaptura por uma parcela do movimento camponês que, em sua militância pela regularização de territórios de uso comum, percebe que sua ancestralidade escrava pode deixar de ser vista como estigma para ser fonte de direitos.

A tradução mais acabada do primeiro uso é encontrada na definição de Abdias do Nascimento (1980) para “quilombismo”, conceito-programa político que é resultado de um diálogo travado desde os anos de 1940, e intensificado nos anos de 1970, no interior da militância negra intelectualizada das capitais do Sul e do Sudeste, tendo por referência a figura histórica colonial do grande quilombo de Palmares e do seu líder, Zumbi. O quilombismo, conforme proposto por Abdias, porém, lançava mão desta figura histórica para retirar dela um significado político-cultural, ao designar qualquer movimento social de resistência física e cultural da população negra, incluindo todo e qualquer grupo tolerado pela ordem dominante em função de suas declaradas finalidades religiosas, recreativas, beneficentes, esportivas etc.

“Quilombo não significa escravo fugido”, sintetiza o autor, “quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (*ibid.*: 263), o que significa reler o conceito histórico como base de um programa cultural.

Já o segundo uso dependeu da articulação dos movimentos camponeses dos estados do Maranhão e do Pará, produzida na década de 1980 por meio do encontro da militância católica, em especial da Pastoral Negra, e de uma camada de jovens recém-migrados das comunidades rurais para as capitais de São Luiz e de Belém. Nesses encontros, a imagem dos quilombos também era mobilizada como bandeira de luta pelos agentes pastorais, mas era apreendida pelos jovens recém-migrados de uma forma muito menos metafórica. Os “encontros de consciência negra” que resultavam e alimentavam essa articulação motivaram vários daqueles jovens a retornarem às suas comunidades de origem, em busca de suas “raízes”, o que permitiu uma releitura camponesa do conceito de quilombo, que passava a traduzir a história viva das lutas específicas de cada comunidade.

Andrade e Treccani (1999), em um texto de larga influência, que resenha o desenvolvimento das discussões jurídicas sobre o artigo 68 do ADCT, apresentam uma síntese do argumento que sustentou a passagem de uma acepção à outra do conceito, ao afirmar que é a transição da condição de escravo para camponês livre que está no núcleo do conceito. Isso faz com que a regularização das terras de quilombos não seja uma questão prioritariamente cultural, mas territorial: a diversidade cultural é apenas subsidiária, uma manifestação quase acidental, dos direitos territoriais. De fato, o avanço nos debates relativos à aplicabilidade do artigo constitucional normatizado em 2003 (ainda *sub judice*) operou um deslocamento do quilombo do campo semântico e institucional da cultura, que ele ocupou inicialmente, ao ser incorporado como atribuição da Fundação Cultural Palmares (FCP, do Ministério da Cultura), para o campo semântico e institucional da “questão agrária”, ao transferi-lo para o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incra, do Ministério de Desenvolvimento Agrário).

A esta caracterização histórica e jurídica do jogo entre urbano e rural na conceituação do quilombo cabe acrescentar uma dimensão teórico-metodológica, talvez epistemológica: aquilo que aparece como um desacordo (Rancière, 1996:13) no plano institucional corresponde a diferentes dimensões do mesmo fenômeno. Não apenas no sentido mais simples, de que toda comunidade quilombola deveria ser vista simultaneamente em suas dimensões cultural e fundiária, mas em um sentido um pouco mais sutil: a instituição de um coletivo como comunidade quilombola (assim como o seu reconhecimento) depende tanto da materialização de

uma experiência histórica coletiva sobre um território quanto de um processo de metaforização desta experiência, que a compatibilize com o conceito-programa do quilombismo. A abordagem das diferentes gêneses e configurações sociais do termo e dos usos do termo deve ser diferenciada, mas nunca dissociada, da abordagem das diferentes gêneses e configurações sociais das próprias comunidades hoje designadas por ele. Para entender as situações concretas que se apresentam, portanto, é necessário tomá-las simultaneamente sob esta dupla dimensão.

Este apontamento teórico-metodológico está sustentado em uma razão política: tratar a questão quilombola apenas do ponto de vista de sua materialidade histórica pode ser ingênuo, ao reificar o próprio conceito, tanto quanto tratar a questão apenas em sua dimensão simbólica, por meio de noções como invenção de tradição, autoatribuição e manipulação de identidade, por exemplo, pode alimentar a vaga deslegitimadora de um processo social mais amplo de revisão da história nacional e de reconhecimento da pluralidade social que está na base do surgimento de novos sujeitos de direito.

Um híbrido entre campo e cidade: vetores de urbanização

Outra dimensão da relação campo-cidade passa pelos chamados “quilombos urbanos”. Pensados como uma categoria híbrida, eles constituem um fenômeno problemático: implicam a inadequação institucional de demandar a intervenção de um órgão agrário em espaços urbanos; apontam para a imagem ameaçadora de um processo de expansão de reivindicações que pode se generalizar por uma variedade muito grande de coletivos urbanos, como as favelas; e colocam um problema delicado para o próprio movimento quilombola, na medida em que implicam o risco de esgarçamento prático e enfraquecimento jurídico de uma categoria já tão contestada.

Apesar do conforto de lançar mão de uma categoria tomada como autoevidente, falar de “quilombo urbano” acaba por produzir a imagem enganosa de que estamos diante de um tipo social, um híbrido, que difere substantivamente de outro, não adjetivado. A reflexão proposta no tópico anterior nos permite enfrentar o tema de uma forma distinta. Ao convertemos a dicotomia campo-cidade em uma dupla dimensão interna e indissociável do mesmo fenômeno, abrimos espaço para pensar o urbano menos como um tipo autônomo do que como um vetor que desenha um eixo de variações.

Tomando por base a situação das comunidades situadas no estado do Rio de Janeiro, por exemplo, é possível identificar duas situações largamente classificadas como “quilombos urbanos”: Sacopã, situada na Lagoa Rodrigo de Freitas e frequentemente descrita na imprensa pela característica de ocupar um dos metros quadrados mais caros da cidade e do País; e Pedra do Sal, situada na Gamboa, área de impacto direto das obras do intitulado Porto Maravilha, que resulta de uma parceria público-privada que vem transformando radicalmente a região portuária da cidade, à custa de uma política pública que não deixa nada a dever ao embelezamento devastador de Pereira Passos.¹

O diagnóstico produzido pelas lideranças do movimento quilombola do estado sobre a situação dos direitos humanos em suas comunidades,² porém, ajuda a colocar o nosso problema. Depois de exporem quais seriam as principais violações de direitos que afligiam as comunidades quilombolas do estado,³ as

-
- 1 Em defesa do prefeito do início do século XX e contra o anacronismo, porém, é possível arguir que sua reforma foi realizada em um momento anterior à consolidação jurídica dos direitos humanos e sociais, à toda reflexão sobre a função social da propriedade e da própria cidade. A mesma defesa não pode ser estendida aos prefeitos (governadores e presidente) do início do século XXI.
 - 2 A “Consulta sobre a situação dos direitos humanos em comunidades quilombolas no Rio de Janeiro”, realizada com diretoria da ACQUILERJ em meados do ano de 2011, subsidiou o estudo técnico solicitado pela Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos – SEASDH (Arruti, 2011). Agradeço a colaboração das estudantes Paula Bellotti (PUC-Rio) e Daniela Yabeta (UFF), e dos professores André Videira e Andrey Ferreira (UFRRJ) na realização da consulta.
 - 3 Com relação ao tema das violações de direitos que afligiam as comunidades quilombolas do estado do Rio de Janeiro (e continuam afligindo), foram identificados quatro temas críticos: a) o “racismo institucional”, quando falam das dificuldades de acesso aos direitos básicos e elementares do cidadão comum; b) a “perversão do reconhecimento”, quando falam das dificuldades de acesso às políticas específicas anunciadas pelo Governo Federal, agravadas pela imagem pública que passam a ter de grupos “privilegiados”, que coloca em risco a sua solidariedade com comunidades vizinhas, e dificulta ainda mais o acesso a políticas gerais no plano municipal; c) a “passagem da invisibilidade ao silenciamento”, quando se referem à conversão de uma violência que tinha a forma de uma secular invisibilidade em outra, perpetrada pela impossibilidade de o movimento quilombola e seus representantes poderem se defender ou oferecer seus pontos de vista diante de uma avalanche de opiniões e notícias distorcidas que lhes são desfavoráveis; e, finalmente, d) o território, que inclui os obstáculos impostos à regularização fundiária, e os problemas decorrentes

lideranças foram solicitadas a refletir sobre quais seriam as particularidades da situação quilombola do Rio de Janeiro, tanto em relação aos quilombolas de outros estados do País quanto às populações pobres rurais vizinhas. Neste caso, houve uma tendência a identificar dinâmicas que podemos compreender tanto como resultantes quanto indutoras de processos de urbanização. Houve um acordo sobre a dinâmica dos conflitos fundiários estar associada à especulação imobiliária, à criação de áreas reservadas: unidades de conservação, áreas de interesse militar e áreas de exploração de petróleo.

Um dos efeitos desta particularidade está em que os interesses contrários à regularização dos seus territórios sejam promovidos por movimentos bruscos de atores sem rosto, como o interesse público ou o anonimato de um mercado fluido e em expansão permanente. Outro efeito fundamental é que os quilombos do estado, mesmo que a maioria deles não seja caracterizada como urbana, vivem o impacto de vetores de urbanização agressivos.

Primeiro, os impactos dos empreendimentos de gás e petróleo, que, neste caso, atingem tais comunidades menos pelo viés fundiário do que pela produção de expectativas exageradas, e até mesmo fantasiosas – fundamentais, porém, nos discursos públicos de legitimação e de atenuação do impacto destes empreendimentos –, de criação de empregos e de inserção dos jovens destas comunidades em um novo campo profissional. Este é o caso, em especial, das comunidades da Região dos Lagos, onde pudemos assistir à tensão e à frustração da direção e dos professores de uma escola agrícola que, por atender jovens e crianças de várias comunidades quilombolas, vinha se esforçando por construir um projeto pedagógico quilombola, mas, sob a resistência dos próprios estudantes, que, mais interessados em se capacitarem tecnicamente para a miragem do mercado de trabalho da indústria do gás e do petróleo, já não viam utilidade no esforço de produção de uma memória das suas comunidades, na formação agrícola, ou de fortalecimento de vínculos com o seu território.⁴

daí, como a falta de alternativas à geração de renda.

- 4 Observações de campo realizadas no âmbito do projeto “Panorama quilombola no estado do Rio de Janeiro: terra, educação e cultura” (Faperj, 2009-2011), por meio do qual acompanhamos o drama de formação da Escola Agrícola Municipal Nilo Batista, situada em Cabo Frio, que atende jovens da área rural deste município, mas também de São Pedro da Aldeia e de Búzios.

De outro lado, a criação de unidades de conservação e áreas de interesse militar não exclui; pelo contrário, combina-se com a expansão das áreas de interesse turístico, que tanto inviabilizam a continuidade das roças, do extrativismo e da pesca, quanto concorrem pelos recursos naturais das comunidades e até mesmo por seus “braços”. A presença de áreas reservadas atuando por meio das proibições de todo tipo e a presença do turismo, atuando por meio da criação de um mercado de trabalho novo e de baixa qualificação, vão substituindo a produção agrícola como principal alternativa de renda, primeiro para os seus jovens e suas mulheres e, depois, diante do declínio da produção local, vão empurrando toda a comunidade para um novo padrão de uso do território e de organização socioeconômica. Nestes casos, o avanço da urbanização não se sente por meio da instalação de aparelhos públicos (saneamento, educação, transporte e cultura), mas por meio tanto de um mercado de pequenas parcelas sobrevalorizadas, que trocam de mãos com velocidade, quanto pela mudança da própria configuração social local: a chegada do estrangeiro, o encarecimento dos gêneros básicos, a introdução de um novo padrão de consumo, a ampliação das hierarquias locais e, enfim, como foi fortemente registrado pelas lideranças quilombolas do litoral sul fluminense durante a nossa pesquisa, o surgimento de um tipo de violência normalmente pensada como urbana, ligada ao tráfico de drogas.

Uma particularidade das comunidades quilombolas do Rio de Janeiro seria, portanto, segundo a percepção de suas próprias lideranças políticas estaduais, a sua vulnerabilidade com relação a diferentes vetores de urbanização, cujos impactos antecedem qualquer política de urbanização propriamente dita, e cuja dinâmica difere muito daquela que caracteriza os casos de Sacopã e de Pedra do Sal.

Vale fazer ainda dois apontamentos sobre como o jogo entre o rural e o urbano opera nessas situações. De um lado, nessas comunidades “rurais” atingidas por tais vetores de urbanização, a força do agenciamento discursivo do quilombo – o “quilombismo” – parece ameaçado pela concorrência de uma expectativa de integração econômica e cultural que acompanha a chegada de um mercado de bens, serviços, sociabilidade e estética propriamente urbanos. De outro lado, quando esta ameaça encontra resposta, por meio da organização política desses grupos (o que se observa em especial nas comunidades ao sul do estado), seus jovens se engajam em projetos de “resgate”, junto com os seus velhos, de uma “tradição cultural” de origem rural que responde ao diálogo com uma sensibilidade patrimonialista, escolar ou espetacular, sob a forma das “apresentações”. Para serem eficazes, tais projetos precisam transformar aquilo que pretendem resgatar, por

meio da depuração de aspectos excessivamente arcaicos ou mágico-religiosos, de forma a se adaptar aos novos contextos de performance, eminentemente urbanos.

Campo e cidade como um eixo de variações

A dicotomia rural-urbano tende a nos oferecer contextos estáticos, quando seria necessário buscar descrever processos ou estruturas. Assim, lançando mão da *dupla dimensão* identificada no primeiro tópico, e dos *vetores de urbanização* evocados no segundo, é possível propor, no lugar da ideia de um tipo fixo, o “quilombo urbano”, a imaginação de um eixo de variações. Sem pretender esgotar a ideia, nem mesmo preenchê-la com todos os exemplos empíricos disponíveis – o que abriria esta nossa sugestão teórico-metodológica para novos problemas, que ela ainda deve vir a enfrentar –, apresentaremos a seguir quatro variações que nos parecem ganhar alguma estabilidade como modelos descritivos de uma realidade em fluxo.

* * *

Em uma primeira variação, a urbanidade é resultado da expansão física das cidades, seja pela projeção de sua teia de ruas, quarteirões e bairros sobre espaços já ocupados por comunidades que se recusam à dissolução, ou, por outro lado, mas com resultados semelhantes, pela ocupação de suas bordas por agrupamentos sociais que se perpetuam como núcleos de pequena escala, evitando (ou sendo evitados pela) a homogeneização. Neste caso, a malha urbana passa a conviver com nódulos sociais que mantêm uma fronteira física, além de étnica, evidente, produzindo descontinuidade na paisagem social: os resquícios de minúsculas capoeiras, quintais, criatórios, e casas de pau-a-pique que, antes de serem ressignificados como quilombos, terão sido vistos como uma modalidade particular de favela.

Este parece ser o caso da comunidade do Sacopã,⁵ que tem origem no périplo

5 Apesar de estar no local desde pelo menos a década de 1920, de ter iniciado a sua luta pelas terras que ocupa ainda ao longo dos anos de 1980 por meio de uma ação de usucapião, de ter tido a sua condição de quilombola reconhecida pelo Estado em 2004, e de seu processo de regularização fundiária ter sido iniciado pelo Incra em 2008, a família Pinto ou Sacopã ainda não conseguiu a demarcação e a titulação

do descendente de escravos Manoel Pinto. Em meados dos anos 1920, o patriarca da família Pinto abandonou Minas Gerais em busca de melhores condições de vida e, depois de ter trabalhado temporariamente em vários locais e constituído família (Eva e cinco filhos), chegou à cidade do Rio, onde foi se estabelecer junto ao seu pai, que já estava instalado, entre outros ex-escravos e descendentes de escravos, nos morros da região insalubre da atual Lagoa Rodrigo de Freitas. Ali instalou a família, abriu roça e trabalhou como funcionário de confiança de uma importante família de empresários. Entre as décadas de 1960 e 1970, porém, com a abertura do Túnel Rebouças e o loteamento da região, houve uma forte valorização das suas terras e o início de um processo de “limpeza social”. A favela vizinha, da Catacumba, foi removida em 1970, levando ao deslocamento forçado de aproximadamente 15 mil moradores, para dar lugar à criação do Parque da Catacumba (30 ha) e à instalação de dezenas de condomínios de classe média e alta. Alertados pelas remoções no morro vizinho, a família Pinto entraria com um processo de usucapião da sua área em 1975, e o imbróglio jurídico criado⁶ permitiria não só que eles perseverassem no local, como convertessem seu território em um espaço de encontros culturais, que reuniam (e ainda reúnem) personalidades famosas da música negra carioca em uma roda de samba acompanhada de famosa feijoada. Por isso, a criação do Parque Municipal José Guilherme Merquior, em 2000, com o mesmo objetivo de desocupar o morro do Sacopã, não repetiria o sucesso do empreendimento da Catacumba. A resistência do grupo, associada à presença de uma intelectualidade artística negra, não demoraria a projetar sobre a família Pinto, antes mesmo de 1988, a ideia de quilombo, dando origem ao quilombo do Sacopã.

das terras, e ainda é alvo de um processo de remoção, movido por moradores dos prédios de classe alta e média alta vizinhos.

- 6 Este processo, referente a 23 mil metros quadrados, onde estão localizados 22 condomínios, durou cerca de 40 anos, chegando até a terceira instância no STJ, mas não logrou êxito. A ação foi abandonada em 2005 para darem início ao processo de reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo, com uma área de 18.000 m². O território reivindicado, cercado de árvores centenárias, constitui uma “reserva verde” em contraste com o seu entorno, caracterizado pela presença de condomínios, com suas quadras de esportes (algumas abandonadas) e prédios altos (vários acima do limite legal).

* * *

Em uma segunda variação, o urbano seria produzido não exatamente pelo alcance da malha física das cidades em expansão, mas por vetores de urbanização: antecipações do urbano, ou extensões da rede social, estética, econômica, de sociabilidade urbana. Isso pode acontecer até mesmo em função de uma determinada expansão do urbano em busca dos espaços valorizados como rurais, tradicionais ou mais naturais. Este é o caso dos espaços dedicados ao turismo, nos quais há um forte paradoxo interno à tentativa de manter cenários bucólicos e rústicos ao preço de introduzir neles relações absolutamente modernas (por vezes violentamente modernas) de trabalho, de estilo de vida, de valores sociais, de hábitos cotidianos, de produção cultural.

Esta variação pode ser exemplificada por várias comunidades situadas no litoral sul e na Região dos Lagos do estado do Rio de Janeiro: Campinho e Cabral, no município de Paraty, e Bracuí, no município de Angra dos Reis, ilustram o impacto da construção da BR-101 (Rio-Santos), que cortou seus territórios e abriu um duplo processo de expropriação. De um lado, a alta valorização das terras próximas à praia, que atraiu um sem-número de grileiros, as acucou no alto dos morros; de outro lado, a criação de unidades de conservação, a título de proteger a região de tal avanço, reforçou a expropriação das condições de reprodução de seus modos de vida por meio da proibição de uma série de práticas produtivas, como as roças, a caça, a pesca etc. As comunidades da Região dos Lagos, por sua vez, como a Rasa, em Búzios, Caveira e Botafogo, em Cabo Frio, e Preto Forro, em São Pedro da Aldeia, apesar de também submetidas ao impacto de um turismo de massa, recentemente foram submetidas a outro tipo de vetor de urbanização, induzido pela instalação local da indústria do gás e do petróleo, como já foi comentado.

* * *

Em uma terceira variação, o urbano se manifestaria na pluralidade do coletivo em questão e, ligado a isso, a sua impossibilidade de autopetuação. Neste caso, aquilo que chamamos de quilombo urbano seriam agrupamentos cuja estrutura social e fronteiras étnicas derivam de um conjunto de práticas sociais, culturais, religiosas, mais que da manutenção de um grupo ou de um território. Nestes

casos, a estrutura social não se reproduziria principalmente por uma sucessão de gerações com vínculos de descendência ou de aliança, mas pela renovação constante e extensiva dos seus quadros, pela incorporação de indivíduos de fora. Estes espaços, que nascem na própria cidade e não são alcançados por ela, assumem funções rituais e lúdicas alternativas ao tipo de individualismo e fragmentação caracterizados por Simmel (2005) como tipicamente modernos: relações anônimas, impessoais, abstratas e submetidas a mediadores abstratos como o relógio e o dinheiro. Tais territórios sociais, fincados em contexto propriamente urbano, mas resistentes ao plenamente moderno – próximos do “quilombismo” como projeto –, não seriam resquícios ou remanescentes de uma ruralidade ou de supostos grupos tradicionais, mas seriam eles mesmos os produtores de ruralidades (quintais, terreiros, jardins) e de laços inspirados por modelos tradicionais.

Um exemplo excepcional desta variação é a comunidade quilombola Portão do Gelo, situada no município de Olinda (PE). Sua história tem início quando, na década de 1910, é deflagrada no estado de Alagoas uma onda de perseguições da polícia às casas de culto afro: terreiros foram invadidos, fiéis, agredidos, objetos sagrados, destruídos. A perseguição alagoana fez com que a maioria dos babilorixás e ialorixás se refugiassem em estados vizinhos, sobretudo na Bahia e em Pernambuco. Foi neste contexto que o culto Xambá chegou, por volta de 1923, ao bairro de Água Fria, que a rápida extensão da malha urbana do Recife em pouco tempo incluiria. De fato, no início do século XX, os terreiros pernambucanos, em contraste a situação dos terreiros baianos, estavam localizados em bairros centrais. Depois de um breve período de aliança com a polícia, em que conquistaram licenças para o funcionamento, no ano de 1937 a intervenção federal deu início a um período de novas perseguições: o projeto ideológico do Estado Novo, que buscava romper com o passado, implicava a eliminação de toda expressão de “primitivismo”, que tinha nas religiões de origem africana e na sua arquitetura singular (mocambos do Centro da cidade) sua maior expressão. Em 1938, o terreiro de Xambá foi invadido, seus filhos de santo foram humilhados, e seu peji foi destruído, o que levou à depressão e morte da sua ialorixá em 1939. O culto seria mantido “às escondidas” até que, em 1950, a comunidade de culto Xambá conseguisse comprar um terreno (local onde antes existia uma fábrica de gelo) para a instalação definitiva do seu terreiro na cidade de Olinda, às margens do rio Beberibe. Quase cinquenta anos depois, e em resposta aos diagnósticos de pesquisadores que afirmavam que o culto Xambá estaria extinto ou fadado à

extinção, a comunidade de culto deu início a uma série de estratégias para sair do anonimato, reivindicando ser a única “sobrevivente” desta tradição: um processo de dessincretização que buscou resgatar as origens africanas do culto, a instalação no terreiro de um ponto de cultura, a criação do primeiro museu afro de Pernambuco e, finalmente, o seu reconhecimento como “quilombo urbano”. Neste caso, o reconhecimento como quilombola é tanto uma ressignificação da resistência de uma comunidade de culto ao embranquecimento imposto à cidade quanto uma estratégia de acesso a políticas públicas e de diálogo com os atores “laicos” da sociedade e do Estado (Guerra, 2011).

* * *

Finalmente, a última variação que podemos modelar é aquela na qual o urbano seria plenamente dominante: neste caso, estaríamos diante de agrupamentos que, não constituindo grupos sociais com estrutura e fronteira nítidas, nem contando com mecanismos de autorreprodução física ou social definidos, ainda assim se enunciam como “comunidades quilombolas” na condição de produto exclusivo de um agenciamento discursivo. Neste caso, o quilombo ocuparia seu lugar pleno de metáfora ou de recurso jurídico para a efetivação de um projeto coletivo de caráter exclusivamente político-ideológico, capaz de unificar em termos étnico-raciais os diversificados modos de resistência aos imperativos de uma urbanidade burguesa e capitalista, sujeita a sucessivos eventos de limpeza social ou de gentrificação (Smith, 2007). Neste caso, o “quilombismo” é produto e produtor de práticas inteiramente urbanas, fundado exclusivamente em um agenciamento discursivo das brechas abertas pela categoria jurídica em meio aos modos de regulação dos conflitos urbanos. Isso faz com que, nestes espaços, as práticas culturais tenham relativa autonomia com relação às estruturas sociais e possam mesmo existir sem estas.

A Pedra do Sal parece o exemplo por excelência desta variação. No laudo que embasou o seu “Relatório técnico de identificação e delimitação” (Incrá, 2007) como território de comunidade remanescente de quilombos, o argumento central é o “dever de memória”, que tem por fundamento material um “monumento negro”, isto é, a própria Pedra do Sal, e não exatamente uma “comunidade” que a habitasse. Este argumento remetia à proposta de tombamento da Pedra do Sal

como Patrimônio Material elaborada por Joel Rufino em 1987, e que a caracterizava como um monumento histórico da “cidade negra”, por testemunhar a velha ocupação do Centro do Rio pelos “pretos e suas tias baianas”, e como monumento religioso, por ser remanescente de um espaço ritual em que se faziam despachos e oferendas. A proposta de tombamento (de 1987) vinha em defesa daquele “lugar de memória” contra os diversos projetos de “transformação” e “revitalização” da região daquela década, que pretendiam descaracterizar aquele espaço e seus usos. O tombamento dos patrimônios negros da região mostrou-se, porém, incapaz de impedir o avanço das remoções e o modo indiferente aos direitos à habitação e à cultura da população local. Quando os projetos de “revitalização” foram retomados, vinte anos depois, o sentimento de desrespeito compartilhado pela população local serviu de base a um largo movimento por moradia que se materializou em três ocupações de sem-teto, todas batizadas com nomes relativos ao movimento abolicionista: a Ocupação Chiquinha Gonzaga (julho de 2004), com 40 famílias em um prédio da União vazio havia mais de 20 anos; a Ocupação Zumbi dos Palmares (abril de 2005), com 120 famílias em um prédio do INSS vazio havia mais de 30 anos; a Ocupação Quilombo das Guerreiras (outubro de 2006), com cerca de 100 famílias em um prédio da Companhia Docas, vazio havia mais de 15 anos (Guimarães, 2008). Foi neste contexto que também surgiu a reivindicação da Pedra do Sal como território quilombola, por parte de um pequeno grupo de pessoas sem outros vínculos entre si além do fato de estarem submetidos à mesma ação violenta do avanço do mercado imobiliário.

Considerações finais

Neste brevíssimo texto, apresentamos o esboço de uma proposta de revisão da categoria “quilombo urbano” a partir de duas hipóteses de trabalho. Na primeira, sugerimos que os papéis que o rural e o urbano desempenharam na história de formação do conceito e das comunidades quilombolas são indicativos de duas dimensões constitutivas do fenômeno: de um lado, a materialidade de uma experiência histórica coletiva sob a forma de um território e, de outro, o processo de ressemantização desta experiência, por meio da metáfora-programa do quilombismo. Na segunda hipótese, sugerimos que o urbano não seja tomado apenas como uma adjetivação (que apontaria para um tipo específico

e substantivo de formação social), mas como um vetor que desenha um eixo variações nos modos de combinar aquelas dimensões (histórico-territorial e programático-ressemantizadora). Em seguida, buscamos dar materialidade àquelas variações por meio da descrição de quatro configurações relativamente estáveis, para as quais foi possível encontrar exemplos empíricos que apresentamos de forma muito resumida. Não tenho dúvidas de que explorar com detalhe o universo de situações concretas que podem ser dispostas sobre aquele eixo de variações complicaria bastante os quatro modelos propostos. Ainda assim, penso que essas duas hipóteses e os quatro modelos retirados delas podem nos oferecer um ponto de partida útil para rever o modo excessivamente genérico e pouco analítico pelo qual temos nos referido aos quilombos e à sua relação com o fenômeno urbano.

Referências

- ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. “Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26. 2011, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Anpuh, 2011.
- ANDRADE, L.; TRECCANI, G. Terras de quilombo. In: LARANJEIRA, Raymundo (org.). *Direito agrário brasileiro*. São Paulo: LTr, 1999. p. 593-656.
- ARRUTI, J. M. 2011. Políticas de Promoção das Comunidades Quilombolas no Estado do Rio de Janeiro – Estudo Técnico elaborado por solicitação da Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos. Rio de Janeiro, 2011, 36f.
- ARRUTI, J. M. *Políticas de Promoção das Comunidades Quilombolas no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: SEASDH – Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos, 2011, 36f.
- _____. Quilombos. In: PINHO, Osmundo A.; SANSONE, Lívio (org.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA/EDUFBA, 2008.
- BARTH, F. Introducción. In: _____ (org.). *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización de las diferencias culturales*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976 [1969].
- BRASIL. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). *Processo administrativo n. 54180.000712/2005-18, de regularização fundiária do Quilombo da Sacopã. Incra-RJ (SR-7)*, 2007.

- FERRAZ, E. O tombamento de um marco da africanidade carioca: a Pedra do Sal. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Iphan, Rio de Janeiro, n. 25, 1997.
- GOMES, F.; CUNHA, O. M. G. da. Introdução – Que cidadão? Retóricas da igualdade, cotidiano da diferença. In: _____; _____ (org.). *Quase-cidadão*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.
- GUERRA, L. H. Memória e etnicidade no quilombo Ilê Axé Oyá Meguê. *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, v. 47, n. 3, p. 284-291, 2011.
- GUIMARÃES, Roberta S. Discursos de visibilidade e novos usos do território: o caso da Pedra do Sal (RJ). In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 32, GT 01 – A cidade nas ciências sociais: teoria, pesquisa e contexto. 2008, Caxambu. *Anais...* Caxambu (MG): Anpocs, 2008.
- MAIA, P. M. C. Ladeira Sacopã, 250: um parque, um quilombo, um conflito socioambiental na Lagoa. *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais*, Vitória, n. 10, p. 251-274, jul./dez. 2011.
- MAROUN, K.; ARRUTI, J. M. A ressignificação do jongo e sua relação com a educação em duas comunidades quilombolas do Rio de Janeiro: Bracuhy e Campinho da Independência. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPED, 33, GT 21 (Educação e Relações étnico-Raciais), 2010, Caxambu. *Comunicação oral*. Caxambu (MG), 2010.
- MATTOS, H.; ABREU, M. “Remanescentes das comunidades dos quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. *Iberoamericana: América Latina – Espanha – Portugal* (revista do Ibero-Amerikanisches Institut (Berlim)), v. 11, n. 42, p. 147-160, 2001. Dossiê Novas etnicidades no Brasil: Quilombolas e índios emergentes. Coordenado por Matthias Röhrig Assunção.
- MATTOS, H; RIOS, A. L. Introdução. In: _____; _____. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- NASCIMENTO, Abdias. *Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 577-591, 2005[1903]. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132005000200010>>.
- SMITH, N. Gentrificação, a fronteira e a reestruturação do espaço urbano. *GEOUSP – Espaço e Tempo*, São Paulo, n. 21, p. 15-31, 2007.

PARTE V

DIREITOS DOS QUILOMBOS ANÁLISES AVALIATIVAS

17. UMA NOVA FORMA DE FAZER HISTÓRIA: OS DIREITOS ÀS TERRAS DE QUILOMBO DIANTE DO PROJETO MODERNIZADOR DE CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO

Eliane Cantarino O'Dwyer

O objetivo deste artigo é fazer uma reflexão a partir dos processos de construção moderna do Brasil como Estado-Nação, isto é, os processos do chamado *nation building*, nos quais os “empreendimentos capitalistas e o estado moderno constituem os mais importantes poderes que organizam o espaço hoje” (Asad, 1993:8). O projeto de construção do Estado-Nação brasileiro é “modernizador”, e “não se refere apenas a governantes que tentam implementá-lo, mas também àqueles que lutam contra ele” (*ibid.*) em espaços políticos legais estabelecidos.

Assim, o poder hegemônico não elimina ambiguidades, nem homogeneiza, mas diferencia e classifica práticas, definindo com o projeto modernizador certas formas de “fazer história”, principalmente após a Constituinte de 1988, que, segundo alguns autores, institui uma nova ordem jurídica diversa das anteriores, e com ela inaugura-se um novo Estado no Brasil.

Os direitos culturais protegidos pelo Estado brasileiro, no caso dos “indígenas” e “afro-brasileiros”, e de outros “grupos”, com a “valorização da diversidade étnica e regional” (Brasil, 1988, artigos 215 e 216), têm sido interpretados em conexão com os direitos sobre as terras indígenas e o reconhecimento da propriedade das terras ocupadas pelos “remanescentes das comunidades de quilombos”, neste último caso, por meio das disposições constitucionais transitórias, artigo 68 do ADCT, que disciplinam “situações concretas”, consideradas “análogas”, porém “distintas”, as quais passam a fazer parte integrante da Constituição. Assim, a noção de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios como sendo as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, tem sido utilizada igualmente no reconhecimento de direitos

constitucionais de ocupação territorial dos “remanescentes de quilombos” e de outros grupos caracterizados pela legislação infraconstitucional como “povos” e “comunidades tradicionais” (Brasil, 2007).

Na situação do reconhecimento das terras aos “remanescentes das comunidades de quilombos”, a utilização pela nova Carta Contitucional do termo quilombo, até então sem significação fora da ordem escravocrata, quando designava “negros fugidos do cativeiro”, coloca, na aplicação dessa norma, tanto aos legisladores quanto aos operadores do direito, a questão de buscar a referência social do termo na atualidade.

Deste modo, a existência legal de um grupo depende das ações e dos significados que são produzidos no campo de reconhecimento dos direitos diferenciados de cidadania, os quais só podem ser interpretados “quando se encontram situados em uma organização social e em uma práxis de comunicação. Ao orientar suas ações e produzir significados nestes contextos, indivíduos e grupos são movidos por visões de mundo, representações e relações sociais que configuram e filtram suas experiências” (Barth, 2002).

“Quilombo” ou “remanescente de quilombo”, termos usados para conferir direitos territoriais, permitem, mediante “várias aproximações, desenhar uma cartografia inédita na atualidade, reinventando novas figuras do social” (Revel, 1989, p. 7). Assim, a construção de uma identidade originária dos quilombos torna-se uma referência atualizada em diferentes situações etnográficas nas quais os grupos se mobilizam e orientam suas ações pela aplicação do artigo 68 do ADCT.

No Brasil existem 3.524 comunidades remanescentes de quilombos, segundo mapeamentos realizados pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Essas comunidades ocupam cerca de 30 milhões de hectares, com uma população estimada em dois milhões de pessoas, sendo que, em 20 anos apenas 154 dessas áreas foram tituladas.

Quadro 1: Quadro situacional

Indicador	Total de comunidades
Mapeamento – FCP	3.524
Certificação – FCP	2.007
Processos – Incra	1.281
Terras tituladas	154

Fonte: Incra, 2014.

Conforme o quadro atual da política de regularização de territórios quilombolas no Incra, 166 processos se encontram na fase de produção do relatório técnico de identificação e delimitação (RTID); 81 Portarias após aprovação dos RTIDs estão publicadas; existem editados 63 decretos de desapropriação por interesse social; e até abril de 2014, havia 154 títulos emitidos regularizando cerca de um milhão de hectares que abrangem 127 territórios, 217 comunidades e 13.145 famílias quilombolas.

Tabela 1: Número de comunidades certificadas como quilombos por região

Total certidões FCP/MinC	2.007
Amazônia Legal e Centro-Oeste	717 (35,72%)
Amazonas	6
Amapá	33
Goiás	26
Maranhão	369
Mato Grosso do Sul	22
Mato Grosso	66
Pará	161
Rondônia	7
Tocantins	27
Região de ocupação tradicional (Nordeste, Sudeste e Sul)	1.290 (64,25%)
Alagoas	64
Bahia	494
Ceará	42
Espírito Santo	30
Minas Gerais	185
Paraíba	33
Pernambuco	112
Piauí	65
Paraná	35
Rio de Janeiro	29
Rio Grande do Norte	22
Rio Grande do Sul	94
Santa Catarina	12
Sergipe	27
São Paulo	46
Títulos e área por região	
Títulos expedidos quilombos	154
Área total (hectares)	1.007.827,8730 há

Fonte: Incra, 2014.

Assim, o número de comunidades certificadas na Amazônia Legal e no Centro-Oeste, áreas atuais e antigas de fronteira agrícola em expansão, é de 35,72%, correspondendo aproximadamente a um terço do total de comunidades certificadas como quilombos. Nas regiões de ocupação tradicional, como Nordeste, Sudeste e Sul, este percentual é de 64,25%. Quanto à relação entre a área total em hectares dos títulos expedidos, essa relação se inverte, com aproximadamente 63% na Amazônia legal e no Centro-Oeste, e os demais 37% na região de ocupação tradicional.

Os territórios de quilombo situados, sobretudo, nas áreas de fronteira amazônica e no Centro-Oeste têm sido impactados pelo agronegócio e pela sobreposição de projetos e/ou programas considerados de interesse ou necessidade pública de importância nacional, cuja aplicação vem de algum modo limitar ou excluir a ocupação das comunidades de quilombos.

No entanto, a titulação dos quilombos tem sido igualmente considerada como uma forma de conter desmatamentos em casos de disputa em torno da posse da terra e do envolvimento de grandes empreendimentos agropecuários, madeireiros ou a pura e simples grilagem com fins de especulação imobiliária. No contexto ecológico do baixo Amazonas, por exemplo, na região do Aiaíá, no rio Ituqui, em Santarém (PA), pode-se observar que os campos de atividades conectadas entre a pesca, agricultura e pequeno criatório de gado, congregam grupos domésticos pertencentes a comunidades locais dentro de uma unidade ecológica de grande escala definida por um sistema integrado de lagos, na região que abrange as comunidades de várzea e planalto.

Assim, o reconhecimento das terras de quilombos é coerente com a política de preservação ambiental, pois a continuidade dessas comunidades tradicionais constitui garantia contra a extinção de espécies, tanto vegetais quanto animais, pela reprodução do uso e destinação sustentável dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. De acordo com os direitos culturais constitucionalmente protegidos, as chamadas “necessidades territoriais” de povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais compreendem os espaços necessários à preservação e à reprodução de práticas culturais, modos de vida e territorialidades específicas.

A política de reconhecimento das terras de quilombo tem sido criticada por sua extrema morosidade, tendo em vista que, de 1995 a 2014, apenas 154 títulos foram expedidos. Se usarmos como base o total de 2.007 comunidades certificadas como remanescentes de quilombo, seriam necessários, nesse ritmo, cerca de

250 anos para a obtenção dos seus títulos de propriedade. Mesmo se for levado em conta o período de promulgação do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que trata da aplicação do artigo 68 do ADCT da CF/1988, foram 108 títulos expedidos, o que corresponde a aproximadamente 10 títulos anuais. Dentre as explicações veiculadas sobre a morosidade no andamento atual dos mais de mil processos abertos no Incra, é mencionada uma série de impedimentos que, em nome de interesses do Estado, têm sido levantados para a publicação dos RTIDs, principalmente em relação a possíveis “áreas que deem problema” para o governo.

Sobre as tais “áreas que deem problemas”, coincidentemente estão relacionadas, por um lado, aos interesses do agronegócio e pela necessidade de composição com linhas políticas que representam os interesses da bancada ruralista no Congresso Nacional, e, por outro, ao projeto modernizador do Estado-Nação no Brasil, mediante a construção de barragens – como Belo Monte, no estado do Pará, e Tijuco Alto, no Vale da Ribeira, em São Paulo, que atingem comunidades remanescentes de quilombos, assim como empreendimentos minerários no Alto Trombetas, em sobreposição aos territórios secularmente ocupados pelos quilombolas do município de Oriximiná (PA) – que têm produzido impactos socioambientais que afetam grupos e populações em suas formas de viver.

Segundo Asad (1993:10), o sofrimento infringido ao outro só tem sido considerado condenável quando gratuito, mas é considerado justificável quando está relacionado a um objetivo – desenvolvimentista, neste caso – que se crê fonte de salvação da economia, da política e do Estado-Nação.

Em contraposição aos dois mais importantes poderes que organizam o espaço hoje, o estado brasileiro e os empreendimentos capitalistas, inclusive o agronegócio, as comunidades de quilombo, segundo disposições constitucionais, constroem o projeto político de titulação coletiva dos seus territórios como meio de luta pela autonomia dos modos próprios de fazer, criar e viver.

Deste modo, dois projetos políticos concorrenciais no âmbito do Estado-Nação no Brasil presidem o processo de territorialização de grupos e/ou comunidades tradicionais “remanescentes de quilombos”. Da perspectiva desenvolvimentista modernizadora, o objetivo da política de regularização fundiária dos quilombos é reconhecer territorialmente áreas de ocupação tradicional que, no atual contexto, têm sido submetidas à necessidade de definição do alcance constitucional da expressão “estejam ocupando suas terras”. O Incra, assim, dá uma resposta positiva e atende a questão capitaneada pelo Grupo de Segurança Institucional da

Presidência da República (GSI), ao se manifestar sobre os estudos técnicos e antropológicos por ele apresentados, quanto à necessidade de definição do alcance constitucional da expressão “estejam ocupando suas terras”. No recurso a “novas rotinas administrativas, excepcionais, extranorma e que acabam por protelar a efetivação da política pública e da concretização do direito desses grupos ao seu território” (CNASI, 2013:3), as áreas ocupadas pelas comunidades têm sido restringidas às partes agricultáveis e de moradia, sem considerar outros modos de apropriação e de uso comum do espaço territorial mediante atividades de caça, pesca e outras formas de extrativismo com a definição externa, e não de dentro, do que são “terras efetivamente ocupadas”.

Tais restrições territoriais são impostas na contramão do pleno exercício dos direitos culturais, como preconizam os artigos 215 e 216 da Constituição Federal, segundo a qual as chamadas “necessidades territoriais” compreendem os espaços necessários à preservação e reprodução de práticas culturais, modos de vida e territorialidades específicas.

O território ocupado é um espaço sobretudo etnográfico, e deve ser definido em conexão com a identidade étnica “remanescente de quilombo”, referida a uma origem comum presumida de grupos que orientam suas ações pela aplicação do preceito constitucional (artigo 68 do ADCT), assim como pelos diferentes contextos e pelas práticas sociais que lhe conferem significado.¹ Assim, na perspectiva antropológica, “o fenômeno da territorialidade [pode estar] em conexão com o da identidade étnica” (Cardoso de Oliveira, 2006:24), como nos casos dos povos indígenas e das chamadas populações tradicionais, entre elas os quilombolas, inseridas na temática da etnicidade. No campo da aplicação dos direitos jurídico-constitucionais, a etnicidade tem sido conceituada como um tipo de processo social no qual os grupos orientam as ações pelo reconhecimento territorial das áreas que ocupam, com base em signos étnicos carregados de metáforas, inclusive biológicas, referidos a uma afirmação positiva dos estereótipos de uma identidade

1 Segundo Amselle (1999:18), retomando as reflexões de Barth, uma atribuição categorial é uma atribuição étnica se classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica e mais geral, que se presume determinada por sua origem e formação. Na medida em que os atores utilizam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e aos outros com fins de interação, eles formam grupos étnicos no sentido organizacional do termo.

étnica e racial, para reivindicar os direitos de uma cidadania diferenciada ao Estado brasileiro. Tais considerações expressam um ponto de vista disciplinar sobre a questão da identidade étnica e/ou social – “considerada(s) em sua acepção de identidade(s) contrastiva” (*Ibid.*:22) e relacionada a um espaço territorial. A própria delimitação espacial de uma comunidade, associada a uma área ecológica, existe como materialização de limites dados a partir de relações sociais.

Por conseguinte, os usos do termo remanescente de quilombo como categoria de autoatribuição identitária demarcam fronteiras étnicas que devem ser consideradas não apenas em seus limites geográficos, mas também como sistemas sociais de classificação. Mesmo que produzido contemporaneamente no âmbito do Estado-Nação, os grupos humanos assim definidos por um etnônimo, retomado do período da história colonial até a abolição da escravidão no Brasil, dele se reapropriam como uma reivindicação legítima, e passam a utilizá-lo como signo de reconhecimento.

Sobre a instância política do reconhecimento, Roberto Cardoso de Oliveira (*idem*) levanta as seguintes questões: o que dizer sobre (a questão do) reconhecimento das identidades sociais? O que significa para uma pessoa ou para um grupo ter sua identidade reconhecida? E podemos, ainda, perguntar, seguindo essas reflexões, sobre quais os efeitos deste tipo de reconhecimento como grupos “remanescentes de quilombo” na concepção e implementação de projetos distintos de construção da Nação por atores sociais e institucionais desigualmente posicionados no campo político.

Quilombos e gênero na construção da Nação

Os grupos autoidentificados como remanescentes de quilombos nas relações que estabelecem com o Estado brasileiro criam modos diversos de pertencimento à Nação, como comunidade imaginada, que reconfiguram identidades étnico-raciais² e de gênero pré-estabelecidas pelo ideário político nacionalista e seus estereótipos na construção da Nação.

2 “Em sociedades em que ideias de raça são importantes, elas devem então ser estudadas como um caso especial de etnicidade” (Eriksen, 1993:5).

Assim, nas condições de trabalho de campo para elaboração dos relatórios antropológicos de identificação territorial das comunidades remanescentes de quilombo, os pesquisadores têm se deparado com situações sociais nas quais a identidade quilombola associada à autoidentificação étnica e racial de negro é utilizada como uma afirmação positiva no reconhecimento de si mesmo como ser social. Além do reconhecimento jurídico, há o reconhecimento como “ente moral” e, neste caso, ainda segundo Cardoso de Oliveira, a manifestação mais geral desse reconhecimento seria expressa como respeito. Neste sentido, trata-se de uma luta dessas populações não apenas por ganhos materiais, mas também pela cidadania, traduzida como busca de respeitabilidade a si mesmo, aos seus valores e formas de ver o mundo.

Sobre a formação, consciente ou não, dessas identidades coletivas na atualidade, como a dos remanescentes de quilombo ou quilombolas, que reivindicam a titulação coletiva das suas terras, podemos dizer, segundo Eriksen (2001:50), que “nada surge do nada”. Portanto, de nada adianta situar essas identidades políticas em um constructo universalista, pois elas mudam historicamente e variam geograficamente; nem adianta situá-las na soberania do Estado pela imposição de categorias étnicas para fins de governabilidade, mas na vida social, na qual indivíduos e grupos atribuem significados ao mundo.

Deste modo, pretendo explorar essas novas formas de fazer história, relacionadas ao projeto modernizador do Estado-Nação, a partir de situações sociais de quilombos nas quais o imaginário de gênero subverte a visão prevalente patriarcal de família na formação nacional do Brasil. Na perspectiva antropológica, segundo a qual gênero é visto como uma relação social, em vez de uma característica ou propriedade inerente, pode-se estabelecer uma vinculação entre gênero e etnicidade, na medida em que “estereótipos sexuais são, em muitas sociedades, relacionados à etnicidade” (*idem*, 1993:155). Neste sentido, “algumas categorias de mulheres podem ter reputações de pudicas ou libertinas” (*Ibid.*). Do mesmo modo, identidades étnico-raciais e de gênero têm sido estereotipadas como biologicamente imutáveis e, por isso, sua subordinação social é frequentemente naturalizada (*Ibid.*).

No entanto, na construção moderna do Estado-Nação no Brasil, os grupos autoidentificados como *remanescentes de quilombo* têm construído suas identificações e pertencimentos étnicos em um eixo que, ao associar origem comum presumida ao gênero feminino, produz a possibilidade de “desenvolver significados autônomos” (Amselle, 2001:9), mesmo que, paradoxalmente, definidos na

linguagem imaginária dominante como uma forma codificada culturalmente para seu reconhecimento social e político.

Sobre a inter-relação simbólica entre etnicidade e classificação de gênero, tomamos um caso exemplar da nossa experiência etnográfica, em 2010, na realização de relatório antropológico sobre comunidades de quilombo em Santarém (PA), como parte inicial do processo de reconhecimento territorial em tramitação no Incra, e outros três relatórios antropológicos igualmente produzidos no contexto de reconhecimento das terras de quilombo, quais sejam: comunidade de Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba, na Bahia; Conceição das Crioulas, em Pernambuco; e quilombo do Tapuio, no Piauí, que se encontram publicados em livros. Assim, pretendemos estabelecer alguns denominadores comuns a partir de uma perspectiva comparada e contrastiva.

A experiência do trabalho de campo que caracteriza o fazer antropológico, tanto nas pesquisas acadêmicas quanto nas condições de elaboração de laudos e relatórios, assume uma dimensão crítica na compreensão da etnicidade, ao produzir conhecimento de primeira-mão sobre os contextos de interação nos quais a “etnicidade emerge e torna-se relevante em situações sociais [...], e mediante os modos como as pessoas lidam com as demandas e mudanças de vida” (Eriksen, 1993:1).

O território Maria Valentina

Na região de Santarém (PA), as chamadas “comunidades ribeirinhas”, que ocupam as margens dos rios e lagos da região do Baixo Amazonas, e que vivem dos recursos ambientais renováveis desse complexo fluvio-lacustre, passaram, desde os anos 1990, a se autodefinir como quilombos.

No contexto do trabalho de campo, nas reuniões de apresentação da equipe de antropólogos, como no caso das comunidades de São Raimundo, São José e Boa Vista, que formam o território Maria Valentina, os membros das comunidades presentes se disseram receosos de que os pesquisadores colocassem em questão o uso de termos como quilombo e a autodefinição de quilombola, frequentemente relacionados às pessoas de origem escrava negra, devido ao processo de miscigenação racial entre eles.

Durante o trabalho de campo, por meio da memória social, ouvimos relatos nos quais a origem comum dos membros das comunidades da região do Ituí,

que se consideram descendentes de Maria Valentina, fundamenta pelo parentesco, mais do que pelo fenótipo caracterizado pela cor da pele, a reivindicação de um território coletivo.

De acordo com os relatos, Maria Valentina manteve relação com muitos homens, e com eles teve diversos filhos, inclusive em termos de cor, sendo esse fato acionado constantemente na construção da origem comum e do pertencimento étnico. Mas a relativa diversidade “étnica” (leia-se, fenotípica) do contexto em questão foi também relacionada a fatos históricos ocorridos na região, principalmente o movimento da Cabanagem, nos anos 1930. A grande diversificação encontrada entre os integrantes do movimento, denominados cabanos, envolvia indivíduos considerados “brancos” (de origem europeia), “negros” (de origem africana) trazidos como escravos, indígenas, e outros considerados mestiços, “caboclos”, “cafuzos”, “mulatos”. Assim, a discussão sobre a construção da identidade quilombola na situação de trabalho de campo é compreendida e referenciada a esta origem histórica das comunidades e à descendência comum de Maria Valentina, uma mulher considerada “valente” e “braba” como os insurgentes cabanos.

Essa teoria nativa da miscigenação pode dialogar com o pensamento social brasileiro, como em Salles (1971), segundo o qual a miscigenação se processou intensamente na Amazônia e na capitania do Pará, onde a massa da população escrava não mais será exclusivamente negra, com exceção dos africanos natos, apresentando o “crioulo” múltiplas combinações étnicas. Os mestiços que formavam a chamada “população de cor” também eram escravos, conforme anúncio publicado na imprensa da capitania do Pará sobre a fuga de um “mulato atapuiado”.

As políticas da metrópole portuguesa forçaram os casamentos interétnicos, e o caldeamento intenso foi também o resultado da política migratória do século XIX, que “forçou” a colonização de americanos em Santarém e de italianos em Óbidos e também em Santarém (*ibid.*: 83).

A mestiçagem não significou a eliminação do preconceito, que foi considerado uma das causas “que colocou a massa ‘cabocla’ em pé de guerra durante a Cabanagem, de tal modo que alguns autores chegaram a identificar a Cabanagem como uma espécie de luta racial” contra o preconceito (*ibid.*:138).

Ainda de acordo com Vicente Salles (*idem*:212), na Cabanagem, “o negro, que até então fugia para os mocambos distantes, aderiu em massa ao movimento, pretendendo alcançar a liberdade”. Mas esta não lhe foi concedida, e, após a Cabanagem, os mocambos se multiplicaram em quase toda a Amazônia.

Nos estudos de etnogênese, os antropólogos têm mostrado os modos pelos quais narrativas históricas são usadas como instrumentos na criação contemporânea de identidades e políticas (Eriksen, 1993:72).

A história não é, assim, o produto do passado, mas uma resposta às exigências do presente. Por esta razão, tal discussão da história relaciona não o passado, mas o presente.

Segundo relatos coligidos em trabalho de campo, Maria Valentina chegou a ser escrava na infância, e o levantamento genealógico indica seu nascimento entre os anos de 1860-1865, sendo ela contemporânea da chegada dos confederados depois da Guerra Civil Americana em Santarém, Pará.

De acordo com o livro *O sul mais distante*, de Gerald Horne (2010), sobre os confederados no Brasil, depois da Guerra Civil Americana (1861-1865), deu no *New York Times* que vários fazendeiros sulistas se mudaram para o Brasil e aí se estabeleceram.

A persistência da escravidão africana na América Latina, principalmente no Brasil, mesmo depois de extinta na América do Norte, continuou a oferecer uma base para os remanescentes dos confederados do sul escravista e seus aliados.

No município de Santarém, uma das principais propriedades escravistas era o engenho Taperinha, pertencente a um português com o título de barão de Santarém, ao qual se associou o norte-americano Rhome, radicado naquela região, juntamente com outros que para ali imigraram, a partir de 1867, logo após o término da Guerra Civil Americana, em 1865.

Duas décadas depois (1885), e antes da Abolição da Escravatura em 1888, o cônsul dos Estados Unidos no Pará tinha notado a desilusão dos seus antigos compatriotas com a miscigenação no Brasil. O projeto dos confederados no Brasil foi considerado uma desgraça devido, justamente, às relações interracialistas prevalentes no trópico. Assim, muitos confederados americanos defensores da ideologia da segregação voltaram a viver nos Estados Unidos.

Hoje, os autodenominados quilombolas em Santarém, afrodescendentes que se dizem miscigenados, lutam pela autonomia e sustentabilidade camponesa em contraposição ao fazendeiro descendente dos confederados, que eram escravocratas na região do baixo Amazonas.

Nation Building? Estamos ainda nas fronteiras nacionais da antropologia, mas, nessa mudança na escala de análise, podemos considerar as comunidades étnicas no nível local como “comunidades imaginadas”, tal como Anderson (2008) propõe para definição de nação.

Variantes empíricas significativas

No caso de Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba, município de Wanderley, oeste da Bahia, “a comunidade, constituída por cerca de duas centenas de indivíduos, conforma, basicamente, uma grande família extensa aglutinada em torno de laços de consanguinidade e afinidade centralizados na liderança da matriarca Maria Pereira dos Santos, 76 anos (conhecida como Maria da Cruz), 11 filhos, 60 netos e 55 bisnetos” (Brasileiro e Sampaio, 2002:95). Os seus moradores constituem uma “parentela” comum, e o pertencimento genealógico é traçado a partir de duas mulheres habitantes mais antigas, a viúva Arcanja, prima cruzada de Maria da Cruz, e sua mãe Francisca, sendo os casamentos com os primos cruzados descritos a partir do ego feminino.

Maria da Cruz, à frente da luta pela titulação do território, e no conflito com um pretenso proprietário da região, mesmo diante de uma versão local acerca da origem do grupo, divulgada pela mídia, que poderia “ser facilmente remetida à época da chegada de levas de escravos (fugidos) oriundos do norte do estado de Minas Gerais, que teriam escapado pelo rio São Francisco, subindo, posteriormente, o rio Grande, instalando-se no sopé da serra do Boqueirão, na margem direita do rio, em uma região de difícil acesso” (*ibid.*: 102), estabelece a origem comum do grupo a partir de um “recorte étnico”. Ao identificar, como mostram os autores do capítulo, sua bisavó materna como “uma nega nagô legítima” (*ibid.*:105). Por isso, “a raça ficou toda assim – berruguento –, nós é tudo disgramado, sem cabelo, nego nagô, cativo” (*ibid.*:106). Como chamam a atenção os autores, trata-se de uma adscrição étnica que os classifica, segundo Barth (2002), de acordo com sua identidade básica e mais geral, supostamente determinada por sua origem e sua formação.

Sobre a comunidade negra rural de Conceição das Crioulas, ela está localizada no município de Salgueiro, no estado de Pernambuco. Ela fazia parte de uma listagem inicial de cinquenta comunidades encaminhada pela Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas aos órgãos governamentais para a aplicação do artigo 68 do ADCT nos anos 1990. É importante ressaltar que uma liderança desta comunidade do sertão pernambucano, Givânia Maria da Silva, integrante da antiga Comissão Nacional, hoje Conaq, atualmente exerce funções de direção executiva na Seppir, tendo sido coordenadora de regularização de terras quilombolas no Incra.

Nos depoimentos dos moradores de Conceição das Crioulas, a trajetória do grupo é marcada pelos conflitos territoriais. Quanto às fronteiras territoriais, “o pleito da comunidade refere-se à delimitação de um território de 16 mil hectares, cuja dimensão vai além da espacial, pois o território apoia-se sobre o espaço, mas, na realidade, ele é uma projeção a partir do espaço” (Souza, 2002:118). Souza considera ainda “a regularização do território de Conceição das Crioulas como forma de garantir o espaço social daquela comunidade, ou seja, uma área de uma prática social, de um comportamento social que vem garantindo a unidade e a identidade do grupo” (*ibid.*).

Sobre a “identidade quilombola” em Conceição das Crioulas, a representação social constrói um “mito de origem” sobre a chegada, no início do século XIX, de seis *crioulas* nessa região, que teriam fugido da escravidão pelas margens do São Francisco. O material etnográfico sugere, ainda, que, do ponto de vista dos seus moradores, a legitimidade do pleito encontra-se fundamentada, igualmente, na atribuição das terras de Conceição das Crioulas “ao patrimônio da santa”, Nossa Senhora da Conceição, constituído através de doação. Em se tratando das chamadas “terras de preto, terras de santo e terras de índio” (Almeida, 1983) – situações sociais não reconhecidas pela legislação agrária brasileira –, o elemento étnico se faz presente na autodefinição de cada grupo por uma origem comum presumida, como no caso da doação da “terra da santa” para os moradores de Conceição das Crioulas. As atividades de cunho religioso, como as novenas – importante acontecimento social –, os festejos de Nossa Senhora da Assunção, em agosto, e de Nossa Senhora da Conceição, em dezembro, assim como “a existência de *terreiros* ou *centros* que misturam elementos da umbanda, do catolicismo e da religiosidade indígena” (Souza, 2002:130) manifestam-se como símbolos identitários de “reafirmação étnica”, acionados nesse contexto de reconhecimento dos direitos territoriais.

A origem comum do grupo construída pela memória social

aponta o início do século XIX como o período em que seis *crioulas* chegaram à região, hoje conhecida como Conceições das Crioulas, mais precisamente, referem-se ao ano de 1808 [...]. A história das *crioulas* é contada nos mais diversos sítios, e a identidade da comunidade de Conceição das Crioulas está intimamente ligada à descendência das ‘*crioulas*’ fundadoras. (*Ibid.*:123-124).

Conforme a experiência etnográfica da autora, a mobilização pela reconquista das “terras das crioulas” tem sido, na atualidade, considerada um “forte elemento de coesão da comunidade e de reavivamento de sua memória” (*ibid.*: 124).

Outra situação social contrastiva é a comunidade negra rural do Tapuio, situada no semiárido nordestino, no estado do Piauí. O que chama atenção na monografia publicada por Plínio dos Santos (2012) é a relação estabelecida entre identidade pessoal e política, ambas incorporadas na figura carismática de Maria Rosalina dos Santos, a partir da sua experiência e trajetória de vida. O exercício de sua liderança vem tirar da invisibilidade criada pela “memória enquadrada”, de acordo com documentos oficiais, a existência de cerca de duas centenas de comunidades negras rurais que se autoidentificam atualmente como quilombolas no estado do Piauí.

O silenciamento sobre as relações escravocratas no passado, como forma de resistência pelos sofrimentos infringidos, é substituído pela autoidentificação como comunidade quilombola, no início dos anos 2000, mediante resgate de uma memória social e o reconhecimento oficial do Tapuio como comunidade remanescente de quilombo.

A etnografia produzida por Plínio dos Santos (*idem*) nos permite acompanhar o movimento migratório de membros das famílias do Tapuio a partir de regras de herança, que permitem a manutenção da forma organizacional e a reprodução social do grupo em uma área relativamente reduzida (555 hectares) quando comparada a outras comunidades negras rurais. Os que partem continuam membros da família, mas o acesso à terra e sua herança dependem tanto da descendência quanto da residência e do trabalho agrícola.

A trajetória de vida de Maria Rosalina dos Santos “confunde-se com a trajetória de luta da comunidade Tapuio e de várias comunidades camponesas da região de Paulistana e Queimada Nova nos últimos 25 anos” (*ibid.*:123). Assim, o leitor fica sabendo que a liderança de Maria Rosalina foi constituída desde os tempos das comunidades eclesiais de base, com a presença da CPT e do Partido dos Trabalhadores na região. Ela foi a fundadora do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Queimada Nova, em 1992, com apoio da comunidade Tapuio e de outras comunidades de trabalhadores rurais, passando a ser conhecida em toda região de Queimada Nova e Paulistana como Maria do Povo. “Todos os moradores adultos da comunidade Tapuio hoje são filiados ao sindicato, e as mulheres constituem o maior número” (*ibid.*:131).

Tanto a mobilização contra a expulsão de agricultores familiares de suas terras por outros interesses econômicos quanto à reivindicação de titulação coletiva do Tapuio como comunidade remanescente de quilombo são parte do mesmo contexto social e político, no qual as identidades quilombola e as questões de gênero encontram-se imbricadas, nos processos diversificados de construção da Nação.

Denominadores comuns

Apesar da variedade de situações sociais e etnográficas em questão, gostaríamos de assinalar os seguintes “denominadores comuns” que configuram as identidades políticas que associam gênero e etnicidade nos processos de construção da Nação.

Ao traçar um paralelo entre sistemas de diferenciação em gênero e etnicidade nas situações etnográficas anteriormente delineadas, podemos considerar que a associação de ambas na construção de identidades políticas não tem produzido certas formas de segregação social e racial como em outros casos de formações nacionais, apesar da existência do preconceito e do estigma, o que pode ser em parte relacionado ao fato de que, como observa Eriksen (1993:55), torna-se muito mais difícil proceder à “segregação física de gênero” do que ao longo das linhas étnicas, pois as mulheres não podem, como as minorias, ser simplesmente “banidas, exterminadas ou ignoradas”.

De todo modo, a associação de gênero e identidade étnico-racial tem sido historicamente relegada a domínios domésticos de representação na formação da Nação, e a mobilização pelo reconhecimento como quilombo, pela prevalência de figuras femininas relacionadas à origem e à afirmação étnica de grupos na construção de comunidades imaginadas produz uma visibilidade, inclusive assumida por lideranças femininas em nível nacional, o que permite o reconhecimento dessas realidades sociais, existentes até então como “categorias dominadas” na esfera pública e no campo da representação política.

Tais situações etnográficas permitem igualmente considerar que a autoidentificação como quilombo e o sinal diacrítico referenciado ao gênero feminino mediante a afirmação positiva do estereótipo racial, seja pela negritude ou pela miscigenação promovida por uma mulher negra que tem muitos filhos a partir das relações sexuais que entretém com muitos homens de várias procedências étnicas e nacionais, em uma imagem invertida do papel de mulher e mãe

simbolicamente atribuídos pelo Estado-Nação, subvertem estruturas de dominação que historicamente lhes são impingidas.

Assim, a produção de narrativas em relação a um passado de domínio escravista e/ou a autodefinição do grupo pela referência a um ancestral real ou mítico encontram-se, até certo ponto, autorizadas pelo arcabouço constitucional que, inclusive, reconhece o direito às terras tradicionalmente ocupadas, segundo seus modos de fazer, criar e viver.

No entanto, a maneira como nessas situações sociais indivíduos e grupos atribuem significados a estes dispositivos constitucionais e dirigem suas ações pelo reconhecimento territorial é bem variada, e pode ser relacionada às interpretações e performances locais de homens e mulheres como autores autorizados desta forma de fazer história, ao subverter duplamente os estigmas e emblemas dominantes das classificações étnico-raciais e de gênero pela mobilização de experiências pessoais e de emoções por eles compartilhadas e vividas.

Por fim, estes denominadores comuns são elementos constitutivos das situações de quilombo e engendram ações sociais estruturadas, segundo disposições constitucionais, pelos grupos que constroem o projeto político de titulação coletiva dos territórios como meio de luta pela autonomia dos modos de fazer, criar e viver, contra outros modelos de organização do espaço e exercício do poder.

Por conseguinte, a luta pelo reconhecimento de direitos territoriais, a partir do princípio da efetividade dessas ações, pode representar uma mudança e subversão das regras do jogo até então prevalentes e definir para eles, e por que não para nós, outras formas de fazer história.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito. *Cadernos do Naea*, Belém, UFPA, p. 163-196, 1983.
- AMSELLE, Jean-Loup. *Branchements: Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion, 2001.
- _____; M'BOKOLO, Elikir. *Au Coeur de l'éthnie*. Paris: La Decouvert, 1999.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

- ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- BARTH, Fredrik. An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology*, v. 43, n. 1, p. 1-18, fev. 2002.
- BRASIL. Presidência da República. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: D.O.U., 1988.
- _____. _____. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. *Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Brasília: D.O.U., 2007.
- BRASILEIRO, Sheila; SAMPAIO, José Augusto. Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste baiano. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 2002. p. 83-108.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Caminhos da identidade*. Ensaaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Unesp, 2006.
- CONFEDERAÇÃO NACIONAL DAS ASSOCIAÇÕES DOS SERVIDORES DO INCRA (CNASI). *Nota dos servidores do Incra*. Brasília: CNASI, 2013. Disponível em: <http://reporterbrasil.org.br/documentos/incra.pdf>.
- ERIKSEN, Thomas H. *Ethnicity and nationalism*. Londres: Pluto Press, 1993.
- _____. Ethnic Identity, National Identity and Intergroup Conflict. In: ASHMORE et al. (ed.). *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 42-68.
- HORNE, Gerald. *O sul mais distante*. Os Estados Unidos, o Brasil e o tráfico de escravos africanos. São Paulo: Companhia das Letras. 2010.
- REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Lisboa: Difusão, 1989.
- SALLES, Vicente. *O negro no Pará sob o regime de escravidão*. Rio de Janeiro: FGV/UFGA, 1971.
- PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. *Negros do Tapuio: memórias de quilombolas do sertão piauiense*. Curitiba: Appris, 2012.
- SOUZA, Vânia R. Fialho de Paiva e. Conceição das Crioulas, Salgueiro (PE). In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 2002. p. 109-140.

18. QUANTOS DIQUES DEVEM SER ROMPIDOS: INSTÂNCIAS DE DECISÃO E ENTRAVES AO PROCESSO DE RECONHECIMENTO E REGULARIZAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS

Aderval Costa Filho

No contexto pós-colonial, o direito à diferença e sua manutenção, o pertencimento étnico reivindicado por diversos grupos tem contrariado a pretensa homogeneidade dos Estados-Nação, explicitando configurações sociais baseadas em identidades culturais e processos de subjetivação autônoma que têm desafiado os campos econômico, político e, particularmente, o campo jurídico, fundado no direito universal individual.

Como afirma Souza (2001:62), “a universalização da condição de sujeito individual de direito, implicada na cidadania liberal”, obliterou e ainda “oblitera a visualização de particularidades culturais de grupos étnicos e de outras minorias”, representando certa cegueira com relação à diferença. Nesse sentido, um dos maiores desafios da contemporaneidade tem sido compatibilizar direitos universais e direitos étnicos ou específicos, políticas públicas universais e políticas públicas diferenciadas, o que tem requerido ampla negociação de minorias com antagonistas e com os próprios Estados nacionais.

No Brasil, fruto desta agência, além do capítulo VII da Constituição Federal (particularmente os artigos 231 e 232, que tratam especificamente dos direitos territoriais e políticos dos povos indígenas) e do artigo 68 do ADCT (relativo à regularização de territórios quilombolas), são os artigos 215, que determina que o Estado proteja as manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, e as de outros grupos participantes do processo civilizacional brasileiro, e o artigo

216, que afirma constituir-se patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material ou imaterial portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

Somam-se a esses direitos expressos na Constituição as convenções internacionais, tais como a Convenção n 169 da OIT, a Convenção da Diversidade Biológica, a Convenção da Diversidade Cultural, e o sistema de proteção da ONU aos direitos humanos, particularmente a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial e o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos.

Como afirma Alves (2012:72):

Em virtude do artigo 5º, § 2º [da Constituição Federal de 1988], os direitos e garantias constitucionalmente assegurados não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que o Brasil é parte [...] Os direitos consagrados em tratados de direitos humanos em que o Brasil seja parte incorporam-se *ipso jure* ao elenco dos direitos constitucionalmente assegurados.

Mesmo depois da Emenda Constitucional nº 45,¹ foi mantida a mesma postura, segundo a qual as normas de direitos humanos internacionais de tratados incorporados pelo Direito brasileiro são incluídas materialmente ao rol de direitos proclamados pela Constituição Federal de 1988, como normas constitucionalmente obrigatórias e complementares na consolidação do exercício da dignidade humana no Brasil.

No caso das comunidades quilombolas, seguramente, o direito ao território tem protagonizado intenso embate. A maior parte das denúncias de violação de direitos humanos, sobretudo no meio rural brasileiro, está direta ou indiretamente relacionada à questão da terra/território: denúncias envolvendo lentidão no processo de regularização fundiária, despejos e reintegrações de posse de terra

1 Emenda Constitucional nº 45, Art. 5º § 3º: “Os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos que forem aprovados, em cada Casa do Congresso Nacional, em dois turnos, por três quintos dos votos dos respectivos membros, serão equivalentes às emendas constitucionais” (Brasil, 2004).

violentos e ilegais, expansão desordenada e criminosa da fronteira agrícola pela monocultura, da fronteira minerária, da matriz energética,² trabalho escravo, grilagem de terras, ações de intimidação, violência e agressão armada, omissão do Judiciário ou conivência ante práticas ilegais de grandes proprietários (incluindo o Estado), falta de apoio técnico e de serviços públicos para grupos etnicamente diferenciados, contaminação por agrotóxicos etc.

Os maiores obstáculos ao avanço da promoção do direito ao território, entretanto, estão no Congresso Nacional, no sistema judiciário e mesmo em setores do Executivo brasileiro. Deriva também daí a ampliação das pautas reivindicatórias, sobretudo quanto a marcos regulatórios, e a multiplicação das instâncias de interlocução dos movimentos sociais com os aparatos político-administrativos do Estado, sobretudo com os responsáveis pelas políticas agrárias e ambientais.

Neste contexto, o antropólogo é chamado a contribuir técnica e politicamente com os processos de regularização fundiária, quando não atua como perito do juízo em ações ligadas a direitos territoriais. Em outra ocasião, problematizei os contextos que demandam perícia antropológica, especificamente a elaboração de relatórios de identificação e delimitação territorial, caracterizando a atuação do antropólogo e o próprio relatório/laudo como campo de disputa (Costa Filho, 2012). Afirmar que tais situações podem ser abordadas a partir de sua externalidade (ameaças externas de antagonistas e do próprio Estado), a partir da natureza mesma do trabalho pericial, e a partir de sua internalidade (fragilidades comunitárias, dimensão normalmente inconfessa no relatório/laudo) (*ibid*:333).

Como sabemos, a problematização mais recorrente dessas situações, tanto pela comunidade acadêmica quanto por técnicos dos órgãos governamentais (sobretudo de ação fundiária e ambiental) e de organizações representativas e de apoio às comunidades, é a abordagem de tais situações a partir das ameaças externas, ou seja, dos conflitos decorrentes de impactos provocados por interesses

2 Integram a matriz energética brasileira os recursos renováveis, os biocombustíveis, como madeira e álcool, as hidrelétricas, o carvão mineral, o gás natural, o urânio, o petróleo e os seus derivados. É comum se afirmar que o Brasil possui uma das matrizes energéticas mais renováveis do mundo industrializado, graças aos seus recursos hídricos, biomassa e etanol, e também graças à energia eólica e solar.

e agentes econômicos desenvolvimentistas – grandes obras e empreendimentos, hidrelétricas, mineração, agronegócio, monoculturas –, criação de unidades de conservação de proteção integral sobre territórios tradicionais, o que costuma ser agravado por entraves políticos e administrativos, falta de sensibilidade do judiciário, dentre outros.

Gostaria de retomar este aspecto mais uma vez, sobretudo porque, circunstancialmente, as reações contrárias aos processos de regularização fundiária dos quilombos têm recrudescido, com novas pressões dos setores que defendem interesses desenvolvimentistas. Por outro lado, a atuação do órgão responsável tem sido marcada pela morosidade e por decisões político-administrativas que nem sempre contemplam os pleitos territoriais – ou os territórios identificados e delimitados pelos antropólogos e lideranças comunitárias – que estão sendo algumas vezes diminuídos, sob o pretexto de primar pelos princípios de razoabilidade, racionalidade, exequibilidade, dentre outros, que têm, na prática, restringido a amplitude dos direitos quilombolas e favorecido os antagonistas.

No caso de elaboração de relatórios técnicos de identificação e delimitação territorial, é preciso considerar o que afirma O'Dwyer (2011:116):

[...] segundo a nossa experiência etnográfica nesse campo de aplicação dos direitos constitucionais, ao contrário de desconsiderar as condições que possibilitam a realização deste gênero de saber antropológico, é preciso descrever os processos panópticos e as técnicas disciplinares aos quais o poder estatal e as relações de dominação submetem os grupos que reivindicam seus direitos a autonomia econômica, social e política.

Se a ação disciplinadora do Estado atinge grupos que reivindicam direitos territoriais, notadamente as comunidades remanescentes dos quilombos, o antropólogo e o fazer antropológico também não escapam ao risco de adequação ou disciplinamento, sobretudo quando da realização de pesquisa etnográfica sobre a produção da etnicidade, os processos de territorialização (OLIVEIRA FILHO, 1998; 1999) e a consubstanciação de pleitos comunitários em limites territoriais. As dificuldades interpostas à implementação dos direitos territoriais de comunidades quilombolas aqui serão tratadas como “diques”, fazendo alusão a barreiras que devem ser vencidas.

Um dos instrumentos ou diques que precisam ser rompidos são as instâncias de decisão internas ao Incra, quais sejam: o Comitê de Decisão Regional (CDR) e o Conselho Diretor – CD (instância de decisão do Incra nacional). Integram o CDR, além do superintendente regional, os chefes das divisões de Ordenamento Fundiário, Obtenção de Terras, Desenvolvimento, Administração e o procurador chefe. Nesta instância, se decidem questões como publicação ou não do relatório técnico de identificação e delimitação (RTID), bem como são julgadas as contestações após a publicação do RTID e a notificação dos proprietários; também aí é decidido quanto ao mérito técnico e político do pleito territorial, quanto à conveniência de se encaminhar ao Incra nacional a minuta de portaria com o reconhecimento definitivo quanto ao território necessário à reprodução social, econômica e cultural do grupo.

Cabe ressaltar que o Serviço de Regularização Fundiária de Quilombos não é membro do CDR, podendo ser convidado, com direito a voz, mas sem direito a voto. Ou seja: o mérito da reivindicação comunitária, do próprio trabalho do antropólogo (seja ele do Incra ou não), das demais peças apresentadas no RTID, que exigiram todo um trabalho dos técnicos do próprio órgão, bem como a consecução das demais etapas do processo de regularização fundiária ficam condicionadas à decisão de chefes de divisões, que, por mais sensibilidade tenham, muitas vezes não têm conhecimentos técnicos ou formação específica na matéria.

A estrutura do Conselho Diretor é praticamente a mesma, sendo que, em vez de chefes de divisões, integram aquela instância os próprios diretores do Incra nacional. Em todas essas questões, a área técnica simplesmente instrui processos, elabora pareceres, e ordena as peças necessárias ao exame, avaliação e decisão. Não é difícil supor que sorte de pressões, antagonismos, idiossincrasias, interesses costumam estar em jogo, no arbítrio de um direito constitucionalmente assegurado às comunidades remanescentes de quilombos.

Fico imaginando também a destreza dos técnicos que atuam nos setores diretamente envolvidos em expor sumária, tácita e enfaticamente, a defesa de pleitos comunitários consubstanciados em limites territoriais. Para se ter uma ideia do quanto esta instância de decisão é, muitas vezes, impeditiva, exponho brevemente o caso do Quilombo do Gurutuba, um dos maiores e mais numerosos quilombos de Minas Gerais, objeto de minha tese de doutorado, cujo relatório/laudo depusitei no Incra de Minas Gerais há 12 anos. Todas as peças do RTID estavam prontas havia mais de dois anos, e simplesmente a sua aprovação no CDR

não se dava porque não havia consenso entre os seus membros, mesmo havendo posicionamento favorável à publicação do RTID por parte da Diretoria de Ordenamento Fundiário do Incra nacional, que costuma analisar previamente alguns indicadores.³

Outro impasse é que, além da consulta aos órgãos e entidades constantes no artigo 12º da Instrução Normativa (IN) nº 57 do Incra, de 20 de outubro de 2009 (Fundação Nacional do Índio (Funai), Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis/Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (Ibama/ICMBio), órgãos ambientais estaduais, Serviço de Patrimônio da União (SPU), Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), Fundação Cultural Palmares (FCP), Serviço Florestal Brasileiro (SFB) e o Conselho de Defesa Nacional (CDN)), há a possibilidade da minuta de Portaria declaratória do território quilombola demorar-se na presidência do Incra mais de ano sem providências, à mercê dos interesses antagônicos, não obstante o prazo estabelecido ser de apenas 30 dias para assinatura e publicação, reconhecendo definitivamente o território quilombola. Quando chega o momento do decreto declaratório de interesse social, para fins de desapropriação dos imóveis que integram o território quilombola, alguns processos ficam anos na Casa Civil da Presidência da República, depois de novamente avaliadas a conveniência técnica e política da assinatura do decreto presidencial, para se proceder à arrecadação, desintrusão, imissão de posse dos imóveis e titulação definitiva.

Outro dique que deve ser rompido diz respeito aos processos em andamento nas câmaras de conciliação da Advocacia-Geral da União (AGU), em que territórios quilombolas estão na mesma área de unidades de conservação ambiental protegidas pelo ICMBio ou por institutos estaduais de floresta e correlatos, ou ainda em áreas de interesse desenvolvimentista, em que se planeja a construção de grandes obras e empreendimentos, complexos minerários, hidrelétricas, ou outros. Como exemplo, podemos citar as comunidades quilombolas Machadinho, São Domingos e Família dos Amaros, impactadas pela mineradora canadense Kinross Brasil Mineração S.A.; as comunidades quilombolas do Rio Trombetas (Abuí, Tapaguem, Sagrado Coração, Mãe Cué, dentre outras) impactadas pela

3 Cabe ressaltar que o referido RTID foi finalmente aprovado no CDR e publicado no Diário Oficial da União em 26 de dezembro de 2013, p. 69, seção 3.

Reserva Biológica do Rio Trombetas e Flona Sacará-Taquera; a comunidade Quilombo Santo Antônio do Guaporé, impactada pela Reserva Biológica do Guaporé; o Quilombo de Mumbuca (municípios de Jequitinhonha e Almenara/MG), impactado pela Reserva Biológica da Mata Escura; o Quilombo do Morro Alto, impactado pela duplicação da BR-101 pelo Departamento Nacional de Infraestrutura e Transporte (DNIT); o Quilombo de Alcântara (Alcântara/MA), impactado pela base de lançamento de foguetes (Alcântara Cyclone Space – ACS) e pelo Ministério da Defesa (Aeronáutica); o Quilombo Rio dos Macacos, impactado pela Base Naval de Aratu (Marinha), no município de Simões Filho/BA; e outros que se arrastam por mais de década, sem solução ou conciliação.

No que diz respeito aos procedimentos internos ao Incra, cabe ressaltar que lacunas eventualmente deixadas pela IN nº 57 quanto ao processo de regularização são supridas pela Norma de Execução Conjunta nº 3, de 21 de junho de 2010, de responsabilidade das Diretorias de Ordenamento Fundiário e Obtenção de Terras. No ano de 2013, novas exigências foram impostas aos setores responsáveis e respectivos comitês de decisão regionais, mediante memorando circular interno ao órgão, da Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária, sob o pretexto de atualização de dados do RTID, das quais saliento: “qualificar os dados das propriedades dos comunitários, cada propriedade com sua respectiva área (como no levantamento fundiário), em vez de apenas apresentar os totais de cada item; elaborar um mapa ilustrando o perímetro do território proposto da comunidade quilombola, identificando a localização o mais exata possível de toda a área ocupada da comunidade, as propriedades e ou locais de moradia das famílias não quilombolas, as estruturas públicas existentes na área”. Sabe-se também que tem sido exigido da área técnica detalhamentos quanto à proposta de reocupação e gestão territorial.

Que estas exigências sejam feitas aos técnicos do Incra, com o respaldo da instrução normativa e memorandos internos, é até compreensível, embora temerário, pelas razões que apresento a seguir; o pior é quando essas exigências são repassadas para o antropólogo responsável pelo relatório antropológico, o que tem ocorrido em algumas superintendências regionais.

A título de exemplificação, no edital original Pregão Eletrônico nº 10/2013, Registro de Preço para Elaboração de Relatórios Antropológicos da Superintendência Regional do Incra da Bahia (SR 05, anexo 1, Termo de Referência), que trata especificamente da execução dos trabalhos, todas as exigências feitas

anteriormente aos técnicos do Incra passam para o antropólogo da empresa que ganhará o certame, quais sejam:

d) Além destes aspectos, do ponto de vista prático, devem ser elaborados os seguintes mapas temáticos, que também servirão de subsídio para a avaliação das dimensões de sustentabilidade:

d.1) mapa de uso atual do solo, denotando a hidrografia, as áreas de preservação permanente e suas utilizações, bem como as áreas de reserva legal, se estas já estiverem averbadas no território;

d.2) mapa de classes de capacidade de uso do solo, apresentando a proposta de localização da reserva legal do território e identificando os tipos de solos presentes;

d.3) mapa de relevo/declividade;

d.4) croqui com a identificação fundiária do território proposto, assinalando o nome, área estimada e locais de moradia dos presumíveis proprietários e/ou posseiros não quilombolas;

d.5) croqui com as áreas de sobreposição, se houver, do território quilombola com áreas da União, dos Estados, dos Municípios, de Unidades de Conservação, Terras Indígenas, Projetos de Assentamento Federais e Estaduais, rodovias federais e estaduais e outras;

d.6) croqui com a área de uso atual da comunidade, observando:

- as áreas que a mesma tem utilizado atualmente para sua reprodução física, social, econômica e cultural, identificando inclusive os locais de moradia das famílias quilombolas;
- localização e área estimada ocupada pelas famílias quilombolas detentoras de títulos;
- localização de estruturas públicas existentes no território (mesmo que estas estejam localizadas em áreas nas quais a comunidade hoje não tem acesso). (Incra, 2013:34)

Ou seja, boa parte do levantamento fundiário, que era de competência estrita do Incra, passa agora a fazer parte das obrigações do antropólogo coordenador e de sua equipe, lembrando que esse nível de detalhamento, sobretudo o estabelecido pela alínea d.6 “croqui com a área de uso atual da comunidade” (*ibid.*), pode

resultar inequivocamente na redução do território das comunidades quando da análise do mérito da proposta pelo Comitê de Decisão Regional.

Isso sem contar o fato de que a modalidade adotada, o “pregão eletrônico”, em que o certame é ganho pela empresa que esteja habilitada e apresente o menor preço global para a execução dos serviços, muitas vezes precariza substancialmente os serviços de elaboração do relatório antropológico, com contratação de recém-graduados sem a devida experiência profissional, redução do período de levantamentos de campo, submissão de pesquisa e escrita etnográfica a interesses empresariais (empresas ganhadoras do certame), dentre outros aspectos que têm sido amplamente questionados pela Associação Brasileira de Antropologia e pela comunidade dos antropólogos.

Fato é que os profissionais da antropologia que atuam em órgãos do governo, e também os contratados para a realização de estudos para a elaboração de relatórios de identificação e delimitação territorial das comunidades dos quilombos têm sofrido ingerências de ordem política e técnica nos seus trabalhos, resultando no seu disciplinamento e enquadramento fora dos cânones e marcos teórico-conceituais da antropologia, às vezes demandando do antropólogo *expertise* que está além do seu campo de atuação profissional. No meu entendimento, tais exigências adicionais acabam por travar ainda mais o processo e, em decorrência disso, acabam por favorecer os antagonistas dos direitos constitucionalmente assegurados às comunidades dos quilombos.

Como problematiza Almeida (2006:15-16), em torno de modalidades de uso comum dos recursos naturais por diferentes grupos e povos tradicionais:

[...] a lógica da diversidade de reestruturação formal do mercado de terras [...] considera fator étnico os laços de parentesco, as redes de vizinhança e as identidades coletivas como forma de imobilização dos recursos básicos, que impedem que as terras sejam transacionadas livremente como mercadorias [e impedem sua destinação para fins desenvolvimentistas, como monoculturas, obras e empreendimentos].

Uma constatação preocupante é que a política de reforma agrária convencional também tem balizado no âmbito do órgão competente o entendimento do acesso às “terras tradicionalmente ocupadas” pelas comunidades dos quilombos, em que medidas como módulo fiscal nas respectivas regiões, relação do

número de famílias e dimensão do território pleiteado, e o modelo de campesinato parcelar têm instruído decisões e encaminhamentos.

A expressão “reforma agrária negra” tem sido recorrentemente utilizada por gestores e responsáveis pelas políticas de regularização fundiária no âmbito do Estado, o que traduz a conformação de pleitos identitários e territoriais a convenções e medidas consolidadas e circunscritas à dimensão estritamente produtiva (quanto de terra é necessário para uma família subsistir), e não à dimensão da reprodução física, social, econômica e cultural desses grupos, segundo os seus modos de ser, viver e fazer.

Do ponto de vista legal, pesam também várias medidas contrárias aos direitos reconhecidos constitucionalmente às comunidades quilombolas: o julgamento da ADI nº 3.239 pelo STF, ação direta de inconstitucionalidade promovida pelo então Partido da Frente Liberal – PFL (hoje Democratas – DEM) –, no intuito de invalidar o Decreto nº 4.887/2003 (que regulamenta “o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias”); a tramitação do Projeto de Lei nº 1.836, já aprovado pela Comissão de Agricultura da Câmara dos Deputados, que restringe o atual conceito existente no Decreto nº 4.887/2003 envolvendo a extensão da ocupação e o critério de autoatribuição da condição de remanescente dos quilombos; a tramitação do Projeto de Emenda Constitucional PEC nº 215/2000, que transfere para o Congresso Nacional a aprovação da demarcação das terras indígenas, quilombolas (PEC nº 161/2007 apensada à PEC nº 215); dentre outras.

Todos esses diques ou entraves têm se configurado como problemas, posto que até mesmo o mérito do pleito comunitário e/ou do trabalho antropológico tem sido questionado por instâncias políticas ou de decisão, configurando indisposições explícitas no trato da questão.

Cabe ressaltar também que o Incra instalou recentemente (em setembro de 2013) mesas permanentes de acompanhamento da política de regularização fundiária quilombola. A proposta é caminhar para uma compreensão da complexidade política, debater sobre as demandas sociais e os entraves operacionais com o objetivo de construir parcerias e caminhos para sua implementação nos estados ou no âmbito nacional. A mesa reúne representações quilombolas, as federações ou coordenações estaduais ou nacional de quilombos, organizações

não governamentais parceiras das comunidades quilombolas, núcleos de pesquisa especializados na temática, dentre outros. A mesa nacional elegeu quatro estados (Minas Gerais, Bahia, Maranhão e Pará) como prioritários, pois juntos representam 60% da demanda nacional por regularização fundiária.

O objetivo da mesa permanente é dar transparência aos processos de regularização fundiária das comunidades dos quilombos. Comumente, na mesa permanente são expostos e elucidados os estágios de cada processo administrativo de regularização fundiária e, a partir daí, ouvem-se e incorporam-se sugestões e demandas das representações quilombolas e dos demais atores envolvidos, inclusive na perspectiva de corresponsabilização, notadamente dos institutos estaduais de terra, do Serviço de Patrimônio da União e do ICMBio e dos institutos estaduais de floresta, no caso de sobreposição com unidades de conservação da natureza de proteção integral.

Como sabemos, instâncias de controle social, que visam originariamente a participação social e a democratização das decisões (embora nem toda comissão, conselho ou mesa sejam deliberativos), têm sido utilizadas no Brasil como instâncias para legitimar ou referendar proposições governamentais ou posições hegemônicas nem sempre favoráveis aos grupos sociais, donde se infere que a mesa permanente de acompanhamento da política é um instrumento necessário e requer cuidados, para não resultar em tomada de decisões arbitrárias ou contrárias aos interesses quilombolas.

Por todos os riscos envolvidos e todas as situações sociais explicitadas, a elaboração de relatórios e a atuação no processo de regularização fundiária de quilombos é uma das áreas instigantes de atuação do antropólogo, desafiando postulados teóricos, recursos metodológicos e analíticos e, sobretudo, desafiando politicamente o profissional da antropologia, que, nessas situações, se vê longe de sua área de conforto, no centro mesmo de conflitos e decisões que podem irreversivelmente conspirar contra os seus propósitos e, o que é pior, conspirar contra os direitos territoriais das comunidades dos quilombos.

Em trabalho anterior (Mendes Costa Filho, 2011), problematizamos a morosidade do Poder Executivo em consolidar o Estado social preconizado pela Constituição, e do Poder Legislativo, que não consegue regulamentar a contento os litígios que surgem na complexa realidade social, tendo como resultado processos de judicialização da vida social, com questões políticas e morais sendo discutidas em juízo (Betarchini, 2005, p. 68). Segundo Cunha (2008:24), “o Poder Público, que,

em tese é o maior interessado em que a Constituição seja estabelecida na realidade brasileira, é um dos maiores, senão o maior, cliente e devedor da Justiça”.

Por fim, cabe salientar que as reflexões aqui expostas são inspiradas pela necessidade de se impedir a reemergência de um novo estado totalitário, heuristicamente inspirado por um diálogo livre com o pensamento de Arendt (2007): primeiro porque a cidadania é aqui concebida como o “direito de ter direitos”, pois, sem ela, não se trabalha a igualdade que requer o acesso ao espaço público, pois os direitos não são dados, mas construídos no âmbito de uma comunidade política; segundo, porque há diversas formas de matar, e a burocracia e interesses dissonantes no âmbito do Estado são uma delas, (por vezes, não chegam a matar pessoas, mas matam interesses, aspirações de autonomia, liberdade, utopias); terceiro, que o direito de associação deve ser a base do agir conjunto e condição de possibilidade da geração de poder; e, por fim, o direito à informação, como condição essencial para a manutenção de um espaço público democrático.

Considerando todos os “diques” elencados ou obstáculos à implementação dos direitos constitucionalmente assegurados às comunidades dos quilombos, por mais paradoxal seja, estaríamos propensos a salientar a necessidade, onde quer que atuemos, de opor resistência, por meio da “desobediência civil”, visando o fiel cumprimento dos dispositivos constitucionais.

Por fim, gostaria de manifestar o meu profundo respeito aos antropólogos, agrimensores, agrônomos, ambientalistas, técnicos e gestores, do Incra ou não, que lutam pela implementação desses direitos, por todos aqueles que conspiram silenciosamente a favor das comunidades e em defesa de seus territórios, por todos aqueles que instruem decisões administrativas dos órgãos governamentais, muitas vezes sem direito a voz, quase sempre sem direito a voto.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de quilombos, terras indígenas, “baçaçais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA/Ufam, 2006.
- ALVES, Henrique Napoleão. Direitos territoriais quilombolas para além do art. 68 do ADCT: A contribuição dos tratados internacionais de direitos humanos da ONU. In: LEITE, Renata; DANTAS, Isolda; CERQUEIRA, Edmilson (org.). *3º Prêmio Territórios Quilombolas*. Brasília: MDA, 2012. p. 71-93.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- BETARCHINI, Danielle. *L'Exigence de proportionnalité dans le droit brésilien et français*. Mémoire pour Máster Recherche Droit. Université Lumière Lyon 2. Sous La direction de M. Antoine JEAMMAUD, 2005.
- BRASIL. Presidência da República. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. *Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias*. Brasília: D.O.U., 2003.
- _____. _____. Emenda constitucional nº 45, de 30 de dezembro de 2004. *Altera dispositivos dos arts. 5º, 36, 52, 92, 93, 95, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 107, 109, 111, 112, 114, 115, 125, 126, 127, 128, 129, 134 e 168 da Constituição Federal, e acrescenta os arts. 103-A, 103B, 111-A e 130-A, e dá outras providências*. Brasília: D.O.U., 2004.
- COSTA FILHO, Aderval. Identificação e delimitação de territórios indígenas e quilombolas: conflitos e riscos na prática pericial antropológica. In: ZHOURI, Andrea (org.). *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. Brasília: ABA Publicações, 2012. p. 332-351.
- CUNHA, Alexandre Teixeira de F. B. Os direitos sociais na Constituição vinte anos depois: as promessas cumpridas ou não. In: MONTESSO, Cláudio J.; FREITAS, Marco A. de; STERN, Maria de F. C. B. (coord.). *Direitos sociais na Constituição de 1988: uma análise crítica vinte anos depois*. São Paulo: LTr, 2008.
- INSTITUTO DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). *Edital original Pregão Eletrônico nº 10/2013 - Registro de preços prestação de serviço para elaboração de relatórios antropológicos*. Salvador: Incra (Superintendência Regional da Bahia SR 05), 2013. Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/diarios/73841432/dou-secao-3-01-08-2014-pg-116>. Acesso em: 30 jul. 2014.

- _____. Instrução normativa nº 57, de 20 de outubro de 2009. *Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintração, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Brasília: Incra, 2009. Disponível em: <http://www.incr.gov.br/institucional/legislacao--atos-internos/instrucoes/file/243-instrucao-normativa-n-57-20102009>. Acesso em: 19 out. 2015.
- MENDES, Ana Beatriz V.; COSTA FILHO, Aderval. Tratados internacionais, populações tradicionais e diversidade biológica. In: ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). *Anais da III REA e XII Abanne*. Boa Vista: ABA, 2011.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo. *Iberoamericana*, v. 11, n. 42, p. 111-126, 2011. Disponível em: http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Iberoamericana/42-2011/42_Cantarino.pdf. Acesso em: 30 jul. 2014).
- OLIVEIRA FILHO, João P. de. *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
- _____. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
- SOUZA, Rosinaldo S. de. Direitos humanos através da história recente em uma perspectiva antropológica. In: NOVAES, Regina Reyes; LIMA, Roberto Kant de (org.). *Antropologia e direitos humanos – Prêmio ABA/Ford*. Niterói: EdUFF, 2001.

19. DIÁSPORAS AFRICANAS E DIREITOS TERRITORIAIS: AS VÁRIAS DIMENSÕES DO QUILOMBO NO BRASIL

Ilka Boaventura Leite

A multiplicidade de situações e as dinâmicas políticas propiciadas pelo reconhecimento de direitos sociais e culturais dos africanos e seus descendentes irrompe o século XXI sob novas enunciações. O protagonismo das lideranças negras e dos movimentos sociais e suas lutas e reivindicações no Brasil são, sem dúvida, um dos mais importantes fenômenos no cenário atual da América Latina.

Embora no Brasil e em outros países como Colômbia, Peru, Bolívia e Equador as cartas constitucionais aprovadas no final do século XX tenham incorporado o direito à terra aos descendentes dos africanos escravizados,¹ sabe-se que a efetivação desses direitos vem sofrendo fortes oposições e retrocessos, sendo em muitas circunstâncias alvo direto dos interesses do capitalismo agrário, da lentidão burocrática, conservadora e, por vezes, corrupta de setores da administração pública estatal, e, mais diretamente, dos conflitos de interesses que se interpõe às formas de apropriação e de gestão de terras coletivas, resultando em consequente criminalização dos movimentos sociais negros, quando não em ações de repressão, violência física e psicológica e o próprio regime de terror registrado nos últimos anos em diversos países.

Grande parte dos capítulos apresentados nesta coletânea dá conta de descrever, detalhar e analisar pormenorizadamente a situação de regularização dos

1 É importante considerar também que, na América Central, países como Honduras e Nicarágua, os denominados afro-latinos, tiveram os seus direitos territoriais coletivos reconhecidos nas mesmas proporções que as comunidades indígenas (ver www.bancomundial.org/afrolatinos).

territórios quilombolas nas diversas regiões e estados do Brasil. Em trabalhos anteriores, tive várias oportunidades de analisar os processos de regularização dos territórios quilombolas no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina, sobretudo quando coordenei entre 2005 e 2006, o primeiro convênio para aplicação do Decreto nº 4.887/2003, entre a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incra), no qual foram aprofundadas as pesquisas sobre as demandas por reconhecimento territorial das associações quilombolas de Casca (RS), São Roque e Invernada dos Negros (SC).² Após esta etapa, escrevi um artigo (Leite, 2008) analisando os efeitos da Constituição Brasileira de 1988 para o reconhecimento territorial dos quilombos contemporâneos, assinalando, aí, os seus avanços e os desafios futuros.

No presente artigo, proponho retomar os aspectos que dizem respeito à delimitação conceitual do quilombo, tentando, desta vez, contribuir com uma reflexão, de cunho mais geral, nos termos cultivados pela antropologia, talvez mais “distanciada”. Ao mesmo tempo, procuro, numa reaproximação a certos sentidos gerais que, no decorrer dos processos e lutas pelo reconhecimento dos territórios quilombolas foram sendo pouco distinguidos mas que, ao meu ver, são da maior importância para a compreensão do que permanece como núcleo significativo ou característica central nas situações em que a ideia do quilombo retorna, seja para reacender os valores identitários dos grupos e populações afrodescendentes, seja para fortalecer a mobilização política e as lutas sociais na atualidade. A pergunta central é como e por que os sentidos do quilombo retornam, e qual a sua importância como pano de fundo das lutas políticas dos afrodescendentes na atualidade.

Primeiro é preciso considerar a formação da consciência libertária introduzida desde a África no Brasil pelas revoltas e rebeliões, como a marca inconfundível das lutas pan-africanistas nos contextos das chamadas diásporas, que foram gestadas nos séculos anteriores, mas que se tornaram mais fortes e visíveis e se ampliaram em todo o cenário político mundial durante o século XX.

2 Ver principalmente o *Boletim informativo* n. 3 do Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas (Nuer, 2006), no qual foram publicados os relatórios sócio-antropológicos realizados para orientar os processos de regularização fundiária solicitados por estas referidas associações quilombolas.

De William Edward B. Du Bois a Marcus Garvey, de Leopold Senghor a Franz Fanon, de Eduardo Mondlane a Abdias do Nascimento, incontáveis e inumeráveis vozes enunciativas, durante o século XX, rejeitaram e denunciaram a desumanização produzida pelo escravismo colonial, as ideologias racialistas e suas políticas discriminatórias, classistas e xenófobas, introduzindo, em seus reclames, noções de direito e de justiça mais abrangentes, que transcendem fronteiras nacionais, continentais, em dimensões transoceânicas. Como escreveu o líder negro Abdias do Nascimento (1948:1), em 1948, no primeiro número do jornal *O Quilombo*, num forte apelo editorial intitulado “Nós: o negro rejeita a piedade e o filantropismo aviltantes e luta pelo seu direito ao Direito.”

Quilombo tornou-se, no Brasil do século XX, não somente nome de jornal, mas o *topo* que instaura o giro semântico, que agrega novos significados e as noções de mudanças sociais e políticas engendradas nos diversos processos sociais. O quilombo tornou-se uma espécie de condensação de reivindicações que, em diferentes momentos históricos, reaparece como um emblema nas lutas dos afrodescendentes brasileiros. Estas reivindicações nem sempre se expressaram pela literalidade da própria palavra “quilombo”, embora o termo, como é introduzido durante o período colonial escravista, tenha permanecido até o presente, e a ele tenham sido agregados inequívocos sentidos de revolta, rebelião, luta pela liberdade e pelos direitos dos afrodescendentes brasileiros.³ É, sobretudo, mais recentemente que se nota uma maior ampliação e disseminação do termo, para denominar inclusive os sujeitos e atores políticos diversos ou, por vezes, os próprios militantes dos movimentos sociais negros. Por outro lado, a palavra quilombo, em certas ocasiões pontuais, aciona os horizontes emancipatórios do passado, correlacionando-os a visões de futuro, a novos projetos de mudança social e política, como o quilombismo (Nascimento, 2009), movimento político proposto por Abdias do Nascimento nos anos 1980, ou mesmo antes disso, nos

3 Diferente dos usos no Brasil e em alguns países do Caribe (os termos usados variam no Brasil e em países vizinhos em que os quilombos são chamados *mocambos*, *cimarrones*, *palenques*, etc.). A exceção é a Argentina, em que a palavra quilombo, termo recorrente e muito popular, usado frequentemente por pessoas de todas as condições sociais, quer dizer tumulto, desordem, escândalo, alvoroço e, segundo Nestor Ortiz Oderigo (2007: 179-180), foi inicialmente aplicado a *lupanares e lenocínios*.

anos 1970, a missa dos quilombos, introduzida pela pastoral católica, posteriormente transformada em peça teatral, poesia e performance pública, nos anos 1990, ou o quilombo identitário, de Beatriz Nascimento em seu relato no filme *Ori*, de Raquel Gerber, ou os reclames introduzidos por alguns setores do Movimento Negro Unificado de que “somos todos quilombolas”, numa alusão direta à discriminação racial. No bojo das mobilizações nos anos 1980 na Assembleia Nacional Constituinte, o quilombo retornou como reconhecimento da cidadania e territorialidade negada aos descendentes dos africanos, e, mediante os dispositivos enunciados na Carta Constitucional, as então chamadas comunidades remanescentes dos quilombos, ou remanescentes das comunidades quilombolas, passaram a ser relacionadas aos direitos territoriais, introduzindo as noções de comunidades quilombolas e os sujeitos políticos denominados “quilombolas”, fortalecendo e conferindo ao termo quilombo cada vez mais abrangência e atribuição identitária, emancipatória e filosófica, o que me levou a considerar, em outra análise, a metáfora do quilombo trans-histórico, principalmente pela evidente manutenção dos significados vinculados a todos estes ideários e experiências libertárias (Leite, 2012).

Levando em conta o caminho de análise já trilhado, meu interesse aqui é, portanto, evidenciar os diversos significados e dimensões do quilombo que antecipam e transcendem marcos legais introduzidos por lideranças negras e parlamentares progressistas durante a Assembleia Nacional Constituinte, pelos indivíduos, organizações e movimentos os mais diversos e que promoveram, sem dúvida alguma, a base legal e indestrutível do texto mantido na Carta Magna de 1988, que reafirma a necessidade de os governos que abrangem o Estado Brasileiro garantirem os “direitos territoriais aos remanescentes das comunidades de quilombos”, resultando na posterior regulamentação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) pelo Decreto n. 4.887/2003. (Brasil, 2003)

No bojo das lutas pela regularização fundiária dos territórios quilombolas de hoje, encontramos muitos dos significados introduzidos anteriormente pela consciência libertária mencionada, sobretudo aqueles que perfazem um campo muito mais amplo dos significados a princípio enunciados, que serviram para reatualizar as lutas territoriais. Refiro-me aos que serviram para ampliar o seu campo de identificação e reconhecimento, que se deslocaram e atravessaram as fronteiras de classe, de gênero, étnico-culturais, que fazem mover novas energias criativas nas diferentes instâncias da sociedade brasileira, que promovem a

cada momento novas formas de autoidentificação, que motivam novas formas de articulação entre indivíduos e comunidades, que ampliam a esfera mais profunda da consciência política, nos termos do que falam Paul Gilroy (2001), Stuart Hall e outros, que conseguem sustentar uma ideia de territorialidade através da consciência da desterritorialização, que instauram possibilidades de novas territorializações, que motivam novas expressões identitárias, *multirreferenciadas* e articuladas às lutas libertárias mais amplas, contando inclusive com alianças com outros grupos sociais e étnicos em todo o mundo. Seria, portanto, desde os possíveis *entre-lugares*, tomando também a noção de hibridismo de Homi Bhabha, no espaço ambivalente das identificações, que se dariam as novas oportunidades de irromper certo descrédito das representações hegemônicas, principalmente as da nação e da raça, que predominaram no País até os anos 1980, desde então, impulsionando, inclusive, redes de solidariedades transnacionais desvinculadas, portanto, de um território exclusivamente nacional. Tomando este quadro analítico é que considero esse um panorama propício para pensar por que o quilombo retorna através dos velhos e dos novos e atualizados significados, como isto se torna força e potência nas ações e mudanças sociais, e como o quilombo vem recuperando a sua importância e o seu poder simbólico. Estas são, portanto as bases que orientam as questões que proponho aqui, numa tentativa de recompor com questões anteriores algumas novas reflexões sobre o potencial de resistência e de renovação da luta quilombola.

Ao contrário do que temos visto nos argumentos trazidos pelos chamados “contralaudos”, produzidos para tentar desacreditar as mobilizações pelos direitos coletivos das famílias negras pelos territórios, está cada vez mais difícil uma sustentação acadêmica que afirma tratar-se as lutas quilombolas de uma manobra artificial dos militantes negros, ou obra de ficção dos cientistas engajados nas lutas sociais. Tento também não me apegar ao argumento de que o quilombo vai deixando de ter importância, pois esta constatação não corresponde à realidade do que vemos nas mídias diversas no Brasil e nas revistas científicas internacionais. Nas academias, nota-se também um interesse renovado.⁴

4 Na última reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), o assunto se disseminou na maioria dos grupos de trabalho, se tornando um tema transversal, envolvendo todos os campos e áreas da antropologia, até entre os debates da etnologia indígena.

O quilombo tem se mostrado, a cada pesquisa mais criteriosa e aprofundada, ser, por um lado, obra tortuosa e complexa que desborda da trama do próprio tecido social historicamente construído, por ação das inúmeras injustiças instauradas diretamente contra os africanos e seus descendentes e, por outro lado, se expressa pela impressionante capacidade de resistência e ação contra-hegemônica dos afrodescendentes em todas as Américas. As linhas que o modelam já estão enunciadas no próprio *kilombo*, palavra criada no antigo reino do Congo e que se disseminou nas lutas de resistência colonial lideradas pela famosa rainha Nzinga em Angola, ou mesmo para se referir a um aldeamento guerreiro criado para assegurar a posse de um território, ou como uma reunião e rito de afirmação identitária de indivíduos e comunidades políticas, ou ainda como um lugar de troca e celebração comunitária, uma feira regional em que líderes demarcam suas bases de prestígio, soberania e fidelidade a um povo ou coletividade.⁵ O quilombo, para além de força disruptiva do sistema colonial português, está na base da experiência transcultural e histórica e na formação dos sistemas políticos que caracterizam a chamada cultura do “Atlântico Negro” (Gilroy, 2001).

Em um dos primeiros artigos que escrevi sobre quilombos no Brasil (Leite, 2000), procurei discorrer sobre um amplo quadro de definições que nortearam as ações normativas protagonizadas por diversos setores da sociedade brasileira e atores sociais ao longo dos últimos séculos sugerindo, desde então, que a metaforização do quilombo, a partir dali, teria relevância em minha análise e percepção de tal fenômeno.⁶

O quilombo, nesta referida abordagem, vem desde então sendo problematizado em minhas análises, pela sua dimensão metafórica,⁷ incidindo em uma espécie de onipresença na história intercontinental, perfilada em suas devidas

5 Para conhecer alguns apontamentos sobre a formação dos quilombos na África, ver Parreira (1996) e Munanga (1996).

6 Ver a discussão sobre as questões conceituais e normativas que envolveram a discussão sobre a regulamentação dos dispositivos constitucionais no Brasil em Leite (2000).

7 É próprio da metáfora o deslocamento semântico, o ver uma coisa em outra, o ativar novos significados a partir dos mesmos. Como escreveu Nietzsche (1981:83), “falar pela boca de outros corpos e de outras almas”, fazer surgir, por meio do deslocamento de imagens, novas imaginações, situações, disparando novos acontecimentos.

proporções a uma atualização semântica ao longo dos séculos: o quilombo é, portanto, *lembança* e *presença*. Não é possível compreendê-lo sem ter que repensar aquelas versões e concepções de sociedade colonial que o projetaram como um regime de exceção ao disciplinamento colonial.⁸ Este é um dos pontos centrais da abordagem que proponho: a luta quilombola não é a exceção, mas o excesso que faz, inclusive, deslocar os sentidos dados pela colonização, rompendo em diversas ações de descrédito dos planos de ação do poder hegemônico, como acontece neste momento no Brasil, em que a indiferença tenta naturalizar a exploração humana e apagar os critérios de legitimação dos direitos desiguais. O quilombo denuncia e revela este estado de anestesia e, portanto, aparece como novidade, quando, de fato, é o velho que insiste em retornar.

As narrativas históricas das Américas estão repletas de documentos que registram aquilombamentos, revoltas, rebeliões e as lutas dos africanos e seus descendentes, por liberdade, igualdade e justiça. Não deixa de ter certa pertinência o fato de que as ideias modernas de democracia tenham se nutrido dessas lutas e que, ao mesmo tempo, a relação de continuidade com o sistema colonial também esteja associada ao desaquecimento da exploração humana pelas leis abolicionistas,⁹ embora sejam visíveis certos retrocessos, seja pelas reações nazifascistas ou pelas chacinas de famílias negras pobres, pela expulsão de suas terras, incêndios de casas, prisões injustificadas, confinamentos e torturas, na maior parte das vezes sob a chancela e com o apoio dos governos de estados constituídos. Estou tentando, portanto, estabelecer correlações que sejam mais amplas, que possam mostrar não apenas as perdas, para pensar que a ideia do quilombo retorna sempre, no que há de real e atual das relações sociais e dos sistemas políticos de exploração humana em vigência. Portanto, proponho pensar que o quilombo metaforiza um quadro mais amplo que pode ser vinculado ao que vem sendo visto como a própria África no imaginário do chamado mundo ocidental.

Digo isto porque não dá pra entender o quilombo sem considerarmos três ou mais séculos de história de saque colonial e da instauração de um sistema de

8 Para aprofundar tal análise, ver Foucault (1999), Mignolo (2000) e Quijano (1997) em distintas, porém correlacionadas, abordagens sobre a biopolítica e o poder colonial.

9 Ver, por exemplo, a análise de Silva (2003) sobre as campanhas abolicionistas e os quilombos urbanos no Rio de Janeiro.

inferiorização e exploração humana que perdura até a atualidade. É decepcionante vermos as situações, descritas nas pesquisas reveladas neste livro, em que grande parte das famílias negras, mesmo quando pagaram pelas suas terras, não conseguiram nelas permanecer, ou, mesmo obtendo o título de propriedade, não conseguem assegurar a permanência, a possibilidade mínima de viver, criar e formar de modo digno as gerações futuras. Ao mesmo tempo, o quadro de marginalização social, o êxodo e a pobreza urbana, a falta de escolaridade, a ação criminosa do comércio de drogas e de exploração e degradação dos jovens, tudo isto parece não ter conexão alguma, e é esta desconexão entre a vida e a política que agrava o quadro de degradação social e erosão do projeto democrático que se dissolve. É daí que o quilombo retorna e se espalha, e se dissemina para ganhar novos campos e significados, pois ele vem denunciar as malhas invisíveis do sistema de colonização persistente, os dispositivos de governabilidade que nunca cessam de se atualizar, as tramas e tramóias que reduzem os sujeitos negros a estranhos no seu próprio corpo estigmatizado, empurrando-os para os limites e as bordas do humano, obrigando-os a recriar indefinidamente o quilombo como territorialidade sustentada pela consciência da desterritorialização e da diáspora, o que chamei de “quilombo pós-utópico”¹⁰

Agora, vou mencionar resumidamente minhas ideias, aguardando, contudo, novas oportunidades e fôlego para desenvolver melhor o esboço aqui apresentado. Ao refletir sobre os novos enunciados do quilombo, e sem deixar de considerar que a cada dia ele ganha novos usos, sentidos, significados, novas possibilidade de expressão política e identitária, vou mencionar quatro possíveis dimensões para se analisar os significados do quilombo no Brasil: o quilombo sujeito (o quilombola), o quilombo território (a associação comunitária), o quilombo patrimônio cultural (a celebração coletiva: a irmandade e a festa) e, por último, o quilombo projeto (o movimento quilombola). Alerto que se trata de pensar essas quatro dimensões não como situações isoladas, mas como intimamente inter-relacionadas e não excludentes, que se inserem num mesmo fenômeno, mas apenas para visualizar melhor o raciocínio num exercício relacional, reflexivo, visando meramente o didatismo das imagens criadas para ilustrar as múltiplas possibilidades de compreensão dos significados do quilombo na atualidade.

10 Sobre as noções de resistência que atravessam os significados do quilombo e o quilombo pós-utópico, ver Leite (2012).

A primeira é a dimensão *sujeito*, a que revela o quilombo como corpo fraturado, quando não exclusivamente estrutural ou funcional, e o que, pela sua veste ancestral, é o corpo visto e classificado como Outro e, desta condição e deste lugar, é rebaixado, é alvo de humilhações e ações discriminatórias. O escravismo instaurou um padrão de relacionamento baseado no individualismo como expressão máxima da condição humana. A escravização como supressão total da liberdade disseminou-se mediante atos de completa dissolução de formas de pertencimento a certas culturas humanas antes organizadas em coletividades históricas e desmanteladas pelas novas fronteiras do colonialismo. Na África, as formas de dominação colonial basearam-se, de modo unânime, na individualização como etapa de destituição da condição humana. A captura e a escravização introduziram como sistemática universal a extração de todos os vínculos sociais até então produzidos pelas famílias, como laços de parentesco, línguas, sistemas religiosos, lúdicos e estéticos, ou seja, todos os fatores de agregação que permitiam exercer formas próprias e diversas de expressão da vida humana. Neste sentido, o escravismo colonial praticou com africanos uma modalidade amplamente disseminada e específica de desumanização vinculada à cultura do individualismo, ao tentar criar um tipo de fronteira pela expropriação do direito de ser, exercer e se ver como coletividade. O preto, negro, mulato, adicionado a pobre, não escolarizado, criminalizado, preso, procurado, comprometido, tolhido, talhado para um lugar assujeitado, tem sua existência não funcional, projetada no capoeira, no pai de santo, no batuqueiro, no pagodeiro, no mucamo, na mucama (escravos sexuais), no lenocida, como se diz em certos contextos já mencionados. As chacinas de jovens negros são uma realidade descrita diariamente nas páginas dos jornais, pelo olhar atento da poética e da música do rap, pelos relatos dos moradores das favelas, e pelas estatísticas oficiais. Já a mulher se insere nos duplos sentidos de mulher e negra, sentidos instaurados pela luta diária de múltiplas discriminações, pela necessidade de recriar a vida, para si e para os seus. São os corpos negros que habitam as covas centenárias, covas rasas de uma política impressa na seleção de vidas presas a um corpo significante.

No Brasil, o quilombola, figura rebelde e libertária, passa por estes inúmeros significantes, que o correlacionam a certos tipos humanos, talentos, habilidades e disfarces. E é especialmente a partir desses *entre-lugares*, de um corpo fendido e fraturado pela humilhação, que o quilombo volta a emergir, pela inversão, pela desidentificação com os lugares supostamente fixos da colonização.

Os sujeitos quilombolas só conseguem emergir como consciência mutante, como (in)corporação ou *corporeidade*, mediante o desenvolvimento de um potencial de autotransformação. O quilombo sujeito é, portanto, presença de um *corpo autorrevelado* (Du Bois, 2010).

O segundo é o *quilombo território*, que é, antes de tudo, lembrança alicerçada por uma pertença e solidariedade com base em uma ancestralidade africana, quando famílias extraviadas e recompostas, evadidas e alforriadas, embrenharam-se nos matos em busca de um lugar para viver, para criar os filhos de outro jeito, sob outra ordem. Mas não é só isso. Essa distância tomada do modelo colonial, quando calçada por um modelo resistente ao padrão de relações e de produção da sociedade colonial, implica a possibilidade de conceber, em diversas etapas, a invenção compartilhada de uma humanidade possível – a que foi sendo sistematicamente desconstituída ao longo de três séculos ou mais de escravidão. Índios e africanos vistos e tratados como seres inferiores acumularam reflexão e história sobre o seu lugar reconquistado, mas não propriamente da mesma forma, e esta é uma diferença relevante a ser atualmente considerada, para não simplificar as historicidades diversas dos povos latino-americanos. A identificação imposta ao lugar, e a que foi conquistada, a busca da autoestima com base no próprio autorreconhecimento de estar sendo colocado em um outro e determinado limite, espaço ou território. Não é possível entender o que é o quilombo sem essa ideia de lugar conquistado, de “roça liberta”, como dizem os reassentados que perderam o lugar que já se supunha conquistado em Alcântara para a Base de Lançamento de Mísseis. O quilombo território é produção cultural alicerçada numa constituição local, numa lei política interna, como é a da comunidade de Casca (RS), ou um padrão de relacionamento, usos e usufrutos dos grotões inóspitos, hoje reconhecidos como área exclusiva de proteção ambiental e expropriada da comunidade de São Roque (SC) pelo Instituto Chico Mendes.¹¹ O marco jurídico da Constituição de 1988 não consegue deter a má política, a política do imediatismo e do oportunismo, que se instala e se aproveita da máquina pública de governação. Portanto, o marco constitucional norteia, fornece parâmetros e estabelece patamares de Justiça que só são possíveis de alcançar mediante as lutas travadas entre os diversos modelos e interesses que se

11 Ver textos completos da pesquisa realizada pelo NUER (2006) sobre Casca e São Roque.

organizam nas várias instancias da sociedade, e, portanto, o modelo quilombola é um destes.¹² De um modo geral, é possível identificar dois modelos vigentes: de um lado, o modelo “fazendas” (propriedades individuais e agronegócios de pecuária e agricultura comercial) e, de outro, o modelo terras comunais (roçados, pequenas lavouras, com revezamento circular de criação de animais para o sustento direto das famílias). Neste último modelo, situa-se a maioria dos casos identificados como comunidades quilombolas. Nota-se que os descendentes dos africanos escravizados, alijados da escola e da educação formal, do acesso aos financiamentos públicos e, conseqüentemente, das tecnologias agrícolas, adotaram, por força das circunstâncias, o segundo modelo, que se disseminou principalmente em decorrência do processo de marginalização social que lhes foi imposto, por vezes identificado hoje erroneamente como simplesmente uma cultura “inerente” a estas comunidades. Esta naturalização das diferenças, própria das lógicas de formação das desigualdades sociais, não deve ser atribuída ou identificada como diversidade cultural, pois ela é apenas conjuntural. A questão mais importante não é, portanto, a defesa de um padrão de inferiorização naturalizado pela idealização ou romantização da vida dura dos trabalhadores rurais; é, sobretudo, ver, nesta conjuntura, que é, sem dúvida alguma, adversa, o que foi alçado a um modelo resistente à escravização e à superexploração capitalista, que foi transformado em conquista a ser, por incrível que pareça, mantida hoje. Neste caso, os estudos sobre as estratégias adotadas no interior desse modelo demonstram que há enormes ganhos em qualidade de vida quando há um manejo ambiental equilibrado, quando há distribuição dos usufrutos na opção de uso comum coletivista, quando há um aproveitamento maior de um espaço que não está recortado, ou parcelado, como nos loteamentos, e que exatamente por isto permite a circulação e o revezamento e uso mais equilibrado do solo, pelo pousio, pela criação do gado solto, pelos usos extrativistas sustentáveis dos recursos naturais, por várias estratégias aí incluídas e largamente identificadas nas pesquisas, que demonstraram propiciar no interior do modelo de uso comum um rendimento máximo numa área menor de terra para um maior número de pessoas. Experiências largamente descritas pelas observações e pesquisas de

12 Ver diversas análises sobre territórios quilombolas e políticas de regulamentação em Nuer (2005).

agrônomos, geógrafos e antropólogos confirmam que as lógicas produtivas desses lugares podem gerar um modelo mais autônomo, necessário e fundamental para a manutenção da biodiversidade. Valoriza-se, portanto, destas situações, não o que é considerado antiprodutivismo, mas a qualidade da relação com o meio ambiente e, concomitantemente, a qualidade da relação entre as pessoas. É um modelo que não está voltado exclusivamente para o enriquecimento de um investidor ou empresário, ou um agronegócio; é um modelo que visa um sistema coletivista, adotado inclusive em certas regiões da Europa consideradas ilhas de progresso e bem-estar social, e, portanto, há algo de nefasto em descrever essas comunidades e os modelos a elas correlacionados como somente pobres, subdesenvolvidos e atrasados. O discurso desenvolvimentista operou, e ainda opera, como uma nuvem de fumaça para encobrir as ações predatórias de agentes e instituições privadas, que agem inclusive por meio das instituições estatais, que se disfarçam em promotoras do bem público principalmente com o objetivo ganancioso, predatório, político eleitoral e de apropriação inescrupulosa dos bens públicos para possíveis projetos e modelos imediatistas. É, portanto, neste sentido que o quilombo é um bem social, e é neste sentido que está mencionado na Carta Constitucional e em outros dispositivos preventivos da vida nacional. É neste sentido que o quilombo território sempre retorna, como espaço vivido, ressignificado como o lugar seguro, lugar possível, lugar viável, lugar proibido, lugar santo, lugar querido, lugar distante, lugar reencontrado, lugar perdido. A ideia de associação quilombola recupera, no plano local, a possibilidade de readquirir e garantir um lugar, mesmo que este tenha sido delineado pelo próprio sentido de ser não somente um lugar, mas um plano expandido a uma existência que está além do que permite o que foi delimitado como sendo a própria perda.

A terceira é o *quilombo patrimônio cultural*, o que restabelece, do gesto que foi delineado pela vivência coletiva na lembrança, a presença que se desdobrou em sensação ou sensibilidade, em arte, em estética: as cores, os sons, os sabores, os tons e entonações, os sentimentos e as temperaturas dos abraços, os silenciamentos e os gritos de dor, esperança, fé e alegria. Às expressões e formas culturais das comunidades locais, suas vocalidades (Vilas, 2005:187), somam-se as irmandades negras, que, em sua luta contra a escravidão, introduziram a possibilidade de um reino verdadeiramente “divino”. Sabe-se de diversas fontes que o divino, assim como o congo ou a congada, e tantas outras manifestações como o maracatu, o xangô, a marujada e o cacumbi, representam a encenação da corte

que, defensivamente e ao mesmo tempo, caracterizavam uma nova sociedade reorganizada e hierarquizada, nos termos e valores disseminados pelo império colonial, mas em seus próprios termos: associações que lutaram para libertar, reunir e abrigar as pessoas e famílias negras que viveram o degredo, ampliando, com isso, as práticas e as ideias de comunidade, de quilombo. Muitas irmandades do Rosário e muitos terreiros de candomblé, identificando-se com a chamada luta quilombola, solicitaram o seu reconhecimento e o seu registro oficial como comunidades quilombolas. É o caso da Irmandade do Rosário e da comunidade dos Arturos, em Minas Gerais, e do Terreiro Santa Bárbara, mais conhecido como Terreiro Portão do Gelo, este último reconhecido pela Fundação Cultural Palmares em 2006 como quilombo urbano. Amplificam-se, portanto, os novos significados do quilombo, e entrelaçam-se as histórias e as experiências em todas as regiões brasileiras, no rural e no urbano.

Além de se protegerem no marco constitucional, as associações religiosas e culturais de matriz africana buscam a retomada de suas manifestações, criações artísticas, saberes e tecnologias, que foram produzidos para as necessidades e conforme os conhecimentos locais, e que vinham sofrendo desprestígio ou preconceito e desvalorização, principalmente perante os critérios introduzidos desde os fluxos de mercantilização e modernização tecnológica. Assiste-se à eclosão de inúmeras estratégias num verdadeiro confronto de modelos e concepções de cultura. O avanço das religiões evangélicas, em alguns casos, ativa a intolerância e a perseguição aos terreiros, que teriam sido esmagados se não fossem as medidas de proteção e os dispositivos constitucionais que garantem a liberdade de culto e de diversidade cultural.¹³

A quarta dimensão é a do *quilombo projeto*, que se recompõe como ideário ou parte da nação imaginada, da cidadania incompleta, suprimida ou negada aos afrodescendentes, que se desdobra em militância política, que se aglutina em torno da metáfora do quilombo como utopia libertária, mediante um projeto inclusivo e socialmente justo que desponta como movimentos sociais e por meio das plataformas de partidos políticos. Os *movimentos quilombolas*, fazendo interface ou não com os movimentos sociais negros e os partidos, agregam as

13 Ver os artigos 214 e 215 da Constituição Federal do Brasil sobre a proteção ao patrimônio cultural afro-brasileiro.

pautas das lutas antirracistas, das lutas por regularização do território, das lutas contra as intolerâncias religiosas e culturais e das lutas pela educação diferenciada, sobretudo com seus conteúdos voltados para a história da África e a cultura afro-brasileira, até 2003 deixados de fora dos currículos escolares brasileiros. Este parece ser o aspecto mais complexo, pelo qual as idiossincrasias, as cooperações governistas, partidárias, e, sobretudo, as seduções conservadoras, criam verdadeiros embates, por vezes enriquecem o cenário democráticos e, por vezes, dividem e seccionam as reivindicações dos afrodescendentes. O que se percebe é que, embora haja muitos aspectos desagregadores, a imagem do quilombo permanece em todos eles operando como potência aglutinadora, sobretudo quando reacende o imaginário da resistência histórica à escravidão sofrida, demonstrando a vitalidade do quilombo em seu processo de metaforização.

Como pude até aqui mostrar, o quilombo é resistência histórica, presentificada, atualizada em diversos contextos, ações, situações e atores sociais. Esta extensão e ampliação dos significados para coisas aparentemente diversas, mas que, no fundo, acionam os mesmos signos e emblemas, coincide com o que muitos autores têm descrito sobre o papel da metáfora. (ver, por exemplo, Walter Benjamin, Susanne Langer, A. J Greimas, Giles Deleuze e muitos outros). O quilombo, nas diversas dimensões aqui apresentadas, é lembrança e presença. Metaforiza as diversas lutas dos afrodescendentes, ao operar pelo deslocamento semântico, realizando, neste tropo, a síntese. Conforme nos sugere Goodman (1990) em sua definição de metáfora, algo que acontece num tipo de ação de necessidade e urgência, em que a ação põe em primazia a própria economia do signo. Ao incorporar e transferir significados que atravessam diversos tempos e situações históricas distintas, o quilombo vai, ao mesmo tempo, criando e garantindo que o novo se instale e aconteça, mediante um amplo quadro semântico, que o faz retornar sempre e sem cessar para garantir as amplas correlações entre as experiências diaspóricas.

Referências

- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
- _____. Decreto n. 4887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Diário Oficial, Brasília, DF, 21 de nov. 2003.
- DU BOIS, W. E. B. Do nosso esforço espiritual. In: SANCHES, Manoela Ribeiro (org.). *As malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Cotovia, 2010. p. 49-57.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/NAU, 1999.
- GILROY, P. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GOODMAN, Nelson. *Maneras de hacer mundos*. Madri: La balsa de La Medusa, 1990.
- HONNETH, A. I. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- LEITE, I. B. L. Quilombos: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.
- _____. Humanidades insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos. In: RIFIOTIS, T.; HYRA, Tiago (org.). *Educação em direitos humanos: discursos críticos e temas contemporâneos*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008. p. 89-114.
- _____. Os quilombos e a Constituição brasileira. In: OLIVEN, R. G. et Al. (org.). *A Constituição de 1988 na vida brasileira*. São Paulo: Aderaldo e Rothschild/Anpocs, 2008. p. 276-295.
- _____. The Transhistorical, Juridical-Formal and Post-Utopian Quilombo. In: GLEDHILL, J.; SCHELL, P. (ed.). *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*. Durhan: Duke University Press, 2012. p. 250-268.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília, representações da Unesco no Brasil, 2003.
- MUNANGA, K. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista da USP*, São Paulo, v. 28, p. 56-63, 1996.

- MIGNOLO, W. D. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinkings*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2000.
- MOURA, Clovis. *Quilombo: resistência ao escravismo*. São Paulo: Ática, 1987.
- _____. A diáspora negra no Brasil. In: _____. *Dialética radical do Brasil negro*. São Paulo: Anita, 1994. p. 134-140.
- NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*. Madri: Alianza, 1981. p. 83-85.
- NASCIMENTO, A. Nós: o negro rejeita a piedade e o filantropismo aviltantes e luta pelo seu direito ao Direito. *Jornal Quilombo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 9 dez. 1948, p.1.
- _____. Quilombismo, um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: NASCIMENTO, E. L. (org.). *Afrocentralidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. Coleção Sankofa, n. 4.
- NÚCLEO DE ESTUDOS DE IDENTIDADE E RELAÇÕES INTERÉTNCIAS (NUER). *Boletim informativo n. 1: Regulamentação de terras de negros no Brasil*. Florianópolis: Nuer, 1996. 156 p.
- _____. *Boletim informativo n. 2: territórios quilombolas*. Florianópolis: Nuer, 2005. 266 p.
- _____. *Boletim informativo n. 3: quilombos no Sul do Brasil: perícias antropológicas*. Florianópolis: Nuer, 2006. 206 p.
- ODERIGO, Néstor Ortiz. *Diccionario de africanismos en el castellano del Río de la Plata*. Buenos Aires: UNTREF, 2007. p.179-180.
- PARREIRA, A. *Economia e sociedade em Angola na época da rainha Jinga*. Lisboa: Estampa, 1996.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*, v. 9, n. 9, 1997, p. 113-21.
- SILVA, E. 2003. *As camélias do Leblon e a Abolição da Escravatura: uma investigação de história cultural*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- VILAS, Paula Cristina. A voz dos quilombos: nas sendas das vocalidades afro-brasileiras. *Horizontes Antropológicos, Revista de Antropologia do PPGAS/UFRGS*, Porto Alegre, v. 11, n. 24, p.185-197, 2005.

20. MORA NA QUESTÃO QUILOMBOLA: MAIS DO MESMO

Leandro Mitidieri

A história de Zumbi e do quilombo dos Palmares, que se comemora no dia 20 de novembro, é importante não só para quem olha para o passado, mas para todos os que lutam pelo respeito aos direitos dos negros de hoje e das próximas gerações. É por isso que se mostra indispensável refletir criticamente acerca da postura do Estado brasileiro quanto à titulação de territórios quilombolas, assegurada pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT).

O reconhecimento da propriedade das comunidades remanescentes de quilombos sobre suas terras, promovido pela Constituição de 1988, aponta como sujeitos de direito uma coletividade que sofreu e continua suportando as consequências da opressão histórica relacionada à escravidão. Trata-se, portanto, de direito constitucional fundamental, necessário para assegurar os modos de criar, fazer e viver dessas comunidades, conferir-lhes existência digna e efetivar um ideal de justiça, essencialmente ligado à igualdade.

Tal proteção dos direitos de propriedade e de posse das comunidades quilombolas sobre as terras que tradicionalmente ocupam encontra-se ainda amparado pelos artigos 13 e 14 da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, tratado internacional de direitos humanos que tem, segundo o atual entendimento do Supremo Tribunal Federal, *status* supralegal.

A despeito do reconhecimento desse direito fundamental, verifica-se que, desde a promulgação da Constituição de 1988, apenas 139 títulos foram expedidos, dos quais somente 31 pelo Incra – autarquia federal responsável pelo processo de regularização dessas terras. Remanescem 1.286 processos abertos, o que, em termos percentuais, demonstra a finalização de apenas 2,41% da regularização quilombola pelo Incra, de acordo com levantamento de 2013.

E não se trata de falta de recursos orçamentários. É verdade que não há previsão de recursos suficientes para concluir a regularização quilombola no País, e que a previsão orçamentária existente vem até diminuindo: de 2012 a 2013, os recursos sofreram diminuição na ordem de 45,26%, ou seja, de praticamente a metade. Impõe-se destacar, contudo, que mesmo esses escassos recursos não são totalmente utilizados. Nunca havia se observado o emprego de todo o valor previsto no orçamento. Do total de valores autorizados, somente foram executados 43,97% em 2011, 35,06% em 2012, e 5,15% até meados de 2013.

Esses dados indicam uma atuação extremamente frustrante do Estado brasileiro na efetivação de um direito fundamental. Mais ainda, evidenciam que as instituições públicas ainda encarnam a resistência de certos setores da sociedade brasileira ao enfrentamento da questão do acesso à terra e do preconceito racial.

Vale salientar, nesse sentido, que muito da oposição às políticas de reconhecimento territorial dos quilombolas é motivado pelo caráter de indisponibilidade que recai sobre elas no atual regime jurídico previsto no Decreto Federal nº 4.887/03. Tal ato normativo, que disciplina o procedimento demarcatório, grava as terras quilombolas como bens fora do comércio, conduzindo a uma indisponibilidade de imóveis para o mercado agrário brasileiro.

Conquanto já tenha alcançado a posição de quinta maior economia mundial – hoje é a sétima –, o Brasil, com uma população predominantemente negra e parda de 50,07%, segundo o Censo de 2010 (IBGE, 2011), ocupa a 79ª posição no Índice de Desenvolvimento Humano de acordo com o ranking de 2014 do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. Tal dado, aparentemente contraditório, é explicado pela concentração de renda, que perpassa a concentração de terra. Assim, negros e pardos, principais alvos da desigualdade social, são expulsos do campo e, por isso, passam a viver as situações mais indignas nos grandes centros.

Os números expostos anteriormente foram contestados pelo Incra, e a verdade é que, após o “MPF em defesa das terras quilombolas”, ação coordenada realizada naquele ano de 2013, notou-se um maior aproveitamento dos recursos orçamentários. Mas os números atualizados continuam dando conta de que realmente nunca se observou a utilização de todo o valor previsto no orçamento.

Quadro 1

Ano	Valor autorizado	Valor empenhado	Pago
2012	64.333.333,00	47.643.936,00	6.197.664,00 (9,63%)
2013	48.100.000,00	46.697.126,00	42.152.391,00 (87,63%)
2014	30.500.000,00	24.034.356,00	15.048.520,00 (49,33%)

Diante desse quadro, era, e ainda é, necessário cobrar do Estado brasileiro uma atuação eficaz e célere na realização e concretização dos direitos fundamentais desses povos tradicionais.

Assim é que, no Dia Nacional da Consciência Negra de 2013, o Ministério Público Federal, por meio da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal, promoveu a atuação coordenada “MPF em defesa das terras quilombolas”, com a adoção de medidas judiciais e extrajudiciais, além da realização de audiência pública em Brasília.

Vale a menção das seguintes medidas:

Espírito Santo

Ação Civil Pública nº 0000693-61.2013.4.02.5003, com pedido liminar, em desfavor do estado do Espírito Santo, da Fibria S.A. e do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social – BNDES –, para declarar a nulidade dos títulos de domínio de terras devolutas outorgados pelo estado do Espírito Santo à Aracruz Celulose, atual Fibria S.A., mediante o emprego de fraude, a fim de reverter-los ao patrimônio público estadual. E, demonstrada a ocupação tradicional quilombola sobre algumas dessas terras, pretende-se a titulação destas em conformidade com a legislação estadual e em cumprimento ao mandamento constitucional vigente.

Dra. Walquiria Imamura Picoli – procuradora da República.

Decisão do dia 20/02/2014 – Deferiu antecipação de tutela.

AI – BNDS – 0100476-63.2014.4.02.0000 – 13/06/2014 – determinou a suspensão dos efeitos da decisão agravada.

AI – Fibria Celulose – 0100613-45.2014.4.02.0000 – 17/06/2014 – determinou a suspensão dos efeitos da decisão agravada.

24/07/2014 – conclusão para decisão.

Ação Civil Pública nº 0000667-63.2013.4.02.5003, com pedido liminar, em desfavor da União e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra –, em razão da demora na regularização da terra da comunidade de São Domingos, cujo processo, objeto da presente demanda, está na sede desde 12/04/2011 e pronto para julgamento desde 23/01/2012. Constatou-se que foram instituídas rotinas administrativas excessivas, com os processos tramitando com um prazo bem mais dilatado se comparado aos anos anteriores.

Dr. Leandro Mitidieri Figueiredo – procurador da República.

Decisão do dia 5/02/2014: “[...] antes de apreciar o pedido de concessão de medida de urgência, intimem-se os réus para que, em 10 (dez) dias, manifestem-se sobre o pedido liminar, devendo o Incra apresentar informações específicas acerca do andamento do processo administrativo de nº 54340.000581/2005-71, indicando quais diligências foram adotadas e quais ainda estão pendentes para a apreciação do recurso interposto”. 28/08/2014 – conclusão para sentença/julgamento.

Mato Grosso

Ação Civil Pública nº 0016808-28.2013.4.01.3600, com pedido liminar, em desfavor da União e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra –, para que a Justiça Federal determine o prazo de 24 meses para a conclusão dos processos de regularização. Verificou-se que até o presente momento a autarquia federal não concluiu nenhum processo referente à titulação de propriedade quilombola a ser feita em Mato Grosso. São 68 (sessenta e oito) territórios remanescentes de quilombos existentes no estado, cujos processos de regularização fundiária, junto à Superintendência Regional do Incra, encontram-se pendentes.

Dr. Manoel Antônio Gonçalves da Silva – procurador da República.

Decisão do dia 9/9/2014 – Indeferiu pedido liminar.

Não há recurso interposto.

Mato Grosso do Sul

Ação Civil Pública nº 0001564-74.2013.4.03.6002 (Dourados - 10/05/2013), com pedido liminar, em desfavor do município de Dourados, da Fundação Nacional da Saúde – Funasa – e da União, para garantir à comunidade quilombola Dezidério Felipe de Oliveira o direito básico de acesso à água potável, tendo em vista o longo período transcorrido para a implementação do sistema de abastecimento de água e a inércia dos requeridos. Dr. Marco Antônio Delfino de Almeida – procurador da República
Decisão do dia 29/05/2013: “Vistos. Considerando o quadro fático noticiado nos autos; o caráter satisfativo do qual se reveste a medida pleiteada; o elevado custo da implementação do direito vindicado na exordial; e em atenção ao princípio constitucional do contraditório, previsto no artigo 5º, inciso LV, da Constituição Federal; postergo a apreciação do pedido liminar para após a vinda das contestações. Citem-se, deprecando, caso necessário”.

Ação Civil Pública nº 0004631-47.2013.4.03.6002 (Dourados), com pedido liminar, em desfavor da União e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra –, para que seja concluído no prazo de 60 (sessenta) dias o processo administrativo de ratificação do título de domínio da fazenda Che Kay e a reserva na Lei Orçamentária Anual/2014 do montante de R\$ 12.388.000,28 (doze milhões trezentos e oitenta e oito mil reais e vinte e oito centavos) para a indenização das benfeitorias e da terra nua aos ocupantes de imóveis em áreas reconhecidas para as comunidades quilombolas.

Dr. Marco Antônio Delfino de Almeida – procurador da República.
Decisão do dia 23/01/2014: Liminar deferida em parte. “[...] o pedido de concessão de liminar, apenas para determinar a reserva do montante de R\$ 12.388.000,28 (doze milhões trezentos e oitenta e oito mil reais e vinte e oito centavos), no orçamento de 2014, atinente à Ação 210Z – Reconhecimento e Indenização de Territórios Quilombolas” –, valor esse que deve ser depositado à disposição deste Juízo até posterior determinação”.

AI – Incra – 0005149-64.2014.4.03.0000 – 20/03/2014.

AI – União – 0006048-62.2014.4.03.0000 – 31/03/2014.

Pará

Ação Civil Pública nº 0032726-45.2013.4.01.3900, com pedido de antecipação de tutela, em desfavor do Incra e da União, com o objetivo de regularização das terras quilombolas da Ilha do Marajó (Campina, Santa Luzia, Caldeirão, Deus Ajude, Pau Furado, São Benedito, Paixão, Salvar, São João, Bacabal, Rosário, Boa Vista, Gurupá, São José de Mutuacá), no prazo máximo de vinte e quatro meses.

Dra. Ticiane Andréa Sales Nogueira – procuradora da República.

Decisão do dia 27/01/2014: Deferiu liminar em parte para determinar ao Incra que dê andamento aos processos, dando-se prioridade aos que já se encontram em fase avançadas – com RTID já publicados –, de modo que suas conclusões sejam realizadas no prazo de 24 meses; bem como priorize os processos cujas fases estejam mais atrasadas – com fases anteriores à publicação do RTID –, para que no prazo de 48 meses sejam concluídos, todos no âmbito de suas atribuições, não computados os prazos destinados aos outros órgãos participantes do processo. Determine à União que realize o acompanhamento dos processos administrativos no âmbito do Incra, bem como se desincumba das etapas que lhe são próprias, em prazo razoável, que fixo no máximo 12 meses da conclusão pelo Incra aos seus órgãos responsáveis pelo encaminhamento requerido pelas normas administrativas de regência do referido processo administrativo.

AI – União – nº 0011117-32.2014.4.01.0000 – 12/08/2014.

AI – INCRA – nº 0011424-83.2014.4.01.0000 – 03/06/2014.

Ação Civil Pública nº 0004405-91.2013.4.01.3902 (Santarém), com pedido de antecipação de tutela, em desfavor do Incra, ICMBio, União e Fundação Cultural Palmares, com o objetivo de regularização e titulação do território quilombola do Alto Trombetas, situado na Floresta Nacional Saracá Taquera e na Reserva Biológica do Rio Trombetas.

Dra. Ticiane Andréa Sales Nogueira – procuradora da República.

Decisão do dia 12/02/2014: Indeferiu antecipação de tutela.

AI – MPF – 0014559-06.2014.4.01.0000 – 24/03/2014.

Ação Civil Pública nº 0032727-30.2013.4.01.3900, com pedido liminar, em desfavor do estado do Pará e de Renato Quartieiro, em razão de irregularidades ambientais na região da Ilha do Marajó, consistentes na ausência da realização de estudos ambientais devidos, na inobservância das normas para o lançamento aéreo de agrotóxicos, e na falta de autorização e sobreposição com comunidade quilombola para o porto do Caramará, utilizado para o escoamento do arroz produzido pelo demandado. Dr. Bruno Araújo Soares Valente – procurador da República.

Decisão do dia 30/04/2014: Deferiu em parte antecipação de tutela para determinar ao requerido Renato de Almeida Quartieiro que se abstenha de utilizar o lançamento aéreo de agrotóxicos na plantação de arroz situada na fazenda Reunidas Espírito Santo até que estejam cumpridos os requisitos previstos na legislação (Decreto-Lei nº 917/69, Decreto nº 86.765/81 e Instrução Normativa do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento – Mapa n. 02/2008). Fixo multa diária no valor de R\$ 5.000,00 (cinco mil reais) para o caso de descumprimento da medida. AI – Renato – 0029922-33.2014.4.01.0000 – 25/08/2014.

Rio Grande do Sul

Ação Civil Pública nº 5008305-10.2013.404.7104, com pedido de antecipação de tutela, ajuizada em desfavor do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra – e da União, objetivando compelir o poder público a dar o devido andamento ao processo de identificação e delimitação de território em favor da comunidade de remanescentes de quilombos de Mormaça, existente em Sertão/RS, diante da inegável e injustificável demora na conclusão do procedimento, o que somente traz prejuízos àquela comunidade, que fica alijada do pleno gozo de todos os seus direitos constitucionalmente assegurados.

Dra. Fernanda Alves de Oliveira – procuradora da República.

Decisão do dia 16/12/2013: liminar indeferida.

Sentença do dia 04/06/2014: Pedido parcialmente procedente. “[...] julgo parcialmente procedente o pedido formulado determinando ao Incra que dê prosseguimento ao procedimento administrativo destinado à demarcação e delimitação da área destinada ao quilombo de Mormaça, existente

em Sertão/RS (processo nº 54220.001784/2005-41), no prazo de 30 dias a contar da sua intimação, prorrogável por igual período, na forma estabelecida no artigo 49 da Lei nº 9.784/99, sob pena de multa diária arbitrada em R\$10.000,00 (dez mil reais), sem prejuízo da responsabilização do agente público em caso de descumprimento da ordem judicial.”

MPF e Incra apelaram.

Resultado parcial: 9 ações e 4 decisões liminares deferidas.

É sempre necessário lembrar que o Brasil concentra a metade dos registros de homicídios contra ecologistas e lideranças de comunidades tradicionais de todo o mundo, sendo o país mais perigoso para quem defende o direito à terra e ao meio ambiente. Segundo a organização não governamental britânica Global Witness (2014), entre 2002 e 2013, houve 908 mortes (em 35 países, principalmente na América Latina e na Ásia-Pacífico), das quais 448, quase a metade, ocorreram no Brasil.

Não se pode admitir a ideia de que tudo muda para as coisas continuarem do mesmo jeito. Além dos eternos debates e denúncias sobre o tema, envida-se efetivos esforços para o enfrentamento do atual estado de mora na regularização das terras dessas comunidades, demandando o efetivo cumprimento do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da lei fundamental.

Referências

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). *Censo demográfico 2010*. Brasília: IBGE, 2011. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/>.

_____. Ministério Público Federal, Procuradoria Regional da República da 3ª Região. ICP Nº 1.00.000.000991/2010-55 (Portaria nº 001/2009 – 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF), de 31 de maio de 2012. [...] instaurado em 18/11/2009 para “apurar a situação geral das políticas públicas destinadas à garantia do direito à terra das comunidades quilombolas no Brasil”. Disponível em: http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/sobre/copy_of_composicao/backup/institucional1/grupos-de-trabalho/quilombos-1/icp-no-1-00-000-000991-2010-55-portaria-no-001-2009-2013-6a-camara-de-coordenacao-e-revisao-do-mpf-de-31-de-maio-de-2012/view

- CANOTILHO, J. J. Gomes. *Direito constitucional e teoria da constituição*. 2ª edição. Coimbra: Almedina, 1998.
- FIGUEIREDO, Leandro Mitidieri. Remanescentes de Quilombos, Índios. Meio Ambiente e Segurança Nacional: Ponderação de interesses constitucionais. In: BRASIL. *INCRA e os desafios para a regularização dos territórios quilombolas. Algumas Experiências*. Brasília: MDA-INCRA, 2006.
- _____. Populações tradicionais e meio ambiente: espaços territoriais especialmente protegidos com dupla afetação. In: *Convenção n. 169 da OIT e os estados nacionais*. Brasília: ESMPU, 2015.
- GLOBAL WITNESS. Deadly Environment: The dramatic rise in killings of Environmental and land defenders (1/1/2002–31/12/2013). S.l., 2014. Disponível em: <https://www.globalwitness.org/en/campaigns/environmental-activists/deadly-environment/>.
- LOEWENSTEIN, Karl. *Teoría de la constitución*. Trad. de Alfredo Gallego Anabitarte. Barcelona: Editorial Ariel.
- PONTES JR., Felício. Um ano de absurdos. In: *Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil*. Brasília: Cimi, 2012.
- RAMOS, André de Carvalho. O Supremo Tribunal Federal e o Direito Internacional dos Direitos Humanos. In: SARMENTO, Daniel. SARLET, Ingo Wolfgang, coordenadores. *Direitos fundamentais no supremo tribunal federal: balanço e crítica*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.
- RIOS, Aurélio Virgílio Veiga. Populações tradicionais em áreas protegidas. In: RICARDO, Fany. *Terras indígenas & unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 78.
- SANTILLI, Juliana. Povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais: a construção de novas categorias jurídicas. In: RICARDO, Fany. *Terras indígenas & unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

DIREITOS QUILOMBOLAS: IDENTIDADE, PRÁTICAS CULTURAIS E TERRITÓRIO

Osvaldo Martins de Oliveira e Cíntia Beatriz Müller

O ano de 2013 foi muito significativo para as comunidades dos quilombos, bem como para os demais segmentos étnicos afro-brasileiros, da mesma forma que para outros agrupamentos étnicos que fazem parte do “processo civilizatório” brasileiro. No mesmo ano, completamos 25 anos (bodas de prata) da promulgação da Constituição Federal de 1988, que reafirmou as possibilidades da democracia ao reconhecer a diversidade étnica e cultural do povo brasileiro, definindo o Brasil como um Estado pluriétnico, e garantiu a liberdade de expressão para essas diversidades. Essas garantias e liberdades de direito estão asseguradas pelos artigos 215, 216 (“Da Cultura”) e pelo artigo 68 do Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). O ano de 2013 foi especial também porque completamos dez anos da assinatura, pelo presidente da república, da Lei nº 10.639/2003 (que estabelece que a história e a cultura africana e afro-brasileira devem ser ensinadas nas escolas de todos os níveis) e do Decreto nº 4.887/2003 (que estabelece as normas de regularização e titulação dos territórios dos quilombos).

O conjunto de documentos que compõe o corpo normativo que regulamenta o direito do povo quilombola no Brasil não foi construído sem luta. Já na elaboração do texto constitucional, quilombolas e indígenas mobilizaram forças dos movimentos sociais e grupos de pressão para assegurar conquistas no texto constitucional e vencer a oposição, que se organizava para conferir um caráter

1 Expressão utilizada na Constituição Federal para se referir aos grupos que compõem o que seria o “melting pot” da sociedade brasileira.

mais conservador à Constituição Federal de 1988, como o “Centrão”². O Decreto nº 4.887/2003, texto elogiado por ativistas dos movimentos sociais da América Latina e da África, foi expedido pelo presidente Lula, e enfrenta uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI), movida pelo partido DEM (ex-PFL), em votação no Supremo Tribunal Federal (STF) (Müller, 2011b). O decreto regulamenta o procedimento administrativo de titulação dos territórios quilombolas (TQs) no Brasil, e reconhece conquistas como a autoidentificação. Para regulamentar o procedimento de titulação, o Instituto Nacional de Reforma Agrária (Incra) lançou uma série de instruções normativas (IN), sendo que a última, elaborada em 2008 e rechaçada pelos quilombolas no âmbito de uma “pseudoconsulta” (*idem*, 2008), burocratiza o procedimento de titulação dos TQs, tornando-o um verdadeiro suplício para as comunidades.

A essa altura, contudo, você deve estar se perguntando pelo significado de pelo menos três termos que apareceram no início do texto e que trazem a antropologia para este cenário repleto de termos jurídicos: identidade, etnia e quilombos. Vale destacar que toda pessoa e todo agrupamento social tem o direito de se perguntar e buscar respostas a respeito de sua identidade, isto é, de encontrar resposta para a seguinte pergunta: “quem sou eu”? E “quem somos nós? Para a primeira pergunta, encontramos respostas para o nível da identidade individual, mas como nenhum ser humano é uma ilha isolada ou vive fora de uma comunidade e/ou sociedade, e todos os homens e mulheres são seres sociais, precisamos também encontrar respostas para a segunda pergunta, e falamos das identidades coletivas e comunitárias e/ou de formas específicas de identidades sociais.

Ao falar de especificidades sociais, estamos entrando no que os gregos chamavam de *ethnos*, que significava povo, e é de onde vem o termo etnia, que remonta à consciência que os integrantes de um povo têm sobre seu sentimento

2 O autodenominado “Centrão” ou “Centro Democrático” foi um bloco político suprapartidário – formado principalmente pelo PMDB, PFL, PTB e PDS – apoiado pelo Poder Executivo do Governo de José Sarney. O bloco representava os segmentos conservadores da sociedade brasileira, atuou na Assembleia Nacional Constituinte de 1987/88, onde teve uma influência decisiva nos trabalhos da Constituinte e em decisões, tais como a redução do mandato do Presidente Sarney (de seis anos para cinco anos – não tendo sido acolhida a proposta de redução para quatro anos), a questão agrária e o papel das Forças Armadas

de pertencimento à uma comunidade política específica. Neste sentido, não estamos falando, necessariamente, de cultura, mas de formas específicas de organização social e política no interior de Estados nacionais mais amplos, que, a partir das consciências de si, estabelecem fronteiras de pertencimento sobre “quem somos nós” e “quem são os outros”. Lutar para manter uma identidade própria não significa viver em mundos separados ou isolados, pelo contrário, pois o estabelecimento de fronteiras sociais pressupõe relações e interações entre os que se entendem como distintos. Fronteiras entre grupos são socialmente demarcadas, mas a partir de que elementos o social ou os agentes comunitários demarcam a diferença e estabelecem identidades? Empregam a criação e a invenção social mais específica que é a cultura. Assim, etnia ou grupo étnico, que se refere a povo e/ou a forma de organização social e política específica, não é sinônimo de cultura, subcultura ou cultura marginal: a cultura é um produto ou a criação dessas especificidades sociais. Cabe retomar que etnia e grupo étnico são conceitos antropológicos e sociológicos criados no universo acadêmico, e são empregados pela academia para analisar e explicar termos e/ou categorias empregadas no universo social, como povo, tribo, nação e comunidade.

Pois bem, chegamos ao ponto de tratar do tema que mais interessa neste texto, que é o dos quilombos. A respeito deste conceito, o pensamento social brasileiro está carregado de preconceitos e estereótipos relacionados a essas comunidades. Para desconstruir tais pré-conceitos e pré-noções, tomarei como ponto de partida a metodologia antropológica que considera, em primeiro lugar, o ponto de vista dos agentes sociais sobre si mesmos, isto é, a autodefinição dos próprios agentes envolvidos e interessados no tema. Neste sentido, o movimento atual das comunidades dos quilombolas no Brasil, que denominou sua organização política Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), a partir da consciência de si e do que é ser quilombola, vem empreendendo um processo de revalorização de suas memórias, identidades e culturas, que tem surpreendido as pré-definições arcaicas de quilombo, que afirmam o que é ser quilombo sem levar em consideração as realidades e os processos sociais locais e suas interações com as diversas instituições e organizações sociais regionais e nacional.

A autoidentificação não é novidade na antropologia. Já na década de 1960, antropólogos reconheciam que os grupos humanos constroem sua identidade a partir da forma como se definem, como pensam a si mesmos (Barth, 1976).

Grupos constroem fronteiras com base em sinais diacríticos que espelham sua visão de mundo e que os antropólogos percebem na organização social e na cultura de tais grupos. A autoidentificação de um grupo é o principal critério de identificação do mesmo, e simplesmente atribuir a uma pessoa ou uma coletividade uma identidade, imputar uma identidade, é um ato de extrema violência. Tanto é assim que a Constituição Federal de 1988 reconhece como direito fundamental a liberdade de expressão. O foro mais íntimo desta liberdade é poder dizer quem sou eu, sem que outros me definam, sem que outros me imponham uma identidade. A luta do povo quilombola está em grande parte baseada no reconhecimento da liberdade de expressar sua identidade e construí-la de maneira positiva, livrando-se de estereótipos e pré-noções.

Fazendo uma retrospectiva no tempo, os discursos contrários aos direitos à autodefinição e à regularização dos territórios dos quilombos chegam ao máximo à definição externa, imposta de forma estereotipada pelo Conselho Ultramarino Português de 1740, no intuito de reforçarem a noção de quilombo como comunidades formadas apenas por “escravos fugidos” e “isolados”. No entanto, conforme escrevem Munanga (1995/1996) e Nascimento (1980), as experiências que proporcionaram a autodefinição e a visão de mundo das organizações sociais denominadas quilombos, que já vinham sendo empregadas pelas lideranças das organizações de movimentos negros desde a primeira metade do século XX, antes de surgirem no Brasil dos séculos XVII, XVIII e XIX, existiam no continente africano, sobretudo entre os povos de língua banto. O termo quilombo, no contexto africano banto, era empregado para se referir à organização social das vilas, povoados, capitais, feiras, mercados e acampamentos guerreiros. Nesse sentido, muito além da fuga e do isolamento, os milhares de quilombos no Brasil têm sido formas de organização social de diferentes experiências e saberes herdados e transmitidos por meio da autonomia na produção, nas interações sociais e nas trocas comerciais, embora as instituições sociais e as iniciativas da exploração da mão de obra tenham, historicamente no Brasil, tentado controlar essa autonomia.

Os estudos historiográficos e antropológicos recorrem a dados documentais sobre a existência de quilombos no Brasil que remontam ao século XVII. Esses quilombos, no longo período da escravidão, tornaram-se uma realidade cotidiana em número crescente em diversas províncias do Brasil até o final do século XIX, o que levou a administração pública de então a organizar companhias de guerrilha para abatê-los. Isso porque um número cada vez maior de escravizados, segundo

os relatórios de presidentes das províncias, deixavam as senzalas de seus senhores para viver nos quilombos. Na província do Espírito Santo, por exemplo, no então distrito de Cariacica, segundo o relatório do presidente da mesma província de 1848-1849, havia mais gente nos quilombos do que nas fazendas (ver Oliveira, 2005; 2011; Marinato, 2006; Moreira, 2010).

Os estudos etnográficos empreendidos no final do século XX e na primeira década do século XXI revelam também que as comunidades denominadas quilombos resultaram não apenas de insurreições, revoltas e fugas. Elas se formaram também a partir de lutas e estratégias permanentes de coletividades negras na construção da autonomia, por meio da compra de cartas de alforria e de pequenas glebas de terras e pela obtenção de doações de fazendas em forma de testamentos com a morte de ex-senhores, o que garantiu a liberdade e os meios de sobrevivência de comunidades que se formaram sobre as terras de antigas fazendas escravocratas, em terrenos de igrejas e irmandades religiosas e em outros, doados pelo próprio Estado, possibilitando suas manutenções ainda hoje, apesar dos insistentes processos violentos de expropriação dos territórios constituídos por essas comunidades.

Deste modo, a opressão histórica vivida pelos afrodescendentes no Brasil não se extinguiu com a Abolição da Escravidão ou com a liberdade conquistada ainda na vigência do regime escravista. Mesmo de posse de suas cartas de alforria, muitos ex-escravizados (termo que desnaturaliza a visão de que havia pessoas que eram naturalmente escravas) não se afastavam das antigas senzalas por temer a ruptura de sua rede de relações, que lhes dava suporte para sobreviver dentro de um sistema profundamente racista; criavam, assim, povoados nas franjas e mesmo no interior de fazendas. Outros, ainda durante o regime escravista, eram abandonados no interior das grandes propriedades, uma vez que mantê-las passou a ser economicamente inviável para ex-senhores decadentes. No período após a Abolição, povoados compostos por famílias e pessoas se estabeleceram em uma territorialização possível, compondo espaços de resistência, no campo ou na cidade, no interior de uma sociedade que, embora tivesse abolido a escravidão, não aboliu práticas de dominação e pré-noções discriminatórias em relação aos afrodescendentes no País. Tais grupos reivindicam a propriedade de seus territórios, uma vez que compõem verdadeiros quilombos contemporâneos, espaços de resistência similares aos quilombos históricos, que encontram eco nas reivindicações de diversos atores sociais.

As lideranças quilombolas do presente, para falar de suas formas de organização e tradições herdadas, recorrem aos inúmeros agrupamentos de quilombos do passado no Brasil. Cabe observar que essas estratégias de construção das formas de organizações políticas e sociais negras não é nova, pois a Frente Negra Brasileira, na década de 1930, o Teatro Experimental do Negro, em 1945 e o Movimento Negro Unificado, no final da década de 1970 e início dos anos 1980, empregavam os mesmos argumentos para demonstrar que os segmentos étnicos negros tinham (e têm) particularidades históricas, tradições culturais e capacidades próprias na organização política advindas dos quilombos desde o século XVII.

Na década de 1980, precisamente a partir de 1982, os debates a partir do quilombo eram feitos pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão e pelo Centro de Estudos do Negro do Pará com as comunidades negras do meio rural desses estados. Na mesma década, os agentes de pastoral negros (APNs) travaram o debate em nível nacional, criando sua sede administrativa em São Paulo, denominada “Quilombo Central”, e, em diferentes estados, se organizaram em pequenos núcleos denominados “quilombos regionais”. As referidas organizações de movimentos negros recorriam, principalmente, ao quilombo de Palmares, como exemplo de organização democrática. Foi a partir dessas mobilizações e organizações políticas negras que surgiram as proposições que resultaram nos artigos 215 e 216 (“Da Cultura”) e 68 (do ADCT) da Constituição Federal de 1988, a Lei nº 10.639/2003 e o Decreto nº 4.887/2003. A partir da Constituição de 1988, a categoria quilombo conflui no sentido da conquista de direitos, de revalorização da identidade negra, e de sobrepujar a violência histórica sofrida também depois do período colonial.

Observando esses processos de mobilização das organizações de movimentos negros e das comunidades negras, os antropólogos integrantes do Grupo de Trabalho Terras de Quilombo da ABA, que havia alguns anos já vinham estudando esses movimentos e os processos organizativos das comunidades negras pelo direito à terra-território e ao pertencimento ao lugar e grupos específicos, apresentaram, em 1997, a seguinte definição para quilombo:

O termo “quilombo” tem assumido novos significados na literatura especializada e também para os grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. Definições têm sido elaboradas por

organizações não-governamentais, entidades confessionais e organizações autônomas dos trabalhadores, bem como pelo próprio movimento negro. [...] o termo “remanescente de quilombo” vem sendo utilizado pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico. (ABA, 1997:81)

Embora o movimento quilombola, representado politicamente pela Conaq, fale em mais cinco mil comunidades de quilombos no Brasil, essa nota conclusiva se refere a 2.474, que são aquelas certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) do Ministério da Cultura até 28 de fevereiro de 2015. Além dessas, até a referida data, mais 326 estavam com processos abertos aguardando a emissão de certificados. Vale dizer que os números continuam os mesmos em setembro de 2015, quando da última revisão deste livro.³ Essas comunidades se definem e foram certificadas pela FCP como comunidades de quilombos porque suas memórias, organização social e demais referências culturais conduziram os pesquisadores, e outros agentes sociais que nelas trabalharam, a construir uma retrospectiva no tempo, resgatando sua história local. Esta espécie de viagem em direção ao passado demarca, muitas vezes, suas existências desde anos antes da Constituição Federal de 1988 e, em alguns casos, em períodos anteriores também à assinatura da Lei Áurea, em 1888.

O processo sociocultural de retomada de memórias para explicar no presente formas de organização social e política que se mantêm a partir de tradições e/ou ordens culturais de longa duração é um método consciente empregado para explicar o presente dos grupos sociais. Tal método também pode ser identificado no discurso das lideranças e nas formas de organização de comunidades religiosas de terreiro do candomblé, que se organizam em nações, como Ketu e Angola, definidas segundo os nomes de onde acreditam terem vindo seus primeiros fundadores, ou de onde viviam seus ancestrais míticos.

Retomando nossa conclusão, os quilombos são, desde o seu surgimento, formas de organização social e política com modos de viver e fazer específicos,

3 Ver <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/crqs/lista-das-crqs-processos-abertos-ate-23-02-2015.pdf>. Último acesso em 21 set. 2015.

segundo o contexto e a situação social de cada região e localidade onde se situam. Neste processo de elaboração de consciências e memórias a respeito de sua existência, estão envolvidos os integrantes das próprias comunidades e vários agentes que vêm produzindo e pesquisando uma compreensão sobre a existência desses agrupamentos. Essas formas de organização social e de interpretações têm implicações mútuas diretas e indiretas sobre si e sobre o universo das ações políticas e administrativas do Estado nacional brasileiro e na vida das referidas comunidades. A noção de quilombo como processo organizativo, que envolve a autodefinição dos seus integrantes, vem sendo transmitida, não sem conflitos e contradições, entre diversas gerações, muitas vezes, desde que esses primeiros agrupamentos de descendentes de africanos no Brasil se propuseram a reconquistar sua autonomia por meio de relações sociais, políticas e econômicas com pessoas livres.⁴

Em termos contemporâneos, os povos quilombolas enfrentam uma dura realidade. Seus territórios e espaços de moradia, via de regra, encontram-se em lugares desprovidos de infraestrutura urbana, como saneamento básico, água encanada e serviços de saúde; os quilombolas desempenham as atividades mais desgastantes e sem a garantia de direitos trabalhistas; em alguns casos, a dependência de pessoas não quilombolas para sobreviver os coloca em uma relação de dominação que beira uma espécie de escravidão moderna. Seus recursos naturais, principalmente a água, são disputados e poluídos por pessoas do entorno de seus territórios, em total desrespeito ao uso, prático e simbólico, que a coletividade faz deles. Reservas e recursos naturais como árvores e fontes são cortadas e aterradas sem levar em consideração que os mesmos podem integrar o estoque do patrimônio religioso de matriz africana de tais grupos. A terra que compõe o território das comunidades é esbulhada por pessoas que, em alguns casos, se quer viveram nela, dando início a sérias situações de conflito.

As situações de conflitos enfrentadas pelos quilombolas no Brasil têm chamado a atenção de suas lideranças para a necessidade do estreitamento de

4 No Brasil do século XIX, essas relações puderam ser verificadas nos casos dos quilombos, alguns deles denominados “mocambos” ou “negros do mato”, que mantinham trocas comerciais com pessoas livres ou forras que viviam nos distritos e vilas, embora a presença de escravizados no comércio, e muito mais os agrupamentos de escravizados fugidos, fossem proibidas pela Constituição de 1824.

projetos políticos comuns entre as comunidades. Por outro lado, tais conflitos têm provocado também a visibilidade das tensões e fissuras internas, sobretudo estimuladas pelos segmentos privados (e às vezes governamentais), que estão interessados na desarticulação das organizações dos quilombolas que mobilizam as comunidades. No entanto, é na relação com essas situações sociais de conflitos que se intensificam os movimentos de mobilização política nos primeiros anos do século XXI, movidos pela intenção de conquista e permanência do direito ao território, à consciência, à identidade e à memória quilombola. Segundo Elda dos Santos, uma das lideranças do movimento quilombola do Espírito Santo, em entrevista concedida em 2012, a preocupação desse movimento deve ser com a construção de um saber e uma consciência sobre o que é ser quilombola. Na visão da mesma liderança, esse deve ser o projeto comum entre as comunidades: a consciência do direito à identidade, à memória e, consequentemente, ao território que inclui tudo isso, inclusive a efetivação do direito à titulação definitiva desses territórios.

Na perspectiva da análise da consciência étnica dos direitos aos territórios, entendemos que rituais festivos e práticas culturais – como o “jongo”, na Região Sudeste do Brasil, o “baile dos congos” (popularmente conhecido como “ticumbi”), no norte do Espírito Santo, os “congos e congadas” (nos estados do Espírito Santo, Minas Gerais e Goiás), o “quicumbi”, no Rio Grande do Sul, o “tambor de crioula”, no Maranhão – não são apenas culturas imateriais, pois são parte de territórios negros e quilombolas etnicamente diferenciados. Afinal, o território dessas comunidades é a síntese entre a dimensão físico-geográfica (os recursos naturais, terra, mar, rios, poços) e a dimensão simbólica de suas múltiplas territorialidades específicas. São as comunidades quilombolas e/ou agrupamentos negros que se definem como tais, que se apropriam, a partir de sua relação com a sociedade envolvente, de dimensões de sua cultura ou bens culturais como sinais diacríticos para delimitarem as fronteiras de suas identidades. Portanto, nos rituais festivos, encontramos uma dimensão simbólica e uma linguagem metafórica que os sujeitos coletivos (os quilombolas) empregam para falar de uma realidade que é também material. Neste sentido, os rituais festivos existem em comunidades que transitam entre a resistência e a negociação, que herdaram e transmitem seus bens culturais como demarcadores de seus territórios e identidades.

As práticas rituais que compõem o idioma cultural das comunidades trazem

em si elementos da organização social das mesmas. Relações de produção, as práticas coletivas como os mutirões, as relações de parentesco que implicam, também, ajustes relacionados às possibilidades de residir, ou não, no interior do território, são elementos que nos informam um pouco acerca da organização social do grupo. Eles são fatores que compõem e influenciam redes de solidariedade entre os membros de um determinado grupo que acabam por emergir em momentos ritualizados. O território é verdadeiro suporte material para as expressões e a memória sociocultural das comunidades quilombolas; ele é um patrimônio sociocultural a ser preservado na propriedade do grupo que o tem e mantém: as comunidades quilombolas. Cada território tem, portanto uma dimensão histórica; ele é formado por uma variedade de processos de territorialização, ou seja, é composto por territorialidades que podem ser expressas desde o critério que define a forma de ocupação de um determinado grupo, ou como serão organizados os espaços produtivos com as roças.

Para finalizar, cabe afirmar que os territórios dessas comunidades são heranças recebidas de seus antepassados, mas também constituem bens a serem transmitidos às novas gerações. Assim, as pesquisas antropológicas constataam a existência de diversas práticas culturais como jongos, congos, ticumbis e capoeiras mirins compostas por agrupamentos de crianças sob a liderança de mestres adultos, mais antigos. Nesta preocupação com o futuro está a noção de “salvaguarda” do patrimônio cultural, como elemento que assegura o diacrítico identitário do grupo e demarca o seu território para as novas gerações. Concluímos afirmando que a consciência étnica dos direitos à diferença cultural e ao território move essas comunidades na direção de projetos futuros que contemplam a transmissão cultural de saberes para as novas gerações, não para que sejam absolutamente novas nas maneiras de pensar, viver e fazer, mas para que o novo mantenha a memória e finque suas raízes de forma profunda nos territórios do passado, nas tradições, e mova a consciência para um futuro melhor.

Referências

- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais. *Boletim Informativo Nuer*, vol. 1, n. 1, 1997.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 25-67.
- _____. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. La organización de las diferencias culturales. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976 [1969].
- CARNEIRO, Edison. *O quilombo dos Palmares*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1988 [1947].
- MACIEL, Cleber. *Negros no Espírito Santo*. Vitória:Ufes, 1994.
- MARINATO, Francieli Aparecida. Escravidão, quilombos, quilombolas e fazendeiros na origem da comunidade de Monte Alegre. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (coord.). *Relatório técnico de identificação da comunidade remanescente de quilombos de Monte Alegre*. Projeto territórios quilombolas no Espírito Santo. Vitória: Ufes/Incra, 2006.
- MOREIRA, Vânia. A guerra contra os índios botocudos e a formação de quilombos no Espírito Santo. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 41, 2010.
- MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1989.
- _____. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Ática, 1987.
- MÜLLER, Cíntia Beatriz. *Direitos étnicos e territorialização*. Dimensões da territorialidade em uma comunidade negra gaúcha. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011a. Série Práticas de Justiça e Diversidade Cultural.
- _____. Ação Direta de Inconstitucionalidade 3.239: uma análise a partir da antropologia do direito. In: Reunião de Antropologia do Mercosul, 9. 2011, Curitiba. *Anais...* Curitiba: s.n., 2011b.
- _____. A construção do consenso e a consulta aos povos quilombolas no Brasil, Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. Luziânia/GO, abril de 2008. [Atualizado em dezembro/2008]. In: REDE SOCIAL DE JUSTIÇA E DIREITOS HUMANOS (org.). *Relatório direitos humanos no Brasil*. São Paulo: Rede Social de Justiça e Direitos Humanos, 2008.
- MÜLLER, Cíntia B.; CHAGAS, M. F. (org.). *Dinâmicas de cidadania: abordagens etnográficas sobre a diversidade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010.

- MUNANGA, Kabengele. Origem histórica do quilombo na África. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 56-63, dez.-fev. 1995/1996.
- NASCIMENTO, Abdias. *Quilombismo: documentos da militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- OLIVEIRA, Osvaldo M. Comunidades quilombolas no estado do Espírito Santo: Conflitos sociais, consciência étnica e patrimônio cultural. *RURIS*, v. 5, p. 141-171, 2011.
- _____. (org.). *Culturas quilombolas do Sapê do Norte: farinha, beiju, reis e bailes dos congos*. Vitória: Santo Antônio, 2009.
- _____. (coord.). *Relatório técnico de identificação da comunidade remanescente de quilombos de Monte Alegre*. Projeto territórios quilombolas no Espírito Santo. Vitória: Ufes/Incra, 2006.
- _____. *O projeto político do território negro de Retiro e suas lutas pela titulação das terras*. 2005. Tese (Pós-Graduação em Antropologia Social) – PPGAS-UFSC. Florianópolis, 2005.
- WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: _____. *Economia e sociedade*. 3. ed., Brasília: Editora da UnB, 1972 [1920].

SOBRE OS AUTORES

Aderval Costa Filho

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora, mestrado e doutorado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Professor Adjunto do Departamento de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Coordenador do Curso de Graduação em Antropologia da UFMG. Pesquisador do Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais (Gesta-UFMG) e do Programa de Pesquisa “Cidade e Alteridade: Convivência Multicultural e Justiça Urbana”, da Pós-Graduação em Direito da UFMG. Vice-coordenador do Comitê Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), biênio 2013–2014. Coordenador do Comitê Quilombos da ABA na atual gestão, biênio 2015–2016.

Aissa Afonso Guimarães

Professora associada do Programa de Pós-Graduação em Artes, Centro de Artes, e pesquisadora do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGA/CAR/Neab/Ufes). Doutora em Comunicação e Cultura pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ), e mestre e graduada em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da mesma universidade. Atua no campo do patrimônio cultural brasileiro, com ênfase nas artes populares e nas culturas tradicionais afro-brasileiras.

Alex Ratts

Graduado em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal do Ceará (UFC), mestre em Geografia Humana e doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professor na Universidade Federal de Goiás (UFG), nos cursos de graduação e pós-graduação em Geografia e no mestrado em Antropologia. Coordenador do Laboratório de Estudos de Gênero, Étnico-Raciais e Espacialidades do Instituto de Estudos Socioambientais (LaGENTE/Iesa) da UFG.

Alfredo Wagner Berno de Almeida

Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Possui mestrado (1978) e doutorado em Antropologia Social pela UFRJ. Ministra disciplinas nos Programas de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia e Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas (Ufam), Pós-Graduação em Cidadania e Direitos Humanos em Segurança Pública na Universidade do Estado do Amazonas (UEA), Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia na Universidade Estadual do Maranhão (Uema), e coordena os projetos Nova Cartografia Social da Amazônia e Nova Cartografia Social das Comunidades Quilombolas do Brasil-Seppir/PNUD/Uema. Coordena também o projeto Centro de Ciências de Saberes: experiências de criação de Museus Vivos na afirmação dos saberes e fazeres representativos dos povos e comunidades tradicionais - MCTI/CNPQ/Secis, realizado pela UEA em parceria com o Museu de Astronomia/MCTI.

Ana Paula Comin Carvalho

Professora adjunta de Antropologia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Professora Permanente dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRB e de Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Líder do grupo de pesquisa Memória, Processos Identitários e Territorialidades no Recôncavo (Mito) nessa mesma instituição. Membro do Comitê Quilombos ABA. Desenvolve pesquisas nos seguintes temas: identidade étnica, territorialidade, comunidades remanescentes de quilombos, quilombos urbanos e patrimônio imaterial. Atuou em assessorias para o Incra e para o Iphan, e na confecção de material didático (livros e vídeo-aulas) para o curso de Ciências Sociais a distância da Universidade Luterana do Brasil (Ulbra).

Carlos Alexandre B. Plínio dos Santos

Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (PPGAS/DAN/UnB). Realizou estágio pós-doutoral no Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC) da Universidade Federal Fluminense (UFF) como bolsista do CNPq. Professor pesquisador colaborador pleno do Departamento de Antropologia da UnB, no qual atualmente realiza estágio pós-doutoral como bolsista da Capes. É autor dos livros *Negros do Tapuio: memórias de quilombolas do sertão piauiense* (2012) e *Fiéis descendentes: redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-mato-grossenses* (2014). Tem desenvolvido a sua investigação na área de antropologia do campesinato e comunidades negras rurais e urbanas quilombolas.

Carlos Eduardo Marques

Cientista social e mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), doutor em Antropologia pela Universidade de Campinas (Unicamp), membro do corpo de editores da revista *RURIS*, editada pelo Ceres/Unicamp. Membro do Núcleo de Estudos em População Quilombola e Tradicional (NuQ) da UFMG.

Cíntia Beatriz Müller

Professora do Departamento de Antropologia e Etnologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Mestre e Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e especialista em Direitos Humanos (pela UFRGS e pela Escola Superior do Ministério Público da União). É líder do grupo de pesquisa Estudos em Antropologia da Política e do Direito, registrado no CNPq. É integrante do Comitê Quilombos da ABA desde 2009.

Clair da Cunha Moura Junior

Mestre em Artes pelo programa de Pós-Graduação em Artes da Ufes (2013). Graduado em História e Relações Internacionais. coordenador de apoio à sustentabilidade, da coordenação-geral de salvaguarda, do Departamento de Patrimônio Imaterial do Iphan. Pesquisa e estuda os temas memória, africanidades e patrimônio imaterial.

Cynthia Carvalho Martins

Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFF. É graduada em Ciências Sociais e tem mestrado em Políticas Públicas pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Professora do Departamento de Ciências Sociais e coordenadora e professora do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, ambos da Uema. É pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Trabalha com temas relacionados a etnia, saberes e territorialidades.

Davi Pereira Júnior

Doutorando em Antropologia pela Universidade do Texas. Mestre em Antropologia pela UFBA. Especialista em Sociologia das Interpretações pela UEMA. É pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Trabalha com os temas quilombo, movimentos sociais e identidade.

Eliane Cantarino O'Dwyer

Antropóloga, professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFF, desenvolve pesquisas etnográficas na abordagem de temas como identidade, etnicidade, organização social, práticas culturais e processos de territorialização, e tem experiência na elaboração de relatórios e laudos antropológicos sobre populações seringueiras do Alto Juruá-Acre, comunidades remanescentes de quilombo do Baixo Amazonas Pará e do estado do Rio de Janeiro, e da área indígena Awá-Guajá, na Pré-Amazônia maranhense. É bolsista de produtividade e coordenadora do Grupo de Estudos Amazônicos (Geam) do diretório de pesquisas do CNPq. Foi coordenadora do Grupo de Trabalho Terra de Quilombo da ABA, e do projeto Terra de Quilombo, do convênio ABA/Fundação Ford. Atualmente é membro do Conselho Científico da ABA na gestão 2015-2016 e vice-presidente representante da Associação Latino-Americana de Antropologia (ALA) por indicação do Conselho Diretor da ABA.

Emmanuel de Almeida Farias Júnior

Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/UFAM. Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela mesma universidade em 2008. Tem graduação em Ciências Sociais pela Ufam em 2006. É membro da coordenação do Projeto Nova Cartografia Social das Comunidades Quilombolas no Brasil (Seppir/PNUD/PPGCSPA-Uema). É pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia desde 2006. Integra o Laboratório Nova Cartografia Social: Processos de Territorialização, Identidades Coletivas e Movimentos Sociais do CNPq/UEA.

Ilka Boaventura Leite

Antropóloga, professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), na qual é fundadora e coordenadora do Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas (Nuer). É formada em História pela UFMG, e tem mestrado e doutorado em Antropologia pela Universidade de São Paulo (USP). Fez pós-doutorado na Universidade de Chicago (1997) e na Universidade Nova de Lisboa (2007).

João Batista de Almeida Costa

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB) e professor pesquisador na Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes), onde coordena o Grupo de Estudos e Pesquisas em Cultura, Processos Sociais, Sertão. Dedicar-se às seguintes temáticas: quilombos, comunidades tradicionais, processos sociais em comunidades rurais e em grupos urbanos, Minas Gerais.

José Maurício Arruti

Formado em História pela UFF, é mestre e doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da UFRJ. É professor do Departamento de Antropologia do Programas de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) e do Doutorado em Ciências Sociais (DCS) da Unicamp. É diretor do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI) e membro do Centro de Estudos Rurais (CERES), no qual coordena o Laboratório de Pesquisa e Extensão com Populações Tradicionais Afroamericanas (Lapa).

Larissa de Albuquerque Silva

Cientista Social formada pela Ufes em 2012, e mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na mesma universidade. Foi bolsista do Programa de Pesquisa e Extensão Jongos e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo (2012/2013), e atualmente é bolsista da Fapes em nível de mestrado.

Leandro Metidieri

Procurador da República, membro do Grupo de Trabalhos sobre Quilombos do Ministério Público Federal, especialista em Direito Constitucional pela Universidade de Pisa, especialista em Direito Público pela UnB, coordenador do Grupo de Trabalho Regularização Fundiária de Unidades de Conservação da 4ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal, ex-procurador federal, ex-chefe da Procuradoria Regional do Incra no Rio de Janeiro.

Luiz Henrique Rodrigues

Graduado em Ciências Sociais e mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PGCS) da Ufes. Foi bolsista do Programa de Pesquisa e Extensão Jongos e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo (2012/2013) e atualmente é bolsista da Capes.

Osvaldo Martins de Oliveira

Mestre e doutor em Antropologia, respectivamente pela UFF (1999) e pela UFSC. Professor adjunto da área de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Ufes. Coordenador do Comitê Quilombos da ABA na gestão 2013-2014, e vice-coordenador do mesmo comitê na gestão 2015-2016.

Patrícia Maria Portela Nunes

Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na UFF. Mestre em Políticas Públicas pela UFMA. Graduada em Sociologia e Ciência Política pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Atualmente é professora do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia e do Departamento de Ciências Sociais, ambos da Uema. É pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Linhas de investigação: etnicidade, povos tradicionais, conflitos sociais e processos de territorialização.

Paula Acotirene Florindo da Silva

Graduada em Comunicação Social, com habilitação em Relações Públicas, pela UFG (2006/2009), e mestranda em Antropologia Social pela mesma instituição.

Raquel Mombelli

Doutora em Antropologia pela UFSC. Foi professora Prodoc/Capes (2010-2012) pelo PPGAS/UFSC. Vice-coordenadora do Comitê Quilombos da ABAssociação Brasileira de Antropologia nas gestões 2013-2014 e 2015-2016. Atualmente realiza pesquisas sobre os temas: territórios quilombolas, comunidades tradicionais, etnicidade, conflitos socioambientais, cartografia social, patrimônio cultural e cultura afro-brasileira.

Sandro José da Silva

Doutor em Antropologia pela UFF, mestre em Antropologia Social pela Unicamp e bacharel em Ciências Sociais pela Ufes. Professor adjunto na Graduação em Ciências Sociais e nos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Direito da Ufes. Membro do Comitê Quilombos da ABA. Desenvolve projetos de pesquisa e extensão sobre relações étnico-raciais, patrimônio cultural e direitos humanos.

Simone Raquel Batista Ferreira

Geógrafa e mestre em Geografia Humana pela USP e doutora em Geografia pela UFF. Atualmente, é professora adjunta do Departamento de Geografia da Ufes, líder do Grupo de Estudos e Pesquisa Territorialidades Tradicionais (também da Ufes), coordenadora do Programa de Extensão Laboratório de Estudos Territoriais (Latterra) e do Projeto de Extensão Observatório dos Conflitos no Campo (Occa).

Sonia Regina Lourenço

Professora adjunta II do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT). Graduada (licenciatura e bacharelado) em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná (1999). Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (UFPR) em 2001. Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC (2009). Integrante do Comitê Quilombos e sócia-efetiva da ABA, e pesquisadora em projetos ligados à UFSC, UFAM e UFMT. Na UFMT, tem desenvolvido projetos de pesquisa e extensão com comunidades quilombolas de Chapada dos Guimarães, Mato Grosso. Tem experiência na área de Etnologia Indígena, Antropologia da Música, Antropologia Afro-Brasileira, Antropologia da Arte, atuando principalmente nos seguintes temas: arte, ritual e performance, patrimônio cultural, territorialidades e etnicidades.

Vinícius Gomes de Aguiar

Tem graduação em Geografia, mestrado em Geotecnia e Construção Civil, e doutorado em Geografia pela UFG. Atualmente é docente do curso de Gestão Ambiental da Faculdade de Tecnologia Senac-GO. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Urbana, atuando principalmente nos seguintes temas: meio ambiente, erosão, cartografia e geoprocessamento.

ANEXO 1

PARECER (DOCUMENTO) DA ABA SOBRE OS
DIREITOS DOS QUILOMBOS ENVIADO AO
SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL NOS ANOS
2012 E 2014

ELABORAÇÃO: COMITÊ QUILOMBOS DA ABA

**ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA)
GRUPO DE TRABALHO QUILOMBOS (2012)**

Tendo em vista a mobilização social em defesa da constitucionalidade do Decreto 4.887/2003 e o acúmulo de estudos e discussões da Associação Brasileira de Antropologia sobre o tema, a ABA, através de seu GT Quilombos e associados que são estudiosos da questão, elaborou o presente documento, com vistas a contribuir com a compreensão da questão na defesa da constitucionalidade do Decreto 4.887/2003, ora questionado pela ADIn 3.239/96.

Parecer

Estima-se que mais de três milhões de africanos foram forçosamente trazidos para o Brasil e submetidos à escravidão. A “abolição dos escravos”, em 1888, ocorreu de forma incompleta: aos escravizados foi dada a liberdade, sem, contudo, dar-lhes meios de garantir sua existência sócio-cultural. Além disso, os locais utilizados pelos negros após a abolição, como lugar de moradia e de manutenção de uma autonomia relativa, foram desqualificados, como lugares “perigosos” e apropriados por grupos que aqui chegavam e por oligarquias locais. A própria Lei de Terras de 1850, que colocava os africanos e seus descendentes na categoria de “libertos”, negou-lhes a condição de proprietários.

Terra comprada, herdada, doada por ex-senhores ou pelo Estado são alguns exemplos da origem da apropriação dos territórios quilombolas. A manutenção deste espaço passou a ser uma espécie de resistência que se prolonga ao longo de gerações, neste cenário surge a expressão “quilombo” que, de acordo com Nei Lopes, “é originário do quimbundo significando ‘união’, ou ‘reunião de acampamentos’”, (1988, pp. 139-140)¹. O Conselho Ultramarino de 1740 estabeleceu como quilombo, interpretando a partir da ideologia colonial uma palavra africana: “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”². Longe de investir nesta noção de quilombo como formação social única, imutável e fixa no tempo, a noção sócio-anropológica está baseada na pesquisa das situações reconhecidas, *in loco*, que se apresentam como uma forma de organização social, diversa, multifacetada, dinâmica e persistente dos afrobrasileiros.

¹ LOPES, Nei. **Bantos e Malês e identidade negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

² ALMEIDA, Alfredo W. B. de. “Os quilombos e as novas etnias”, in: O’Dwyer, E.C., **Quilombos – identidade étnica e territorialidade**, Rio de Janeiro. ABA/FGV, 2002, p. 43-81.

Os quilombos contemporâneos se consolidaram a partir de grupos familiares extensos que suportam processo produtivo singular, que conduziram ao acamponesamento com o processo de desagregação das fazendas de algodão e cana de açúcar e também, da indústria saladeril no sul, e outras transformações econômicas que, nas diversas regiões do Brasil, introduziram uma diminuição do poder de coerção dos grandes proprietários territoriais³. Como sintetiza a prof^a Ilka Boaventura Leite: a questão das chamadas terras de quilombos deve ser remetida à formalização jurídica das terras de uso comum, ou seja, domínios doados, entregues ou adquiridos, concessões feitas pelo Estado, áreas de apossamento ou doadas em retribuição aos serviços prestados, iniciativas que permitiram aos ex-escravos e seus descendentes, um lugar para viver e produzir, em moldes correlatos aos de sua terra natal ou mesmo como continuidade de sua vida rural no Brasil colonial.

Em algumas situações reconhecidas como “*terras de preto*” tais territórios compreendem, portanto as diversas modalidades decorrentes da reorganização da economia brasileira no período pós-escravista, onde, inclusive, não apenas os afrodescendentes estão envolvidos⁴. Quilombo, portanto, é um conceito que compreende uma gama de situações relacionadas à própria formação da sociedade brasileira. Até os anos oitenta estas situações não foram consideradas pelas pesquisas de um modo geral, o que não quer dizer que não tenham existido. Constata Martins que “as análises sobre a estrutura socioeconômica brasileira até os anos setenta se limitaram a descrever os ciclos econômicos voltados para a exportação. A historiografia econômica brasileira esteve enredada da noção, herdada do colonizador de que a atividade exportadora era a única coisa que importava. Partindo da série de ciclos de exportação, nega-se qualquer atividade econômica fora deste circuito, quando muito são tratadas como “atividades de subsistência”, o que condenou uma grande parte das atividades ao esquecimento”⁵.

Em Minas Gerais, por exemplo, ainda segundo Martins, a derrocada da economia calcada na exploração do ouro e depois na monocultura do café explicaria uma suposta decadência e diminuição do contingente de escravos. Pesquisas posteriores, aponta o autor, vão demonstrar que durante o século dezanove a maioria dos escravizados nunca esteve numa mina nem numa fazenda de café: o grosso da

³ ALMEIDA, Alfredo W. B. de. “Os quilombos e as novas etnias”, in: O’Dwyer, E.C., **Quilombos – identidade étnica e territorialidade**, Rio de Janeiro. ABA/FGV, 2002, p. 43-81.

⁴ LEITE, Ilka Boaventura. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. In.: NUER. Acesso: <http://www.nuer.ufsc.br/osquilombosnobrasilquestoesconceituais.html>, dia 24 de maio de 2010.

⁵ MARTINS, Roberto Borges. **A economia escravista de Minas Gerais no século XIX**. Belo Horizonte, CEDEPLAR UFMG, 1980. pp 4 e 5

economia mineira era formada basicamente de unidades agrícolas diversificadas internamente – fazendas, sítios e roças – produzindo para o auto-consumo e para a venda em mercados locais. Este vasto complexo agrícola, com forte apoio no trabalho escravo, foi sistematicamente ignorado pela historiografia econômica. Segundo ainda Martins, embora a agricultura fosse o principal setor de emprego da força de trabalho escrava, os cativos eram, também, utilizados numa variedade de outras ocupações, incluindo a pecuária, várias atividades artesanais e manufatureiras. Em algumas destas, como a indústria têxtil e a siderurgia, o emprego dos africanos e seus descendentes escravizados parece ter sido considerável.

Tendo em vista a perspectiva exposta, é possível perceber que o processo de transição em algumas regiões do Brasil não passou exclusivamente pela decadência das grandes fazendas, mas também de sistemas de porte médio, e pelo deslocamento dos libertos para terras contíguas aos locais de moradia anterior, seja através de compra ou da ocupação de terras devolutas ou terras de ingerência da própria igreja católica, onde continuaram a viver da agricultura e da manufatura para auto-consumo e abastecimento dos mercados locais. A formação de redes familiares extensas, em moldes bastante similares aos africanos, resultará em um modo de produção coletivo que persiste no Brasil atual. Foi assim que os sítios foram se configurando em povoados, onde famílias negras compartilhavam modos de vida, crenças, mitos e memórias, aspectos de uma cultura própria que nutriu as identidades sociais hoje identificadas e reconhecidas como “quilombolas”.

As primeiras pesquisas sobre comunidades negras rurais, empreendidas nas décadas de setenta e oitenta do século XX, vão se deparar com estas realidades e são estas situações que são largamente identificadas e relacionadas ao processo de cidadania incompleto dos afro-brasileiros quando da convocação da Assembléia Nacional Constituinte em 1988. Tais situações identificadas e percebidas em todo o país que são correlacionadas ao processo de resistência coletiva dos afro-brasileiros na contemporaneidade. Caracterizam-se como quilombos no sentido de que esses grupos, compostos majoritariamente por negros, não obtiveram do governo e da sociedade brasileira reconhecimento de seus direitos. Esta invisibilidade jurídica, social e cultural sustenta um quadro de profunda desigualdade social principalmente perante os processos de expropriação das terras de uso tradicional desses grupos, muitas delas não regularizadas. O uso comum das terras e de recursos naturais, as regras de direito local elaboradas pelas comunidades negras intentam barrar, nem sempre com sucesso, as investidas interpostas pelos fazendeiros e grupos econômicos poderosos. A resistência coletiva em

permanecer em um local composto por referências territoriais de sua memória permanece como elo de ligação da contemporaneidade com a história de resistência à escravidão, que caracterizou o quilombo do período escravista colonial. Os quilombos contemporâneos guardam uma continuidade histórica com a forma social dos africanos e seus descendentes pela resistência, não mais ao escravismo, mas à discriminação e ao racismo que vigora até os dias atuais e que os empurrou para a condição subalterna identificada em todos os levantamentos censitários oficiais realizados no Brasil desde o século XIX até a atualidade.

As pesquisas realizadas por estudiosos de diferentes universidades brasileiras demonstram que existem comunidades quilombolas distribuídas em todos os estados e regiões do Brasil. Embora não exista um censo preciso, a população quilombola pode totalizar cerca de 2 (dois) milhões de indivíduos. A Fundação Cultural Palmares (FCP), vinculada ao Ministério da Cultura, até 04/04/2012, emitiu e publicou no Diário Oficial da União Certidão com o registro de 1.818 (mil oitocentos e dezoito) comunidades no Brasil⁶. A FCP leva em consideração, para efeito de registro, a autodefinição de grupos que se sentem identificados com conceito jurídico de “remanescentes das comunidades dos quilombos”. O número dessas comunidades certificadas é ainda um pouco maior, pois vários documentos englobam mais de uma comunidade. Os dados extraídos do sítio da FCP podem ser organizados pelo número de comunidades por estado, conforme o quadro a seguir:

ESTADO	NÚMERO COMUNIDADES	DE
Alagoas		64
Amazonas		1
Amapá		27
Bahia		438
Ceará		36
Espírito Santo		29
Goiás		22
Maranhão		408
Minas Gerais		148
Mato Grosso do Sul		20
Mato Grosso		66
Pará		103
Paraíba		34
Pernambuco		108

⁶ Fonte: <http://www.palmares.gov.br/>, acesso em 15 de abril de 2011.

Piauí	43
Paraná	34
Rio de Janeiro	26
Rio Grande do Norte	21
Rio Grande do Sul	86
Santa Catarina	11
Sergipe	22
São Paulo	45
Tocantins	27
TOTAL DE COMUNIDADES CERTIFICADAS PELA FCP NO BRASIL: 1.818	

De acordo com o INCRA, órgão responsável pela titulação das terras quilombolas, hoje tramitam 1.167 (mil cento e sessenta e sete) procedimentos administrativos em suas Superintendências Regionais.⁷

Destacamos que, ao longo da atuação da ABA em estudos relacionados às comunidades dos quilombos, foi com base no art. 68 do ADCT/CF/88, que a Procuradoria Geral da República, consoante a defesa de grupos étnicos, solicitou diferentes estudos nos anos de 2000 e 2002, anteriores ao Decreto 4.887/2003:

- a) Em 1996, a Procuradoria da República no Rio Grande do Sul instaurou Inquérito Civil Público “com o propósito de averiguar sobre a procedência, usos e usufruto das terras da Comunidade de Casca, situada no município de Mostardas/RS, onde vivem herdeiros de um grupo de ex-escravos que receberam as terras em testamento lavrado em 1826”⁸. Tal relatório apresentou um capítulo específico sobre o “Território Reivindicado” pela comunidade; e,
- b) Em 2002, o Ministério Público Federal do Maranhão, em autos de Inquérito Civil Público instaurado para “apurar irregularidades verificadas na implantação da Base de Lançamento de Foguetes de Alcântara”, tendo em vista a urgência em se “verificar a existência de estudos relativos às comunidades que se encontram nas áreas destinadas ao Centro de Lançamento de Alcântara, máxime no tocante ao componente étnico”, solicitou, também, perícia antropológica.

⁷ INCRA. Tabela “Relação de Processos Abertos”, atualizada em 27 de fevereiro 2012. Acesso: http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=252&Itemid=274, em 15 de abril de 2012.

⁸ LEITE, Ilka Boaventura. **O Legado do Testamento. A comunidade de Casca em perícia**. Florianópolis: NUER/UFSC, 2002, pp. 436.

Tal perícia apresenta um capítulo denominado “O território das comunidades remanescentes de quilombos”⁹.

Na esfera do poder executivo, ainda antes da vigência do Decreto 4.887/2003, em 2001, por exemplo, foi firmado Convênio entre a Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência

Social do estado do Rio Grande do Sul e a Fundação Cultural Palmares, no sentido de potencializar a elaboração de relatórios históricos-antropológicos acerca de comunidades negras localizadas neste estado. O relatório sobre o reconhecimento da Comunidade de Morro Alto foi finalizado por equipe de pesquisa da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em novembro de 2002¹⁰. Neste caso, sem chancela da ABA, porém, repercutindo positivamente a aplicação de direito assegurado pelo art. 68/ADCT/CF88.

Além disto, resta reafirmar documento da Associação Brasileira de Antropologia que estabelece diretrizes para o tema datado de 1994, acerca da definição de “remanescentes dos quilombos” define que:

“o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados.

Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela Antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregado para indicar afiliação ou exclusão”¹¹.

Assim, manifestamos nossa preocupação frente ao questionamento do Decreto 4.887/2003 e defendemos sua manutenção, uma vez que esta diretriz normativa potencializa:

1. Reconhecimento da diversidade populacional brasileira

Hoje, no Brasil, estima-se que existam mais de 1.276 comunidades quilombolas, distribuídas em todas as regiões. Embora não exista um censo preciso, a população quilombola pode totalizar cerca de 2 milhões de indivíduos. Mesmo indicando a necessidade da realização de mais pesquisas, tais dados nos informam acerca da existência de uma parcela significativa da população brasileira, que foi

⁹ Todas as citações deste parágrafo foram retiradas de: ALMEIDA, Alfredo Wagner. **Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara**. Vls. 01 e 02. Brasília: MMA, 2006, pp. 21 e 16.

¹⁰ BARCELLOS, D. M. ; CHAGAS, M. F. ; MÜLLER, C. B. et AL.. **Comunidade Negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade**. 1a.. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. v. 01. 484 p.

¹¹ Grupo de Trabalho “Comunidades Negras Rurais”/ABA. “**Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais, Associação Brasileira de Antropologia**”, 1994.

sistematicamente ignorada ao longo da história do país quanto à sua identidade, organização social e especificidades culturais.

2. Valorização de saberes tradicionais

Agentes de diferentes processos históricos e herdeiros de diferentes tradições, as comunidades quilombolas compõem uma coletividade que luta para manter viva sua memória social e saberes. Este conjunto de conhecimentos sobre a diversidade compõe parte do patrimônio material e imaterial do país. A valorização destes conhecimentos tem ultrapassado as fronteiras da pesquisa acadêmica, passando a integrar, por exemplo, os registros do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e inspirando manifestações artísticas em todo o país, contribuindo, assim, para o enriquecimento da discussão científica no país.

3. Proteção da dimensão cultural da territorialidade

Cada comunidade inscreve em seu território sua trajetória histórica e expectativas. A existência de lugares considerados pelo grupo como sagrados, detentores de valor histórico e demais locais plenos de simbolismo, preenchem as terras brasileiras com as marcas culturais, contribuindo para configurar uma geografia especialmente afro-brasileira. Poder contar parte da história brasileira que não está em livros, ter assegurado o direito à proteção dos marcos de memória de um povo é essencial para a manutenção da identidade dos grupos que se reconhecem como quilombolas.

4. Visibilidade de diferentes dimensões históricas

Os estudos sobre a história de comunidades quilombolas revelam trajetórias de resistência à discriminação e de manutenção de um território que são, atualmente, narradas através de histórias de vida que remontam cinco ou mais gerações. O ganho da historiografia nacional, incrementado ao longo da vigência do Dec. 4.887/2003, é tremendo, já que, os eventos narrados permitem a revisão de fatos registrados na história brasileira à luz da visão de uma parcela de nossa população que foi ignorada pela historiografia oficial. Especialmente, fatos que se referem ao período pós-abolição de 1888 que não assegurou a parcela afro-brasileira de nossa população condições mínimas de manutenção de sua dignidade humana.

5. Consolidação de um marco legal

O processo de reconhecimento da identidade quilombola por parte do Estado nacional e o processo de regularização fundiária de seus territórios, têm sido conduzido sem emprego de violência por parte dos quilombolas, devido, em parte, a consolidação de um marco legal que nasce com a Constituição Federal de 1988 e encontra eco no Dec. 4887/2003. O respeito à legislação brasileira e a confiança na eficácia de suas leis, tem garantido uma linha de reivindicação pacífica por parte das comunidades quilombolas no Brasil. Não é comum às comunidades a prática de ocupações ou a utilização de outras estratégias que envolvam pressão violenta.

6. Contribuições ao exercício dos direitos sociais e da cidadania

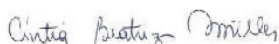
É parte do processo de reconhecimento da identidade quilombola e do pleito por seu território a formação de associações comunitárias, grupos culturais e coletivos, que estimulam o fortalecimento político e social de inúmeras comunidades. Ademais, a construção coletiva deste processo tem envolvido a mobilização e interação entre diferentes atores e movimentos sociais, tais como,

representantes comunitários, agentes institucionais, professores e pesquisadores, movimentos sociais relacionados à proteção dos direitos humanos, questões raciais e culturais.



Profª Drª Bela Feldman Bianco (UNICAMP)
Presidente da Associação Brasileira de Antropologia

Grupo de Trabalho Quilombos



Profª. Drª. Cíntia Beatriz Müller
(UFBA)
Coordenadora



Prof Dr Osvaldo Martins de Oliveira
(UFES)
Vice-Coodenador

Associação Brasileira de Antropologia, Caixa Postal 04491, Brasília-DF, CEP: 70904-970
Tel/Fax: (61) 3307-3754 – E-mail: aba@abant.org.br – Site: www.abant.org.br

ANEXO 2

CARTAZ DE DIVULGAÇÃO DO

SEMINÁRIO NACIONAL

OS DIREITOS DOS QUILOMBOS E O DEVER
DO ESTADO BRASILEIRO

ANÁLISES DOS 25 ANOS DA CONSTITUIÇÃO
FEDERAL DE 1988



SEMINÁRIO NACIONAL COMITÊ QUILOMBOS

***Os Direitos dos Quilombos e o Dever do Estado Brasileiro
Análises dos 25 anos da Constituição Federal de 1988***

12 e 13 de Dezembro de 2013

Auditório do IC2 - UFES

SESSÃO 1

Dia 12 das 14 às 22 horas

**Processos de Expropriação de Territórios,
Conflitos e Demarcadores
de Identidades:
Estudos de Situações Locais e Regionais**

SESSÃO 2

Dia 13 das 09 às 17 horas

**Os Movimentos dos Quilombos pelo
Direito ao Território e as Respostas
do Estado:
Análises Avaliativas**

REALIZAÇÃO



Jongos e Caxambus
Culturas Afro-Brasileiras
no Espírito Santo

Comitê Quilombos



Associação Brasileira de Antropologia
Fundada em 1955

APOIO



Núcleo de Estudos Afro-brasileiros / UFES



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DESENVOLVIMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS



Programa de Retorno de Exilados



FORD FOUNDATION

