

O PAPEL DOS MEDIADORES NA (RE)CONSTRUÇÃO DA
IDENTIDADE ÉTNICA DE DUAS COMUNIDADES
QUILOMBOLAS DO NORTE FLUMINENSE:
BARRINHA E MACHADINHA

JULIANA BARRETO DA SILVA

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE
DARCY RIBEIRO - UENF
CAMPOS DOS GOYTACAZES/ RJ
AGOSTO - 2009

**O PAPEL DOS MEDIADORES NA (RE)CONSTRUÇÃO DA
IDENTIDADE ÉTNICA DE DUAS COMUNIDADES
QUILOMBOLAS DO NORTE FLUMINENSE:
BARRINHA E MACHADINHA**

JULIANA BARRETO DA SILVA

**Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação
em Sociologia Política do
Centro de Ciências do Homem
da Universidade Estadual do
Norte Fluminense Darcy
Ribeiro, como requisito parcial
à obtenção do título de Mestre.**

ORIENTADOR: PROF. DR. JAVIER ALEJANDRO LIFSCHITZ

**CAMPOS DOS GOYTACAZES/ RJ
AGOSTO - 2009**

O PAPEL DOS MEDIADORES NA (RE)CONSTRUÇÃO DA
IDENTIDADE ÉTNICA DE DUAS COMUNIDADES
QUILOMBOLAS DO NORTE FLUMINENSE:
BARRINHA E MACHADINHA

JULIANA BARRETO DA SILVA

**Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação
em Sociologia Política do
Centro de Ciências do Homem
da Universidade Estadual do
Norte Fluminense Darcy
Ribeiro, como requisito parcial
à obtenção do título de Mestre.**

Aprovada em: 20/08/2009

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Javier Alejandro Lifschitz (orientador)
Doutor em Sociologia - IUPERJ

Prof^a. Dr^a. Delma Pessanha Neves (UFF)
Doutora em Antropologia Social - UFRJ

Prof. Dr. Sergio Luiz Pereira da Silva (UNIRIO)
Doutor Interdisciplinar em Ciências Humanas - UFSC

Prof^a. Dr^a. Márcia Leitão Pinheiro (UENF)
Doutora em Sociologia e Antropologia – UFRJ

*A todas as comunidades
quilombolas que (re)constroem a cada dia
sua identidade étnica.*

Agradecimentos

Agradeço ao amado de minha alma, meu Aba Pai, Rei e Senhor, a quem amo, YAHWÉH;

Aos meus pais e avós, pelo amor e apoio incondicional durante toda a minha jornada;

Aos meus irmãos pelo companheirismo e fidelidade;

Aos meus amigos, minha profunda gratidão, pela compreensão da ausência;

Ao meu querido orientador Dr. Javier Alejandro Lifschitz, meu especial agradecimento, pelas sugestões desse trabalho, correções e direcionamentos, pela motivação sempre renovada, pela paciência demonstrada frente ao meu constante recomeçar;

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, em especial, aos professores Sérgio de Azevedo, que despertou em mim criatividade acadêmica;

Aos meus colegas da UENF, pela diversidade de suas cosmovisões;

À Universidade Estadual do Norte Fluminense e aos funcionários, especialmente, secretários e motoristas, fundamentais para o bom andamento deste trabalho;

Agradeço aos professores Delma Pessanha, Márcia Leitão e Sergio Silva pela participação na Comissão Examinadora deste trabalho. Obrigada pelas horas desprendidas para leitura, avaliação e participação. Sou muito grata a vocês;

A Miguel Cardoso, antropólogo do INCRA; à Comissão Pastoral da Terra, no nome, Carolina de Cássia e Juvenal Rocha; à Prefeitura de Quissamã e Darlene Monteiro; aos Procuradores da República Daniel Sarmiento e Eduardo Santos; que com tão boa vontade me forneceram dados importantes para elaboração e conclusão deste trabalho;

Principalmente, a todos os quilombolas da comunidade de Barrinha e Machadinha que me receberam com muito carinho;

Agradeço a todos aqueles que participaram desse árduo caminho e possibilitaram a realização desse trabalho.

Resumo: Esta dissertação propõe-se a analisar o papel dos mediadores externos no processo de (re)construção da identidade étnica quilombola (memória, língua, saberes, dança, música, religião, rituais, etc.), pautado a partir do artigo 68 da Constituição Federal Brasileira - em duas comunidades remanescentes de quilombos da região Norte Fluminense, Barrinha e Machadinha - localizadas respectivamente nos municípios de São Francisco do Itabapoana e Quissamã - e com mediadores igualmente distintos: a *Comissão Pastoral da Terra* e a *Prefeitura de Quissamã*. Para tanto, foram estudadas tanto as comunidades, como, as agências externas que mediam ações entre a comunidade e o poder público e a legislação quilombola. Além disso, percebe-se que cada mediador leva a um tipo distinto de (re)construção, pois o texto jurídico abre caminhos a diversos tipos de interpretação.

Palavras-chave: quilombos no Norte Fluminense, legislação quilombola, Estado e identidade étnica.

Abstract: The present dissertation analyses the external mediators in the process of the quilombola ethnical identity (re)building (memory, language, knowledge, dance, music, religion, rituals, etc) according to the article 68 of the 1988 Brazilian Constitution, in two remainder communities of the North Part of Rio de Janeiro state, Barrinha and Machadinha, localized in São Francisco do Itabapoana and Quissamã respectively and also with distinct mediators: Pastoral da Terra Comission and the City Hall of Quissamã. For all that matters, both communities and external agents, who act as mediators between the community and the public power and quilombola legislation, were analyzed. Furthermore, each mediator has a distinct kind of (re)building, once the legislation has different types of interpretation.

Key-word: North Part of Rio de Janeiro state quilombos, quilombola legislation, State and ethnical identity.

Lista de fotos:

Foto 1: foto referente à apresentação do grupo de jongo de Travessão em Barrinha;

Foto 2: foto referente às senzalas restauradas em Machadinho;

Foto 3: I Encontro Estadual da Juventude Quilombola do Rio de Janeiro;

Foto 4: Farol da Barrinha;

Foto 5: Igreja Católica;

Foto 6: Assembléia de Deus El Shaday;

Foto 7: Cartaz da CPT exposto em uma das noites de Jongo, com os dizeres: Pela memória e pela história - Fortalecendo a resistência Quilombola;

Foto 8: foto referente às senzalas antes da restauração em 2004;

Foto 9: foto referente às senzalas depois da restauração, em 2008;

Foto 10: Ruínas do antigo Casarão;

Foto 11: Capela em estilo colonial restaurada;

Foto 12: Vista externa da escola Municipal Felizarda Maria da Conceição Azevedo;

Foto 13: Vista interna (da sala de aula) da escola;

Foto 14 e 15: Casa de Arte (vista externa e interna);

Foto 16 e 17: Memorial Machadinho;

Foto 18: O Campo de futebol, no fundo, as senzalas;

Foto 19 e 20: fotos dos painéis internos do Memorial Machadinho, como foto e objetos tanto de Machadinho quanto de Kissama;

Lista de Siglas e Abreviaturas

ABA – Associação Brasileira de Antropólogos

ACQUILERJ – Associação das Comunidades Quilombolas do Estado do Rio de Janeiro

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

ADIN – Ação Direta de Inconstitucionalidade

AGU – Advocacia Geral da União

ANPOCS – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais

ARQMO – Associação dos Remanescentes das Comunidades de Quilombo do Município de Oriximiná

ARQUIMAR - Associação Quilombola da Marambaia

BA – Bahia

CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva

CFB – Constituição Federal Brasileira

CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

CPI-SP – Comissão Pró-Índio de São Paulo

CPT – Comissão Pastoral da Terra

DEM – Partido Democrata

FCP – Fundação Cultural Palmares

FETAG – Federação dos trabalhadores na Agricultura

FLONA – Floresta Nacional

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GSI – Gabinete de Segurança Institucional

GT – Grupo de Trabalho

IBAMA – Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais

IFF – Instituto Federal Fluminense

IN – Instrução Normativa

INCRA – Instituto Nacional da Colonização e Reforma Agrária

INEPAC – Instituto Estadual do Patrimônio Cultural

IPHAN- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Km – quilômetro
MA - Maranhão
MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário
MNU – Movimento Negro Unificado
MPF – Ministério Público Federal
MRN - Mineração Rio do Norte
MST – Movimento dos Sem-Terra
MTL – Movimento Terra Trabalho e Liberdade
OIT – Organização Internacional do Trabalho
ONGs – Organizações Não Governamentais
PA - Pará
PBQ – Programa Brasil Quilombola
PDT – Partido Democrático Trabalhista
PFL – Partido da Frente Liberal
PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PT – Partido dos Trabalhadores
RAM – Reunion de Antropologia del MERCOSUL
REBIO – Reserva Biológica
RJ – Rio de Janeiro
RS – Rio Grande do Sul
RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEPPIR - Secretaria Especial para a Promoção da Igualdade Racial
STF – Supremo Tribunal Federal
SUPIR – Superintendência de Igualdade Racial do Rio de Janeiro
UCs – Unidades de Conservação
UFF – Universidade Federal Fluminense
UHC – União dos Homens de Cor

Sumário

Introdução	11
Capítulo I: Contextualização Quilombola	21
1.1 O Percurso Histórico-Legal da Questão Quilombola	21
1.2 Escravidão e Quilombos no Norte Fluminense	31
1.3 Questões de Método: o campo empírico e a pesquisa	38
Capítulo II: Hermenêutica e Identidade Quilombola	46
2.1 A questão quilombola enquanto categoria jurídica	46
2.2 Conflitos Jurídicos	54
2.3 Os Quilombolas como Texto: Uma Interpretação Hermenêutica	65
Capítulo III: As comunidades, os mediadores e suas interpret(ações)	74
3.1 Barrinha e a Comissão Pastoral da Terra	74
3.2 Machadinho e a Prefeitura de Quissamã	87
3.3 O Ministério Público Federal, os Laudos Antropológicos e o Reconhecimento	96
Considerações Finais	101
Referência Bibliográfica	105
Anexo 1	112
Anexo 2	115

Introdução:

A comunidade quilombola se constitui em uma área de interesse público desde o Brasil Colonial e Imperial. Ao longo deste período, o quilombo aparece como um termo jurídico, referindo a um crime. Uma das primeiras definições oficiais ocorreu em 1740, quando em resposta ao rei de Portugal, o Conselho Ultramarino definiu quilombo da seguinte maneira: “*toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele.*” (Almeida, 2002) Nessa definição é possível perceber que, de modo geral, o quilombo tinha por elementos básicos: a fuga; o número de fugitivos (que podia variar de acordo com a legislação em vigor); isolamento geográfico; o rancho, e a capacidade de reprodução e autoconsumo do grupo. (Almeida: 2002).

Aparentemente esquecida depois da abolição da escravatura, seguida pela proclamação da República, a questão quilombola volta à tona a partir da Constituição de 1988, quando o termo passa a constituir uma categoria de acesso a direitos, e não simplesmente um passado rememorado. Assim, iniciou-se um processo de (re)construção da identidade quilombola.

O primeiro passo para a implementação da legislação foi definir o que significa *remanescentes das comunidades de quilombos*, expressão até então, inédita, que surge no artigo 68 da Carta Magna Brasileira: “*Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.*” O termo é, em si, extremamente restrito: primeiro, a expressão *remanescente* faz menção a algo residual, em processo de desaparecimento¹; segundo, *quilombo*, alude a idéia de algo coeso, unitário e fechado, além de um suposto isolamento geográfico e auto-suficiência, pois a versão de quilombo que prevalecia no imaginário dos brasileiros, de modo geral, era Palmares². (Leite: 2000)

¹ Esta visão reduzida que se tinha das comunidades negras rurais refletia na verdade, a “invisibilidade” produzida pela história oficial, cuja ideologia, ignora os efeitos da escravidão na sociedade brasileira. (Gusmão, 1996 *apud* Schmitt, ET alli, 2002: 2).

² O Quilombo dos Palmares localizava-se na serra da Barriga, em uma vasta área coberta de palmeiras, região hoje pertencente ao estado brasileiro de Alagoas, divisa com Pernambuco. Foi o mais importante dos quilombos formados no período colonial, tendo resistido por mais de um século. As primeiras referências a um quilombo na região remontam a 1580.

Na primeira metade do século XVII, registrou-se um crescimento da população em Palmares, que passou a formar diversos mocambos. Embora não se possa precisar o número de habitantes nos Palmares, pois este flutuava de acordo com as conjunturas, historiadores estimam que, em 1670, alcançou cerca de vinte mil pessoas, dentre eles, vale destacar, que existiam além de escravos fugidos, índios e brancos marginalizados.

Essa população sobrevivia graças à caça, à pesca, à coleta de frutas e à agricultura. Complementarmente, praticava o artesanato de cestas, tecidos, cerâmica e metalurgia. Os

Para a grande maioria dos brasileiros naquele ano de 1988 a representação do termo quilombo estava ainda ancorada em Palmares e seu grande herói Zumbi – tratava-se, portanto, muito mais de um estereótipo do que de uma leitura empírica da realidade destas populações. (Brandão, 2007).

Se por um lado, este termo controverso, criou diversas dificuldades tendo obrigado o Ministério Público a convocar em 1994, a Associação Brasileira de Antropologia, para dar um parecer sobre as situações já conhecidas através das pesquisas, na tentativa de determinar o que eram *remanescentes das comunidades de quilombos* (Leite, 2000). Por outro lado, foi exatamente a idéia de que estas comunidades eram resíduos arqueológicos raros e estáticos no tempo, que proporcionou que o artigo 68 fosse aprovado, incluindo pelos conservadores, sem maiores discussões³. Nas palavras de Ilka Leite (2000:349):

Acreditavam [os setores conservadores] tratar-se de alguns pequenos casos isolados, bons para produzir a visibilidade aos atos de governo e para colocar uma pedra definitiva no assunto.

Conforme o documento formulado por antropólogos no Grupo de Trabalho da ABA sobre Terra de Quilombo, em 1994, as comunidades remanescentes de quilombo são entendidas como *grupos étnicos* contemporâneos, predominantemente constituídos pela população negra rural ou urbana, que se autodefine a partir das relações com a

excedentes eram comercializados com as populações vizinhas, de tal forma que colonos chegavam a alugar terras para plantio e a trocar alimentos por munição com os quilombolas.

Com a expulsão dos holandeses do Nordeste do Brasil, acentuou-se a carência de mão-de-obra para a retomada de produção dos engenhos de açúcar da região. Dado o elevado preço dos escravos africanos, os ataques a Palmares aumentaram, visando a recaptura de seus integrantes. Após várias investidas relativamente infrutíferas contra Palmares, em janeiro de 1694, foi realizada a maior expedição militar do período colonial, com um exército de mais de 8.000 homens munidos inclusive com canhões. Após 22 dias de resistência, o Quilombo dos Palmares foi ocupado e destruído.

Zumbi, líder político de Palmares na época, e um grupo de soldados conseguiram fugir, substituindo a estratégia de defesa passiva por uma estratégia de guerrilha, com ataques surpresa a engenhos, libertando escravos e apoderando-se de armas, munições e suprimentos e empregando-os em novos ataques. No dia 20 de novembro de 1695, Zumbi foi capturado, morto, e teve sua cabeça exposta em praça pública em Recife. Por volta do ano de 1710, o quilombo desfez-se por completo. Desde então, o quilombo de Palmares se transformou em um símbolo de igualdade, liberdade, resistência e luta do negro brasileiro. (Carneiro, 1958; Freitas, 1973; Mattoso, 1982; Peret, 2002; Gomes, 1996)

³ Os conservadores acreditavam que em pouco tempo tudo estaria resolvido, e o Estado não teria mais obrigação com esses povos, portanto, não fazia sentido uma lei definitiva, por isso o artigo 68 é encontrado nos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias. (Leite, 2000).

terra, o parentesco, o território, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais, tendo seu aspecto organizacional e relacional dinâmico. Além disso, vale ressaltar, que as comunidades quilombolas, *nem sempre foram constituídas a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio.* (apud O'Dwyer: 2002).

O termo *(re)construção* aqui é utilizado com o prefixo *re-* entre parênteses, para lembrar que toda reconstrução (tentativa de estabelecer o que era anteriormente) é também uma nova construção, um processo dinâmico e ao mesmo tempo jânico⁴. Dessa forma, a identidade étnica quilombola apenas parecia inexistir, devido à invisibilidade a qual foram submetidas depois da abolição da escravidão, contudo, as comunidades negras preservaram alguns aspectos culturais e simbólicos significativos e básicos da formação identitária, como as tradições específicas, as relações territoriais próprias⁵, etc. que permitiram, recentemente, a *(re)construção* de sua identidade étnica, cultural e social, por agentes e instituições sociais com ideologias e objetivos diferentes (ONGs, mídia, secretarias públicas, pastorais da terra, etc.). Assim, constata-se que a *(re)construção* da identidade de cada comunidade remanescente de quilombo tem um caráter único.

Ao usar a expressão *(re)construção da identidade étnica* parte-se do princípio que não existe, uma identidade que seja única, pura, autêntica, discreta, homogênea, nitidamente delimitada e fixa. (Canclini, 2003; Gimenez, 2007). As identidades coletivas, mesmo as étnicas – como é o caso das comunidades quilombolas – não constituem um dado original, um componente “natural” da existência social com limites e conteúdos estáveis e precisos como defendia os primordialistas⁶ (Poutignat, 1998), mas a existência de um processo contínuo e dinâmico de diferenciação do seu entorno.

⁴ Referente ao deus Jano: possuidor de duas cabeças, ele representa os termos e os começos, o passado e o futuro.

⁵ Segundo O'Dwyer (2002), os processos de construção dos limites étnicos e sua persistência, no caso das comunidades negras rurais permitem considerar que a afiliação étnica tem dois aspectos: a) questão da origem representada pela memória coletiva; b) orientação das ações coletivas no sentido de destinos compartilhados.

⁶ A perspectiva primordialista, defendida principalmente por Shils e, posteriormente, por Geertz, defende que a etnicidade é algo dado “pronto” ao indivíduo, substancial, uma espécie de segunda pele, que o obriga a ser solidário com os demais membros do grupo, a manter seus traços culturais invioláveis porque são sagrados, fixando invariavelmente seu destino. Em outras palavras, os vínculos primordiais são dotados de uma significação inexprimível e são caracterizados pela solidariedade que suscitam, por sua força coercitiva e pelas emoções e sentimento do sagrado que lhes são associados. (Poutignat: 1998). Assim, esta abordagem pressupõe que a identidade étnica é baseada em características subjacentes e fundamentais dos membros de um grupo, que as fronteiras desses grupos são estáveis e que, conseqüentemente,

“Em efeito, os grupos se fazem e se desfazem, estão mais ou menos institucionalizados ou organizados, passam por fases de extraordinária coesão e solidariedade coletiva, mas também por fases de declínio e decadência que prenunciam sua dissolução”. (Gimenez, 2007: 67 -tradução livre)

Em outras palavras, *identidade* é um termo que faz menção, não a uma essência pronta e imutável que nasce com a pessoa, mas a um processo dinâmico de negociação no qual os indivíduos vão construindo a si mesmos em uma estreita interação simbólica com outras pessoas. Através da capacidade de internalizar as normas e as expectativas do grupo o qual está inserido, o indivíduo cria um diálogo reflexivo com ele mesmo (ego e alter ego), o qual falar a si mesmo significa a internalização da fala comunicativa com os outros. Assim, a identidade é a habilidade de fazer-se a si mesmo um objeto de análise e nesse processo ir construindo uma narrativa pessoal, uma auto-imagem, baseada em comparações que encontram semelhanças e diferenças com os outros. (Larraín, 2003; Giménez, 2007).

Dessa forma, as identidades são coletivas, porque os indivíduos (que constroem suas identidades a partir do contato com outras pessoas) se definem a si mesmos a partir de certas categorias mais gerais e compartilhadas, cujo significado é culturalmente definido, tais como classe, etnia, gênero, profissão, religião etc. (Larrain, 2003).

Estes elementos coletivos de pertencimento, não constituem identidades discreta, homogêneas e delimitadas (Gimenez, 2007), mas têm a capacidade de se diferenciar do seu entorno, estabelecendo fronteiras que são produzidas e mantidas continuamente através do tempo, e que criam, através de um sistema de relações e representações simbólicas, certo grau de envolvimento emocional que permite aos indivíduos, se sentirem parte de uma unidade comum. Por isso a identidade étnica nunca é inteiramente negociável, ao contrário do que defende a corrente instrumentalista⁷ que resume *tudo* a uma simples equação de custo-benefício. (Giménez, 2007; Poutignat, 1998).

os apegos e desafetos étnicos mantêm um curso histórico invariável e que pouco influencia na mudança dos cenários em que se desenvolvem as relações entre os diferentes grupos. (Ruiz: 1998).

⁷ A perspectiva instrumentalista, possui interpretações referentes à escolha racional, o qual defendem a idéia de que os indivíduos escolhem os marcadores culturais que mais vantagens políticas e econômicas lhes trazem individualmente. (Poutignat: 1998).

Esse processo de delimitar as fronteiras, diferenciar-se de outros grupos ao redor, através de processos de exclusão e inclusão, definindo, constantemente, quem os integram ou não, é o que define, para Barth (1998), grupos étnicos. Não importa se os conteúdos culturais que compõem os grupos mudam, mas sim, a manutenção da dicotomia entre “nós” e “eles”, ou seja, as diferenças que os próprios atores sociais consideram significativas⁸.

Apesar da questão da identidade étnica estar em evidência atualmente, essa discussão não é recente na Sociologia, ela aparece, pela primeira vez, em 1922, com a publicação de *Economia e Sociedade*, escrito por Max Weber. Na obra, o autor conceitua grupos étnicos enquanto “... *grupos humanos que, em virtude de semelhança no habitus externo ou dos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva*”. (Weber, 2000: 270).

Entretanto, para o autor, este grupo só constitui de fato uma comunidade étnica se este sentimento *subjetivo* de pertencimento – pautado na crença na procedência comum, seja por aspectos tradicionais, seja pela hereditariedade – gerado pela memória coletiva⁹ leva a uma *ação política comum*, ou seja, o desejo por um futuro em comum, ou quando estes grupos étnicos se deparam com outros de características distintas e reafirmam suas diferenças. (Weber, 2000). Em outras palavras, Weber já define grupos étnicos enquanto uma construção simbólica, e não substancial ou endógena, voltada para uma ação política de manutenção entre as fronteiras com os demais grupos.

Em suma, a identidade, seja ela coletiva ou individual, é fruto de negociações constantes, não um dado pronto ao indivíduo e seu grupo social, nem imutável ao longo da vida, contudo, para ter “eficácia simbólica” precisa ser sentida subjetivamente enquanto autêntica e natural. Assim, as identidades étnicas, não devem ser distinguidas

⁸ De acordo com Ericksen (1993), etnicidade (termo que faz menção a identidades étnicas contemporâneas), se refere ao relacionamento entre grupos que se consideram e são considerados como culturalmente distintos. Isto significa que dois grupos podem ser iguais em sua forma cultural, porém ao se considerarem diferentes, os grupos agirão de tal maneira que diferenças serão encontradas para distingui-los, ou ao contrário, dois grupos podem também serem culturalmente diferentes e nem por isso terem uma relação interétnica. Para que ocorra uma relação interétnica os grupos devem estar conscientes de que são diferentes entre si. As pessoas normalmente acham que um grupo étnico tem características diferentes dos grupos étnicos que os circundam, tornando-o assim culturalmente diferente. Isto, na verdade, não existe. Para um grupo ser diferente do outro, basta ele se achar diferente.

⁹ A memória coletiva ao definir o que é comum a um grupo e o que o diferencia dos outros, fundamenta o sentimento de pertencimento, ou seja, a identidade e as fronteiras. Em outras palavras, a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições, para definir seu lugar, sua complementaridade e as oposições irredutíveis. (Pollack: 1989; 1992).

por sua falsidade ou autenticidade, mas pela forma como são imaginadas. (Gimenez, 2007).

A partir dos anos 70, diversos movimentos sociais no mundo apresentavam a *etnia*¹⁰ como uma nova categoria de ação social, uma peça de grande valor no jogo político, pautada em lealdades internas aos grupos e na defesa dos direitos coletivos, como a reivindicação pela inclusão e pelo reconhecimento de suas diversidades na agenda política. Sob este contexto, ressurgiu a questão da identidade étnica como questão política, surgindo na Sociologia o conceito de *etnicidade*¹¹, isto é, construções pautadas em processos de interação e organização flexíveis, onde os grupos étnicos são atores sociais que percebem e produzem suas igualdades e diferenças étnicas dentro de uma ordem global de interação entre grupos distintos, que têm por objetivo desenvolver estratégias para maximizar o valor político de seus indicadores culturais. (Poutignat: 1998).

Em um mundo moderno, industrializado e globalizado, no qual tudo induzia a crer, que a homogeneidade prevaleceria sobre as diferenças, e o individualismo sobre o coletivo, tem as identidades particularistas/coletivas sendo reforçadas e reafirmadas constantemente com o aumento dos contatos interétnicos. Apenas frente ao outro, ao estrangeiro, ao estranho, é possível saber quem se é, estabelecer comparações, enumerar diferenças e similaridades. Assim, percebida como ameaça às suas tradições, aos valores particulares e a perda das identidades étnicas, esses grupos enrijecem seus limites e constroem um campo de disputa política através de suas etnias. Em outras palavras, a *etnicidade*, fenômeno contemporâneo que contrapõe a uniformização e o individualismo do mundo moderno, como conceituava os teóricos clássicos (Weber, Marx,

¹⁰ A palavra *etnia* vem do grego “*ta ethnea*” que significava os povos não gregos, ou seja, os outros, os periféricos. Em latim, a tradução de *ethnos* é *natio*, mas o termo continua a designar os povos longínquos, que não compunham o Império Romano, considerados bárbaros. Em inglês, o adjetivo *ethnics*, conservou até recentemente o mesmo sentido que apresenta no Novo Testamento bíblico, o qual significava os povos “gentios” e “pagãos”, os não judeus. Assim, é possível observar, que a palavra *etnia* e suas variantes, carrega em si, desde a origem, uma carga semântica excludente, o qual *étnico*, sempre são *os outros*. (Gimenez, 2005).

¹¹ Este termo aparece pela primeira vez em inglês nos anos 50, mas apenas no final dos anos 60 quando a Universidade de Chicago passa a publicar uma revista especializada nos fenômenos étnicos, *ETHNICITY*, que este tema ganha destaque nos debates acadêmicos. Na década seguinte, investigadores como Brass e Van den Bergue, propõem estudar a *etnicidade* em uma perspectiva comparativa e mundial. Para isso, consideravam as etnias como entidades culturais discretas e pré-constituídas e postulavam critérios como: língua, organização política, território, etc. Contudo, os resultados dessas pesquisas encontram tantas exceções, que perceberam que tais critérios não eram pertinentes para definir determinados grupos étnicos. (Gimenez, 2005).

Simmel), cresce cada vez mais com a globalização¹², pois o aumento dos contatos intergrupais é percebido como uma ameaça à sobrevivência das tradições específicas de cada grupo, o que favorece a resistência à uniformização e reafirma as identidades particulares. Nas palavras de Sahlins (2004): “*a homogeneidade global e a diferenciação local se desenvolveram juntas, esta última como resposta à primeira*”.

Hoje, é praticamente um consenso acadêmico, o entendimento de que a globalização inclui duas tendências opostas: de um lado, a progressiva unificação e homogeneização dos modos de vida planetário, por outro, o pluralismo étnico e cultural que resulta da emergência de identidade transnacionais através de processos de etnogêneses ou de radicalização de identidades já existentes. (Segato: 1999).

Para Hall (2006), esse aparente paradoxo, não passa de mais uma estratégia da globalização, que através da sua capacidade plástica, se interessa não apenas pela homogeneização cultural, mas também pela diferenciação local como forma de dominar, explorar e apropriar de novos nichos consumidores.

Na década de 70 e 80, a luta que politiza os traços étnicos chega ao Brasil através do debate sobre a questão indígena que tinha por objetivo assegurar a demarcação das terras dos índios e a realizar uma reflexão sobre a política de integração. Na mesma direção, o movimento negro – MNU, juntamente com Abdias Nascimento, que traz a tona conceitos como quilombismo e quilombos contemporâneos – busca defender os interesses e direitos das populações afro-brasileiras. (Arruti, 2006).

Entretanto, além de se preocuparem com a perda de suas tradições, o movimento negro tem um caráter de uma política afirmativa, voltada a indenizar as populações negras que desde a abolição da escravatura foram abandonadas à própria sorte, ficando a *revelia* de grupos com maior poder e legitimidade junto ao Estado. Esses povos que estiveram isolados e invisíveis, agora, reivindicam direitos e legislações específicas, principalmente a posse da terra onde habitam, pois o território quilombola é uma necessidade cultural e política, vinculado ao direito de autodeterminação dos povos.

No Brasil, o texto constitucional que confere direitos territoriais aos remanescentes de quilombos (artigo 68), não evoca uma identidade, apenas, histórica, mas a existência na atualidade de sujeitos históricos que reproduzem seu modo de vida através de sua relação com a ocupação das terras. (O’Dwyer, 2005). Assim, a identidade quilombola e a territorialidade estão imbricadas, pois o território não está

¹² Autores contemporâneos, como Canclini (2003), Hall (2006), Bauman (2003^a, 2003^b), acreditam que em um mundo tão fluidamente interconectado, as sedimentações identitárias, como as etnias, se reestruturam em meio a conjuntos interétnicos e transnacionais. Assim, os membros de cada grupo se apropriam continuamente das informações disponíveis gerando novos modos de segmentação.

restrito ao espaço geográfico, mas abarca tudo o que afetivamente lhe diz respeito: objetos, redes de relacionamentos, lugares, etc.

Enfim, esse fenômeno de (re)emergência de identidades, como é o caso quilombola, compõem não mais alteridades históricas, mas identidades políticas contemporâneas e transnacionais devido ao fato de que estas são um produto da globalização. (Segato, 1999).

Em uma perspectiva oposta à defendida pelos movimentos sociais, Gros (*apud* Segato: 1999:106), aponta para o interesse dos próprios Estados latino-americanos, a partir dos anos 80, em preservar os grupos étnicos, a partir do momento em que compreenderam que poderiam “tirar vantagens ao administrar a etnicidade”. Assim, a pertença étnica se tornou um elemento de valor político não só para seus grupos, como também para as nações o qual fazem parte. Seguindo este raciocínio, Segato (1999), afirma que quando a força das minorias passou a ser um dos signos associados ao caráter avançado dos países hegemônicos, aos olhos dos países periféricos, como o Brasil, as minorias passaram a ser envoltas pela áurea de modernidade. Esta seria a explicação para se ter contemplado os grupos étnicos e sua diversidade cultural na Constituição de 1988.

Deixando de lado, essa discussão se a legislação brasileira – que contempla as comunidades remanescentes de quilombos, bem como as práticas culturais afro-brasileiras como patrimônio nacional – foi uma construção dos movimentos sociais ou do Estado, ou de ambos, não se pode negar que a institucionalização das comunidades quilombolas trouxe à tona novos desafios em termos de organização administrativa governamental e das dinâmicas políticas das comunidades.

A fim de superar mais este obstáculo, diversas organizações e agências surgem com função de articular as comunidades que se identificam enquanto quilombolas com diversos setores e instituições da sociedade civil e do Estado. Assim, observa-se a relevância dos mediadores no processo de (re)construção da identidade étnica quilombola. Ao falar sobre a função dos mediadores Vianna (2007) afirma:

“Mediadores de todos os tipos, e com projetos, os mais variados, transitam pela heterogeneidade, colocando em contato mundos que pareciam estar para sempre separados, contato que tem as mais variadas conseqüências, remodelando constantemente os padrões correntes da vida social e mesmo redefinido as fronteiras entre esses mundos diferentes,” (Vianna, 2007: 155).

Existem diversos tipos de mediadores: ONGs, associação de moradores, o próprio movimento negro, associações religiosas, pastorais da terra, secretarias e órgãos públicos, antropólogos, laudos antropológicos, escolas, universidades, mídia, etc. Cada um com sua especificidade, mas de modo geral, eles exercem, um importante papel na conscientização do que é “ser quilombola” e de seus direitos sobre a titulação das terras. Incluindo ações que implicam no resgate da cidadania, da história, da auto-estima através da explicação da transformação semântica do próprio termo quilombola para os sujeitos de direitos, e, vários deles, ainda, buscam por recursos financeiros e melhorias nas condições de vida da população quilombola. Para isso, se utilizam, principalmente, dos veículos de comunicação para divulgar o patrimônio imaterial dessas comunidades a fim de sensibilizar o poder público e a sociedade civil em geral, tanto para a importância da preservação dessas comunidades e suas manifestações culturais, quanto para o direito ao espaço enquanto lugar de reprodução simbólica e econômica.

Sem querer romantizar a ação dos mediadores, sabe-se que muitos deles têm outros objetivos, como por exemplo, a tentativa de atrair recursos financeiros, nem sempre se preocupando com a comunidade, para uma rede de setores que podem se beneficiar com o turismo étnico (rede hoteleira, transporte, comércio local, etc.). Estes mediadores se constituem verdadeiros produtores culturais, como constataram Farias (2008) e Lifschitz (2005, 2007a, 2007b). Ainda existem poucos estudos sobre esse fenômeno em comunidades quilombolas, o número de artigos publicados é maior em relação a aldeias indígenas¹³.

Tendo por base estes pressupostos analíticos descritos acima, esta dissertação tem por objetivo apresentar um estudo, sobre a (re)construção das identidades étnicas em duas comunidades remanescentes de quilombos no Norte do Estado do Rio de Janeiro e a ação das agências e/ou agentes externos em mediar a comunidade, com o poder público e a legislação em vigor. Para tanto, a pesquisa teve por foco duas comunidades quilombolas distintas – Barrinha e Machadinho – localizadas respectivamente nos municípios de – São Francisco do Itabapoana e Quissamã - e com

¹³ Um caso bastante interessante ocorre na aldeia indígena artificial, conhecida como Refúgio Xingu Amazônico, localizada na cidade de Feliz Natal, no estado de Mato Grosso. Ali, dentro da propriedade de um fazendeiro foi construída uma aldeia artificial, que reproduz em parte a original (oca para hospedagem, oca para artesanato, oca para casados, etc), constituída por índios das etnias Trumai e Waurá da aldeia Puiwa Poho, e tem por principal objetivo receber turistas e vender artefatos indígenas (Nunes, 2007). Veja outros exemplos de mediação em comunidades tradicionais em: Grünwald (2007); Rotman (2007); Pimenta (2007) – todos apresentados na VII RAM.

mediadores igualmente distintos¹⁴, são eles: a *Comissão Pastoral da Terra* fundada em 1975, se consolidou, com o passar do tempo, enquanto um órgão ecumênico e político de defesa dos trabalhadores rurais de todo o Brasil e incentivadora dos movimentos sociais do campo. Assim, a pastoral da terra se envolveu com as comunidades quilombolas, mediando conflitos e tensões existentes entre estas e outras instâncias; (Midieiro, 2008); e *Prefeitura de Quissamã*, mais precisamente as Secretarias de Desenvolvimento Econômico e Turismo que desenvolve desde 2002 inúmeros projetos de revitalização cultural voltado para o mercado do etnoturismo na comunidade quilombola de Machadinho, o principal deles, o Raízes do Sabor e o *Projeto Arte Fibra* e mais recentemente a Secretaria de Cultura que coordena o Memorial Machadinho.

Pôde-se constatar que cada mediador leva a um tipo de (re)construção étnica, devido ao fato de que, são eles os responsáveis por traduzirem o texto jurídico para os quilombolas, e fazem a interpretação da legislação de acordo com sua especificidade e objetivos. Dessa forma, sugere-se, nessa dissertação, que a identidade quilombola está permeada por “textos jurídicos”, o que possibilita uma interpretação hermenêutica. Por fim, resta indagar, até que ponto, os mediadores condicionam a (re)construção da identidade quilombola.

¹⁴ Esta pesquisa limitou-se ao estudo de mediadores externos às comunidades, selecionando a agência que tem o trabalho mais significativo em cada comunidade pesquisada.

CAPÍTULO 1: CONTEXTUALIZAÇÃO QUILOMBOLA

1.1 O Percurso Histórico-Legal da Questão Quilombola

A expressão quilombo é um termo oriundo dos africanos bantus que vem sendo modificado através dos séculos. Os quilombos bantus eram compostos no século XVI e XVII, de instituições políticas e militares transéticas, centralizadas, formadas por homens guerreiros, o que indica, desde sua gênese, uma situação de resistência. No Brasil, as comunidades quilombolas representaram, durante o regime colonial e imperial, uma forte estratégia de resistência negra e um elemento de desestabilização da lógica escravista, uma vez que se constituíam como ruptura social, ideológica e econômica com o modelo vigente (fonte: manifesto pelos direitos quilombolas, 2009).

As primeiras referências aos quilombos foram pronunciadas pela Coroa Portuguesa e situam-se no contexto de repressão da Coroa aos negros aquilombados. O seu marco inicial foi possivelmente o que consta no Regimento dos Capitães-do-Mato, de Dom Lourenço de Almeida, em 1722: *“pelos negros que forem presos em quilombos formados distantes de povoação onde estejam acima de quatro negros, com ranchos, pilões e de modo de aí se conservarem, haverá para cada negro destes 20 oitavas de ouro”* (apud Guimarães, 1988: 131). Pouco tempo depois, o Conselho Ultramarino Português definiu, em 1740, quilombo ou mocambo da seguinte maneira: *“toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos e nem se achem pilões nele”*. (Leite, 2000: 336).

Apesar desse significado não ter sido sempre constante, para Almeida (2002), este conceito jurídico-formal ficou de certa forma *“frigorificado”*, de modo que o termo quilombo, quase sempre, se refere aos locais isolados onde os escravos fugitivos se abrigavam – no caso brasileiro, raramente se encontrava um escravo individualizado – ou seja, um lugar onde os africanos e seus descendentes resistiam ao escravismo colonial. (Leite, 2000). Depois da abolição da escravatura, o quilombo deixa de ser uma categoria de classificação jurídica e é transformado em uma categoria histórica, onde os historiadores e pesquisadores afins, como Artur Ramos e Edson Carneiro¹⁵, procuravam construir novas abordagens e interpretações sobre o passado do Brasil como nação. (O’Dwyer: 2002, Schmitt, et. Alli. 2002).

¹⁵ De modo geral, esses estudiosos atribuíam aos quilombos um tempo passado, cristalizando sua existência no período em que vigorou a escravidão no Brasil, além de caracterizarem exclusivamente como expressão da negação do sistema escravista, aparecendo como espaços de resistência e de isolamento da população negra. (Schmitt, et. Alli. 2002).

Fazendo um levantamento nas abordagens feitas pela historiografia brasileira, Lopes, Siqueira e Nascimento em seu texto *Negro e Cultura Negra no Brasil* (1987 *apud* Leite, 2000: 337) observaram dois extremos nas análises sobre quilombo: 1) baseado no ideário liberal da Revolução Francesa, quando o quilombo é romantizado e idealizado como um lugar em que se vigorava a igualdade e a liberdade; 2) pautado no viés marxista-leninista, quando é associado à luta armada, “como embriões revolucionários em busca de uma mudança social”. Ambos, porém, contemplam o quilombo como um lugar de resistência¹⁶, e é exatamente essa imagem que o movimento negro retoma como símbolo de sua causa.

Segundo Melo (2008), a luta do movimento negro organizado iniciou com a Fundação da Frente Negra Brasileira em São Paulo, 1931, seguido pelo Teatro Experimental do Negro, fundado em 1944, no Rio de Janeiro, por Abdias do Nascimento, que aliou a atuação política à questão da afirmação cultural, buscando referências na herança africana. Em 1943, foi fundado em Porto Alegre, a União dos Homens de Cor (UHC), cinco anos mais tarde, este grupo se ramificava por mais dez estados da federação, através dos periódicos da imprensa negra. Em 1971, o Grupo Palmares, de Porto Alegre/RS, realizou um ato em homenagem à *República dos Palmares*, em 20 de novembro, buscando contrapor o 13 de maio, data estabelecida como o dia oficial da libertação da escravatura para a população negra. Essa mobilização foi o germen da institucionalização do 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra (Silva, 2003). Em 1978, foi fundado o Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial, posteriormente conhecido apenas como Movimento Negro Unificado – MNU.

Em 1986, durante o I Encontro de Comunidades Negras Rurais¹⁷, realizado em São Luis, cujo tema era “O Negro e a Constituição Brasileira”, foram elaboradas propostas para a Constituinte, com foco na questão fundiária, que se configurava como a principal demanda das comunidades negras rurais. A partir desse encontro, encaminhou-se a proposta referente à garantia das terras das comunidades negras rurais à Assembléia Nacional Constituinte, através de uma emenda de origem popular. No entanto, por não ter alcançado o número mínimo de assinaturas, foi formalizada pelo então deputado Carlos Alberto (PDT- RJ), e teve apoio da deputada federal Benedita da

¹⁶ Por resistência entendem-se os processos empreendidos por esses grupos para manter-se ao longo de sua história como sujeitos que se constituem enquanto grupo etnicamente diferenciado, com seus aspectos identitários específicos, com seu próprio modo de viver. (Souza, 2008).

¹⁷ “Organizadas em nível nacional com delegados representantes da maioria dos estados da Federação, essas comunidades reivindicam, principalmente, a regularização de territórios tradicionalmente ocupados, cujas origens remetem, em regra, mas não exclusivamente, ao período da escravidão.” (Arruti: 2006).

Silva (PT-RJ), que a apresentou no Congresso Nacional (Melo, 2008; Souza, 2008). Resultou dessa mobilização o Artigo 68 da Constituição de 1988, que declara:

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

Na realidade, o texto do artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) nasceu das discussões sobre o patrimônio cultural brasileiro que se encontram nos artigos 215 e 216¹⁸, mas o regimento original foi modificado no transcurso do processo, e por não ter sido aprovado no capítulo da cultura, as matérias concernentes passaram a ter a configuração de dispositivo transitório atípico¹⁹. (Fiabani, s/d; Chagas, 2001). Outra conquista do movimento negro foi a aprovação do Artigo 5º, inciso XLII, da CFB que caracteriza o racismo como crime inafiançável e imprescritível. (Melo, 2008).

Sobre o artigo 68 dois aspectos devem ser enfatizados: primeiro, o termo quilombo não está mais atrelado, necessariamente, ao conceito histórico, mas adquire uma significação atualizada, se referindo a diversas regiões do Brasil habitadas por negros, que costumavam ser denominadas de terras negras rurais, ou ainda, terras de

¹⁸ Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º - A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º - O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º - Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º - A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

¹⁹ Estranhamente, durante o processo da Constituinte, não foi registrada nenhuma discussão nos anais do Congresso sobre o futuro art.68. A primeira menção que se faz no Congresso, já posterior à Constituinte, foi em 1991, em um discurso do deputado Alcides Modesto do PT da Bahia, sobre o conflito fundiário na região do Rio das Rãs. (Oliveira Jr, 1995).

uso comum (Almeida, 2002). Terras essas que foram ocupadas a partir de uma grande diversidade de processos: abandono por dívida dos proprietários; ocupação pacífica dos negros; compra por ex-escravos; herança; terras que foram conquistadas pelos negros por meio da prestação de serviço de guerra, como as lutas contra insurreições ao lado de tropas oficiais; administração das terras doadas aos santos padroeiros; terras ocupadas por escravos organizados em quilombos; presente de casamento; e até mesmo, escravos que foram recompensados com extensões de terras após destruírem antigos quilombos, como é o caso da comunidade Saco das Almas – como seus domínios territoriais acabaram usurpados, eles agora são reincorporados como quilombolas²⁰ (Schmitt, et alli. 2002, Almeida, 2002); e segundo, como afirma Ilka Leite (2000), é o fato de que o texto constitucional menciona a comunidade enquanto o sujeito do discurso. Assim, é o grupo e seu modo de vida coletivo, e não o indivíduo, o sujeito de direito. Além disso, enquanto grupos étnicos as comunidades quilombolas podem definir sua distinção do “outro”, orientada para o passado, a uma origem comum, entretanto, essa referência em nada tem a ver com a historiografia, mas sim, com a memória coletiva²¹.

²⁰ Os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou foi herdada de antigos senhores, por isso o simples ato de apropriação do espaço passou a significar um ato de luta (Leite, 2000). A dimensão da exclusão do acesso a terra é expressa na Lei de Terras, de 1850, em seu artigo 1º, determina: “Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por título que não seja o da compra”. As comunidades indígenas e negras foram diretamente atingidas por essa lei, especialmente porque o acesso a terra se deu por diversas vias. Com a instituição da Lei de Terras em 1850, grileiros, posseiros e supostos donos de terras buscaram obter ou regularizar títulos de propriedade sem levar em conta os direitos de comunidades que historicamente ocupavam seus territórios. Nesse processo, muitas comunidades sofreram graves processos de expropriação. (Silva, 1996). É aqui evidente um paradoxo da Lei de Terras: erige-se um aparato regulatório para —proteger a propriedade privada da terra contra as ocupações, quando até essa data a posse era norma para conseguí-la. (Baldi, 2009).

Pesquisas recentes sinalizam, também, para essa diversidade de acessos a terra. Os dados, abordaram a natureza das terras das comunidades quilombolas em 60 comunidades das cinco regiões, sorteadas a partir de uma base amostral. Segundo dados das pesquisas da Chamada Nutricional Quilombola (2008), 64% das terras foram adquiridas por meio de herança ou doação, 9% das terras foram compradas, 25% tiveram como origem a posse e 4% foram arrendadas. (fonte:manifesto quilombola 2009).

²¹ A memória é seletiva, sendo, além disso, um fenômeno construído coletivamente e submetido a mudanças constantes (Halbwachs, 1990), devido ser ela própria fruto de um processo de negociação entre: memória coletiva e individual, memória oficial e memória subterrânea (Pollack, 1989). Ainda segundo Pollack (1989), as memórias subterrâneas são parte integrante das culturas minoritárias e dominadas. Essa memória “proibida” é transmitida oralmente nas famílias, em associações, em redes de sociabilidades afetivas e/ou políticas, realizando seu trabalho de subversão no *silêncio*. Assim, passam despercebidas pela sociedade englobante, até surgir um momento de crise aonde afloram e entram em disputa com a memória oficial, insurgindo ressentimentos acumulados no tempo. Foi o caso no Brasil, da década de 70, quando se iniciou a mobilização em torno do 20 de novembro (como homenagem a Palmares e mais tarde, Dia Nacional da Consciência Negra) em oposição ao 13 de maio, data estabelecida como o dia oficial da libertação da escravidão para a população negra (Melo, 2008). A partir desse momento,

Interessante observar que este conjunto de artigos da Constituição de 1988 rompe com uma longa trajetória histórica de discriminação dos povos africanos e seus descendentes nascidos em solo brasileiro.

Durante os três séculos de escravidão (XVI-XIX), o negro possuiu diversas significações jurídicas e sociais como, mercadoria, objeto, um ser sem alma, animalesco, associado constantemente com o mundo mágico e por isso mesmo perigoso. Apesar da liberdade conseguida com muita luta no fim do século XIX através da Lei Áurea, sancionada pela Princesa Isabel em 13 de maio de 1888 e pouco tempo depois, a publicação da 1ª Constituição Republicana (1891), decretar no artigo 72 § 2º que “*Todos são iguais perante a lei*”, o negro continuou sendo marginalizado na esfera social e passou a representar novas figuras igualmente pejorativas, como, vadio, malandro, perigoso, doente²². Essas novas categorias derivam do fato, de muitos negros, no início do século XX rejeitarem qualquer forma de trabalho, por relacionarem esse ao regime escravocrata. Além disso, morando em condições precárias, como por exemplo, os cortiços que se avolumavam nos centros urbanos e possuindo uma dieta alimentar deficiente, o índice de doenças e mortes era muito alto. (Valladares, 1996; Chaloub, 1986).

Todos esses fatores, adicionado ainda a falta de acesso ao sistema educacional formal, formariam um círculo vicioso defendido inclusive na academia por correntes econômicas liberais, marxistas e cepalinas como fonte das desigualdades econômicas e sociais, que não levavam em conta a existência da discriminação racial. (Gonzalez & Hasenbalg: 1982).

Outro fator que favoreceu a invisibilidade da discriminação racial foi a percepção integracionista e assimilacionista que norteou a história do país no século XX. Desde o período colonial o Estado buscou subjugar as etnias à nacionalidade, sobretudo, através da força. Entretanto, a partir da década de 30, a estratégia de repressão das etnias se transformou em uma pseudo incorporação destas, através da construção e legitimação da nação enquanto uma comunidade política imaginada (Anderson, 1983) e simbólica, por parte do Governo Vargas, que implementou uma série de medidas que uniformizava

muitos outros fatores “esquecidos” (na verdade, resistidos em silêncio) na memória emergem o espaço público como discurso de reivindicação e demanda por resignificação dos acontecimentos, personagens e lugares históricos.

²² Uma das evidências da estigmatização, mesmo depois da abolição, foi o Decreto nº 847/1890 (Código Penal da República), depois alterado pelo Decreto nº 145/1893, de aplicação de pena corporal à exibição de —exercício de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem, mesmo que a prática não resultasse em ofensa a quem quer que fosse. Mais adiante, qualquer atitude que causasse distúrbios na rua poderia ser enquadrada como —capoeiragem. (Tonini, 2008).

as regiões do país. Paralelamente às primeiras ações do governo, foi publicado, em 1933, a primeira edição de *Casa-Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, que teorizou sobre a miscigenação como sendo o fator estruturante da sociedade brasileira, pois esta propiciou a fusão entre as raças, afastando o ódio racial e o conflito armado. Rompendo com uma tradição intelectual que marginalizava o Brasil na esfera mundial, Freyre afirma que o mestiço agrega em si, as qualidades de três raças que sofreu um processo “harmônico” de hibridação. Este argumento de Freyre (1980) conhecido como o fundamento teórico da democracia racial proporcionou no Brasil – a visão de que todos são miscigenados, formados em um processo de união entre povos de três continentes diferentes, que aqui constituiu uma democracia racial (diferente de qualquer outro lugar no mundo) – é, sem nenhuma dúvida, o principal fator de unificação e legitimação teórica da identidade Nacional, imperando no imaginário social brasileiro ao longo do século XX, e em alguns casos até os dias vigentes. (Reis, 2007; Chauí, 1994).

Essa visão proporcionou o ocultamento do racismo, a invisibilidade das comunidades negras²³, etc... para a maioria da população brasileira que acreditava fazer parte de uma nação democrática racialmente²⁴, até que movimentos sociais começassem a se articular em torno de suas diferenças étnicas e injustiças sofridas. Assim, a Constituição de 1988, resultado de um processo de lutas sociais pela democratização nacional, pela liberdade de expressão e pela reparação de injustiças históricas, representa, portanto, um divisor de águas ao incorporar em seu conteúdo os direitos coletivos de minorias étnicas, reconhecendo que o Brasil é um Estado pluriétnico e multicultural. (Souza, 2008; Chagas, 2001, Catharina, s/d).

Apesar da grande transformação legal, nos primeiros anos após a entrada em vigor do artigo 68, o debate sobre sua implementação não teve grande eco no legislativo (Souza, 2008). Nas palavras de Arruti (2006), o artigo 68 havia permanecido sem aplicação²⁵, até 1995, quando se comemorava o tricentenário de

²³ Para Segato (1999), todas as vezes que o Estado exerceu pressão sobre os povos indígenas e minorias étnicas, inclusive para deixá-los isolados, à margem dos direitos, ele favoreceu a consciência da “alteridade”.

²⁴ Na opinião de grande parte dos brasileiros, baseados em preceitos liberais, as desigualdades sociais estariam restritas ao campo econômico e ao acesso restrito a educação e não à questão racial, afinal “todos são iguais”, inclusive perante a lei. Só no meado do século passado com a intensificação dos estudos sobre as relações raciais no Brasil pela USP, a pedido da UNESCO, é que o mito da democracia racial começa a ser questionado (Ianni, 2004; Nogueira, 1983; Fernandes & Batisde, 2008).

²⁵ O debate sobre remanescente de quilombos, até então estava restrito à atuação da Comissão Pastoral da Terra e ao Ministério Público Federal, em um único caso, o de Rio das Rãs, na Bahia. (Arruti: 2006).

morte de Zumbi dos Palmares, e o tema dos quilombos, da rebeldia negra e sua herança voltaram à tona e começaria a produzir impactos sociais²⁶. Conseqüentemente, data de novembro de 1995 a primeira iniciativa para normatização dos procedimentos de regularização dessa categoria de terras: a Portaria 307 do INCRA que determinava que as comunidades quilombolas tivessem suas áreas demarcadas e tituladas.

Sem deixar de lado a dinâmica de resistência de muitas comunidades, nem a luta do movimento negro para a emancipação das mesmas e para a articulação do artigo 68 da Constituição Federal, não se pode negar que a (re)construção da identidade étnica ganhou uma nova dimensão, e esta muito mais abrangente, a partir do momento em que o Estado criou um texto jurídico que o obriga a deixar de ser um mediador passivo, para se transformar em um ator ativo, com o dever de garantir a permanência das terras comunais negras e valorizar a identidade étnica e o patrimônio material e imaterial de seus habitantes.

Fundamentado na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho²⁷ (OIT), que prevê o direito de autodeterminação dos povos indígenas e tribais, o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva editou o Decreto nº 4.887/2003 (pivô de um grande debate no Congresso Nacional e de forte oposição por parte da bancada ruralista liderada pelo DEM que impetra contra o decreto Ação Direta de Inconstitucionalidade no STF²⁸), que regulamenta o procedimento de regularização fundiária, em que foi concedido a essas populações o direito: a) à auto-atribuição como único critério para identificação das comunidades quilombolas; b) a possibilidade de desapropriação de propriedades incidentes em terras de quilombos quando necessário; e c) atribuiu a competência de condução do processo ao INCRA.

²⁶ Em 1995 é realizado o “I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas” durante a Marcha Zumbi dos Palmares, sendo criada a Comissão Nacional Provisória das Comunidades Negras Rurais Quilombolas com o objetivo de mobilizar as comunidades em todo o país. Assim, o movimento Quilombola se organiza em nível Nacional. (Souza, 2008).

²⁷ Convocada em Genebra pelo Conselho Administrativo da Repartição Internacional do Trabalho e tendo ali se reunido a 7 de junho de 1989, em sua septuagésima sexta sessão, A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, foi ratificada pelo Congresso Nacional, por meio do Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002. Foi promulgada pelo Presidente da República, por meio do Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. O governo brasileiro depositou o instrumento de ratificação junto ao Diretor Executivo da OIT em 25 de julho de 2002. A Convenção entrou em vigor no âmbito internacional em 5 de setembro de 1991 e, no Brasil, em 25 de julho de 2003. Foi recepcionada pelo ordenamento jurídico brasileiro como norma supra legal, de acordo com o entendimento do Supremo Tribunal Federal sobre o art. 5º, § 2º, da Constituição Federal de 1988. (in: manifesto quilombola 2009).

²⁸ Os negros diferentemente dos índios, os nativos da terra, enfrentam muitos questionamentos sobre a legitimidade de apropriarem-se de um lugar, cujo espaço pudesse ser organizado conforme suas condições, valores e práticas culturais. (Leite, 2000).

Contudo, no dia 29 de setembro de 2008 ocorreu um retrocesso na política de regulamentação das comunidades quilombolas com a edição da nova Instrução Normativa nº 49 em substituição da IN nº 20, com uma série de novas exigências que tornam os procedimentos burocráticos ainda mais lentos que outrora. Agora, mesmo após a publicação da Portaria do Presidente do INCRA que reconhece a legitimidade da comunidade e o direito, conseqüentemente, à posse da terra, ainda cabe recurso ao Conselho Diretor do INCRA. Além disso, se houver controvérsia entre INCRA, FUNAI, Instituto Chico Mendes e GSI, a decisão final será tomada pela Casa Civil ou pela Advocacia Geral da União (artigo 16 §3).

A legislação brasileira, além da regularização fundiária²⁹, garante nos artigos 215 e 216 o exercício dos direitos culturais, apóia e incentiva a valorização e a difusão das manifestações culturais afro-brasileiras e preserva o patrimônio material e imaterial através do IPHAN, da Fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura. Paralelamente, o Governo Federal insere os quilombolas (como categoria específica) em diversos tipos de políticas que incluíram tais comunidades na pauta mais larga de uma “política afirmativa”: políticas de redistribuição de renda como o Bolsa Família³⁰ e Territórios de Cidadania³¹,

²⁹ Para acessar a política de regularização de territórios quilombolas, o primeiro passo a ser dado deve ser a constituição de uma associação de moradores registrada devidamente em cartório. A partir disso, as associações das comunidades devem encaminhar uma declaração de auto-reconhecimento na qual se autodefinem enquanto comunidade quilombola à FCP. Em seguida, a Fundação Cultural Palmares expedirá uma Certidão de auto-reconhecimento em nome da mesma. Com posse desta certificação, ocorre a abertura do processo no INCRA (anexo 1). Contudo, o processo como um todo, até a regularização definitiva da terra, é bastante moroso: o INCRA providenciará a confecção do Relatório Antropológico, principal peça do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação. Depois de aprovado e notificado publicamente para possíveis contestações, o processo é encaminhado para o Incra em Brasília, onde encerra-se com uma portaria do presidente do INCRA que reconhece e declara os limites do território quilombola. O título definitivo é outorgado pelo próprio instituto em nome da associação que representa a comunidade ou as comunidades que ocupam aquela área. A legislação determina que o título seja pró-indiviso, com cláusulas de inalienabilidade, de imprescritibilidade e de impenhorabilidade. Isso significa que aquela terra não poderá ser dividida, vendida, loteada, arrendada ou penhorada. O processo de regularização fundiária só se encerra com o registro do título no Serviço Registral da Comarca de localização do território. (Decreto 4.887/2003).

³⁰ O Programa Bolsa Família é um programa de transferência direta de renda com condicionalidades, que beneficia famílias em situação de pobreza (com renda mensal por pessoa de R\$ 60,01 a R\$ 120,00) e extrema pobreza (com renda mensal por pessoa de até R\$ 60,00). Fonte: www.mds.gov.br/bolsafamilia

³¹ As regiões do país com menor Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) recebem desde o início de 2008 os principais programas do governo federal de forma integrada, em uma iniciativa chamada *Territórios de Cidadania*, que reuni 135 ações de 19 ministérios. A idéia é atender, em 2008, 60 territórios e, em 2009, 120 em todo o país. Mais de 2 milhões de famílias de agricultores familiares, assentados da reforma agrária, quilombolas, indígenas, famílias de pescadores e comunidades tradicionais terão acesso às ações. O programa é um esforço do governo federal

Programa Brasil Quilombola³², e conforme anunciado em abril deste ano passarão a ser beneficiados a partir de julho pela Previdência Social, e mais, constituem uma nova categoria distinta de negros no interior de políticas de educação, saúde e crédito agrícola, além de serem contemplados pelos sistemas cotas em algumas universidades públicas, etc. (Arruti: 2006; Koinonia³³) Além de criar algumas agências governamentais com suas ações voltadas especificamente para os negros, como a Secretaria Especial para a Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR.

Enfim, atualmente, os quilombolas ocupam o lugar de personagens políticos na luta pela terra e pelo crédito produtivo, juntamente com os indígenas, os trabalhadores sem-terra, os assentados pela reforma agrária. (Arruti: 2006). Vale ressaltar ainda a existência de legislações estaduais sobre os povos quilombolas em 18 unidades federativas, sendo que em alguns estados como, Maranhão, Pará, Piauí, tratam inclusive sobre a titulação de terras quilombolas.

A SEPPIR e o MDA estimam que em todo o país existam aproximadamente 3.500 comunidades quilombolas. Sendo que 1.342 comunidades se autodeclararam quilombolas e 1.124 foram certificadas oficialmente pela Fundação Cultural Palmares³⁴, do Ministério da Cultura. O número é destoante porque, em algumas certidões são registradas mais de uma comunidade, por isso o número maior de comunidades certificadas do que certidões emitidas.

Além disso, existem 851 processos de regularização fundiária em curso em todas as superintendências regionais do INCRA (à exceção de Roraima, Marabá- PA, e

para superar de uma vez por todas os bolsões de pobreza que ainda persistem no meio rural brasileiro.

O Território da Cidadania do Norte do Rio de Janeiro é formado pelos municípios de Campos dos Goytacazes, Carapebus, Cardoso Moreira, Conceição de Macabu, Macaé, Quissamã, São Fidélis, São Francisco de Itabapoana e São João da Barra, que ocupam uma área de mais de 9 mil quilômetros quadrados. Com 698.783 habitantes, dos quais 14,89% vivem na área rural, tem 12.809 agricultores familiares, 2.083 famílias assentadas, 3.754 famílias de pescadores e cinco comunidades quilombolas com o processo aberto no INCRA. (in: www.mda.gov.br).

³² Programa da Secretaria Especial Para a Promoção da Igualdade Racial (Seppir) que visa à construção de escolas nas comunidades quilombolas já certificadas pela Fundação Cultural Palmares, capacitação de professores em História da África, confecção de material didático personalizado para essas comunidades, e o projeto Arca das Letras. Além disso, depois de três anos de associação dos moradores, estes podem apresentar um projeto no Ministério do Desenvolvimento Agrário a fim de conseguir recursos. (Fonte: www.planalto.gov.br/seppir/quilombos)

³³ Fonte: <http://www.koinonia.org.br/oq/noticias>; acesso em 15/04/09

³⁴ Fonte: <http://www.palmares.gov.br/>. Revisto/atualizado em 05 de maio de 2009, Agência de notícias em 08/05/2009

Acre), e um pouco mais de 150 comunidades já tituladas em todo o país³⁵. Segundo dados do INCRA e da Comissão Pró- Índio de São Paulo³⁶, o Estado do Rio de Janeiro possui 26 comunidades remanescentes de quilombos com o processo de titulação aberto no próprio instituto, e duas comunidades já tituladas, *Campinho da Independência*, localizada no município de Paraty, região sul do Estado e *Santana*, localizada no município de Quatis (contudo, esta ainda não possui o título registrado em cartório e abriu um novo processo de titulação no INCRA³⁷).

Além destas, o sul do estado possui outras seis comunidades quilombolas – *São José da Serra* em Valença, *Alto da Serra* em Lídice, *Cabral* em Paraty, *Santa Rita do Bracuí* em Angra dos Reis, *Maria Conga* em Magé, e por fim, a comunidade da *Marambaia* em Mangaratiba, conhecida pelo conflito entre os quilombolas e a Marinha.

A cidade do Rio de Janeiro possui três comunidades quilombolas urbanas: *Pedra do Sal*, *Sacopã*³⁸ e Camorim; a Região dos Lagos, possui quatro comunidades de remanescente de quilombos, *Rasa* no município de Búzios, *Preto Fôrro* em Cabo Frio, *Caveira do Botafogo* em São Pedro da Aldeia e *Sobara* em Araruama. Recentemente, em 2008, a comunidade *Cruzeirinho* no município de Natividade se auto-assumiu quilombola, único caso até agora na região Noroeste Fluminense.

³⁵ Segundo dados do INCRA, atualmente existem 87 Editais de RTIDs publicados, 44 Portarias publicadas, 159 títulos emitidos, regularizando 955.333,2321 hectares em benefício de 95 territórios e 171 comunidades e 10.974 famílias quilombolas. (<http://www.incra.gov.br/portal>).

³⁶ Fonte: www.cpisp.org.br Revisto/atualizado em 05 de maio de 2009

³⁷ Em 1999, logo depois, a FCP emitiu-lhes o título de propriedade que, no entanto, não pôde ser registrado em função da sobreposição de títulos sobre a mesma área, motivando a "ação de sustação de dúvida" movida pelo tabelião do cartório da comarca de Quatis. Em agosto de 2004, um dos representantes da comunidade tem enunciado que fazendeiros da região têm ameaçado os moradores de morte, mas não há registro de qualquer ação oficial no sentido de solução deste problema. (in: www.koinonia.org.br/OQ/atlas.asp 05 de maio de 2009).

³⁸ Localizado no bairro da Saúde, zona portuária da cidade do Rio de Janeiro, o território de 09 hectares da comunidade quilombola de Pedra do Sal é constituído por terreno de marinha e pela orla marítima e sua população varia em torno de 60 famílias. (Catharina, s/d). Já a comunidade de Sacopã é composta pela família Pinto que desde o final do século XIX habita a ladeira do Sacopã, situada no bairro da Lagoa, um dos mais privilegiados da cidade do Rio de Janeiro, com vista panorâmica para o Morro do Corcovado e para a Lagoa Rodrigo de Freitas, na zona sul da cidade e só foi cadastrada como remanescente de quilombo pela FCP em dezembro de 2004. Mesmo assim, continuou enfrentando pressões de diversas fontes para deixar o local, como ordens de despejo da prefeitura e ações de reintegração de posse movidas por imobiliárias. Entre outras iniciativas para defender sua permanência na área, as famílias entraram com uma ação de usucapião, que já dura mais de 30 anos. A sentença em 1ª instância, em março de 2002, foi bastante favorável. No entanto, a sentença foi contestada por proprietários e em julho de 2005, os quilombolas perderam em 2ª instância. Diante disso, decidiram concentrar todos os seus esforços, no processo administrativo de regularização fundiária como comunidade remanescente de quilombo, contando, inclusive, com a intervenção do Incra, que conseguiu paralisar tais ações até que o processo administrativo seja concluído. (http://www.koinonia.org.br/oq/uploads/noticias/3653_Reportagem_Sacopã.pdf)

Por ultimo, a região Norte Fluminense possui dez comunidades de remanescente quilombola com processo de regularização aberto no próprio INCRA: *Conceição do Imbé; Gleba (Aleluia, Batatal e Cambucá); Sossego, Lagoa Feia, Morro do Coco e Quilombinho de Conselheiro Josino*, no município de Campos dos Goytacazes; *Machadinha* em Quissamã, *São Benedito*, no município de São Fidélis; *Deserto feliz e Barrinha*, localizadas em São Francisco do Itabapoana. Entretanto, outras comunidades vêm se assumindo enquanto comunidade remanescente de quilombo, como é o caso de Buena, Coréia, Samambaia, entre outras.

A escolha da região Norte Fluminense foi devido ao número significativo de comunidades quilombolas localizadas nessa área geográfica – marcada fortemente, no passado, pelo sistema escravagista e pela resistência escrava (assunto do próximo tópico) – e a constatação de que estas têm sido pouco estudadas pelos cientistas sociais em relação às demais regiões do Estado, apesar do número significativo de comunidades remanescentes de quilombo.

1.2 Escravidão e Quilombos no Norte Fluminense

A região Norte Fluminense³⁹, vasta planície entre os rios Macaé e Itabapoana, era habitada inicialmente por índios Goitacás, e fazia parte da Capitania de São Tomé, doada em 1536 a Pero de Góis, a fim de dar início à colonização. Este donatário mandou vir gado e mudas de cana da capitania de São Vicente, construindo o primeiro engenho. Contudo, essa primeira tentativa de colonizar a região fracassou, devido à falta de recursos para defender a povoação e o engenho dos ataques dos índios goitacás. Gil de Góis, filho de Pero de Góis, também não teve êxito na sua tentativa de colonizar a região. (Lima, 1981; Lara: 1988).

Em 1619, a capitania passou para o domínio da Coroa, e ficou abandonada até 1627, quando sete capitães, que haviam participado das lutas contra os franceses no Rio, requerem sesmarias na região para criação de gado, a fim de abastecerem os engenhos cariocas. (Feydit: 1979). Em 1933, é erguido o primeiro curral, na região de Campo

³⁹ A Região Norte Fluminense era composta por 16 freguesias, as principais delas são: de São Salvador, localizada à margem direita do Rio Paraíba, atual sede do município de Campos dos Goytacazes; São Gonçalo, correspondia a toda baixada campista, hoje 3º distrito de Campos, chamado Goytacás; Santo Antonio de Guarulhos, atualmente denominada de Guarús, localiza-se à margem esquerda do Paraíba, 2º distrito de Campos; Nª Sª Desterro Capivari, hoje, os municípios de Quissamã e Macaé; Nª Sª das Neves, correspondia ao município de São Francisco de Itabapoana; Santa Rita, ao longo dos Rios São Pedro e Macabu; São João da Barra.

Limpo (região que compreende a proximidade do Solar do Colégio dos Jesuítas), norte da Lagoa Feia.

Em 1648, dois descendentes dos sete capitães, Miguel Ayres Maldonado e Antonio Pinto, associaram-se ao governador do Rio de Janeiro, Salvador Correia de Sá e às ordens dos Jesuítas e dos Beneditinos, para a exploração da capitania. Em 1652, a mando do governador foi levantado o primeiro engenho, com moenda de madeira, tração animal e escravos em Campos. No ano de 1667, havia pelo menos cinquenta currais, com oito mil vacas parideiras, predominando, assim, a pecuária. (Lara: 1988).

Entretanto, em 1674, a capitania foi doada com o nome de Paraíba do Sul, aos filhos do governador do Rio de Janeiro – Martim Correia de Sá (primeiro Visconde de Asseca) e João Correia de Sá, o que gerou grande revolta nos herdeiros dos capitães e outros proprietários da região, dando início a um longo e conturbado período de lutas e conflitos por terras que marcou a história da região no período colonial, até que, em 1752, a Capitania volta ao domínio da Coroa⁴⁰. (Teixeira Mello *apud* Lima: 1981).

Nessa época, a região já exportava para o Rio de Janeiro e Bahia 15.600 cabeças de gado, além de possuir 50 engenhos. Contudo, pouco a pouco desenvolveu a cultura da cana-de-açúcar, e no final do século XVIII, a lavoura canavieira já havia ultrapassado a pecuária, contando com a existência de 324 engenhos de açúcar na região. (Lara: 1988).

Apesar da geografia da região favorecer a existência de pequenas propriedades, o crescimento da monocultura, trouxe consigo, os latifúndios e o aumento da mão-de-obra escrava.

Com relação à população escrava, a Vila de São Salvador, em 1836, abrigava o terceiro maior contingente de escravos da província e apresentava a maior densidade: 59% dos 30.000 habitantes eram escravos. (Lara, 1988). Dessa forma, a região possuía uma das maiores concentrações de escravos que se tem notícias no Brasil até 1850⁴¹. (Soares, 2000).

Assim, um novo cenário surge no século XIX com o período áureo dos engenhos. A partir de 1880, a valorização do açúcar no mercado internacional e o

⁴⁰ A região de Nossa Senhora do Desterro, que hoje pertence a Quissamã, ficou sob administração dos descendentes de Miguel Maldonado e aparte dos conflitos armados pela disputa da terras. (Marchori, 1987).

⁴¹ A proporção de escravos na região norte fluminense, durante o século XIX, era maior que em outras regiões agroexportadoras como: Paraty, o “quadrilátero do açúcar” paulista, e Pernambuco. Além disso, Campos possuía entre a população livre, 25% de negros e pardos forros/livres. Nas freguesias de Santo Antonio de Guarulhos (Guarus, 2º distrito de Campos) e Nª Sª Desterro de Capivari (Quissamã), e, 1799, essa proporção chegava a 60%. (Soares, 2000).

amparo do governo⁴² provocaram uma capitalização dos fazendeiros que se refletiu em um processo acelerado de urbanização, saneamento básico, iluminação elétrica, instalação de atividades comerciais como bancos, seguradoras, etc. (Lifschitz, 2008; Lamego filho, 1996). Os grandes fazendeiros da região estabelecem-se definitivamente junto com suas famílias na planície goitacá, construindo solares imponentes, formando uma refinada aristocracia rural composta por barões, viscondes e comendadores, que dinamizavam a vida social local, e ampliavam seu poder político e econômico. (Lima: 1981). Assim, crescia o contingente populacional, tanto de brancos e livres quanto de negros escravos.

Solares apoteóticos do alvorecer da raça, que viram saraus nababescos e danças negras nos terreiros: pавanas e batuques, minuetos e lundus, mazurcas e jongs, shotishes e caiapós, valsas e catiras, lanceiros e sambas, quadrilhas e caxambus... e noite de São João e madrugadas de Reis e dias de Padroeiros... luminárias acendendo fachadas, artifícios incendiando os ares, clarões de luas pelo mundo afora... e bois-pintadinhos e cavalos- jaraguás e reboliços de manas-chicas efervescentes...(Lamego Filho, 1996: 30).

Além dos senhores de engenhos, a região abriga um número significativo de profissionais liberais que agitavam a vida intelectual da cidade, que contava com 32 estabelecimentos de ensino, dois teatros, uma biblioteca, livrarias, associações musicais e vários jornais, que transformava a região norte fluminense em um terreno propício a campanha abolicionista. (Lima: 1981).

Desde 1870, iniciaram inúmeras tentativas de se estabelecer uma sociedade abolicionista em Campos e região. Em 1884, Carlos de Lacerda funda o *Vinte e Cinco de Março*, o qual ele era o redator e proprietário. Esse jornal foi exclusivamente dedicado à propaganda da abolição, só deixou de ser publicado com a abolição da escravatura. (Feydit, 1979).

A partir de 1887, inicia-se em Campos o período mais violento da Campanha Abolicionista, não só pela intensificação dos conflitos entre abolicionistas e escravagistas, como também pela multiplicação da rebeldia negra⁴³, que espalha-se por todo o

⁴² A lei de 6 de novembro de 1875, que estimulou o desenvolvimento da indústria açucareira pela concessão de garantias de juros, aos capitais nela empregados (Lamego filho, 1996).

⁴³ Existem poucas bibliografias acerca da revolta dos escravos, (Feydit, 1979) antes de 1850, quase sempre eles aparecem como coadjuvantes nos conflitos traçados entre senhores. Outro

município (Lima, 1981). Portanto, não apenas os profissionais liberais lutavam pela abolição, mas também os escravos eram agentes de resistências múltiplas como, fugas, quilombos, insurreições, revoltas, assassinatos de senhores e capatazes, até mesmo incêndios em canaviais. Assim, os escravos procuravam transformar cotidianamente o mundo em que viviam, em busca de liberdade, acesso a terra e o controle do produto dela⁴⁴. (Gomes, 1995, Feydit, 1979).

“Dentro dos variados ‘mundos’ da escravidão, esses homens e mulheres, trabalhadores escravos, tratados como coisas e animais, tentavam criar diversos mecanismos, com o objetivo de conquistar a liberdade que almejavam” (Gomes, 1995).

Entre os vários casos de resistência escrava publicados em jornais da época e relatados pelos autores da bibliografia, citar-se-ão algumas situações, em ordem cronológica, enfatizando os quilombos da região:

Em 1848, as autoridades policiais de Campos estavam envolvidas na tentativa de localizar e destruir o quilombo de Moquim, localizado aparentemente próximo à cabeceira do rio homônimo, tal rio afluente do Rio Itabapoana, na freguesia de Santo Antonio de Guarulhos (hoje, Muqui é uma cidade ao sul do Estado do Espírito Santo, e não mais pertence à Guarus, 2º distrito de Campos). O quilombo de Moquim já existia a pelo menos quatro anos e possuía uma população que variava entre 200 e 300 pessoas, entre escravos fugidos, alguns desertores e criminosos. Segundo relatos de escravos recapturados, os quilombolas de Moquim se dedicavam a uma agricultura de subsistência em larga escala devido ao seu contingente populacional, e uma economia praticamente auto-sustentável, incluindo a produção de açúcar e aguardente para consumo próprio, além de uma ferraria e práticas religiosas independentes mantidas pela presença de um padre pardo foragido de uma prisão de Minas Gerais:

“grande quantidade de senzalas estas arruadas, casas, oratórios, sino, cemitério, ferraria e outras diversas coisas... muitos crioulos nascidos e batizados naquele lugar e destes alguns são os que costumam sair à povoação para comprar do que necessitam, muito

fator que corrobora para o silêncio da bibliografia é o mau estado de conservação dos documentos, muitos desaparecidos, outros destruídos pelos bichos, bolores, incêndios, etc. (Lara, 1988).

⁴⁴ No livro Subsídios para a História dos Campos dos Goytacazes, Feydit, mostra diversos casos que ocorreram na cidade de campos. Com essas iniciativas e outras, Campos e região ficaram conhecidas como um dos mais importantes “quartéis-generais do abolicionismo”. (Lima, 1981).

principalmente pólvora em barris, chumbo e pólvora digo chumbo, e armamento, que tal quilombo acha-se bastante fortificado... tem plantações de mandioca, milho, cana, de que fazem algum açúcar e cachaça tudo para o gasto, criações miúdas e não tem cercados.” (*apud* Gomes 1995: 83).

Gomes (1995) acredita que com o tempo, é possível que estes quilombolas passassem a ser reconhecidos como pequenos camponeses naquela região, se misturando com a população local.

Outro mocambo menor existia em Pedra Lisa, onde em 1848, o senhor Claudino de Souza e Couto organizou por conta própria uma diligência com capitães-do-mato e prendeu três escravos fugidos.

Segundo noticiários da região, em 1870, em Macaé, próximo à freguesia de Macabu, e em Capivari (atual município de Quissamã), haviam dois quilombos no interior de cada uma das duas fazendas de Manuel Cruz Sena, que aterrorizavam as vizinhanças. Os quilombolas, segundo relatos, assaltavam e matavam viajantes, fazendeiros e lavradores a pelo menos cinco anos. Os aquilombados, em torno de 80 em Capivari, e 39 na fazenda Santo Antonio em Macaé, construíram diversos ranchos, portavam armas, arrombavam paióis de depósitos de café, gados e outras criações, o que obrigou o proprietário, em 1876, a solicitar providências ao delegado de polícia local, praticamente admitindo estar perdendo o controle sobre seus escravos. (*Diário de Campos* 25/03/1876 *apud* Gomes, 1995: 325-9). A solução encontrada pelo delegado de Macaé foi enviar pessoas de sua confiança para chamar os escravos a delegacia, prometendo garantia de vida e apadrinhá-los ante o seu senhor a fim de atrair os escravos sem resistência. Os escravos reivindicavam ainda a promessa de que seriam vendidos, imediatamente, a outros senhores. Em 15 dias, 34 quilombolas compareceram a delegacia em pequenos grupos com a garantia de que não seriam castigados e sim vendidos a outro proprietário. Interessante ressaltar, que estes quilombolas ao aceitarem retornar à condição de cativo, não foram passivos, ao contrário, foram agentes, eles próprios, de estratégias políticas de negociação.

Em 1971, escravos do município de Santa Maria Madalena se organizaram e exigiam pagamentos de salários e títulos de forros. (Gomes, 1995: 331).

Desde 1872 havia vários cativos aquilombados nas matas da fazenda do Queimado, em Campos, que em 1877, planejavam invadir a sede da fazenda e exigir que o senhor lhes desse cartas de liberdade. Entretanto, foram delatados e presos enquanto dormiam nas senzalas. Segundo o ofício do delegado de polícia de Campos, Antonio

Rodrigues da Costa, ao chefe da polícia da província, em 12 de maio de 1877, “*O crioulo, Manuel do Sacramento, um dos escravos dessa fazenda, aprendeu particularmente a ler e escrever e vinha de noite à cidade comprar o Monitor e outras folhas incendiárias que se publicam nessa cidade; as lia e as explicava aos seus companheiros que facilmente compreenderam que tinham direito à sua liberdade e resistiram a seus senhores. A idéia de insurgirem logo os dominou...*” (apud Gomes, 1995: 363).

Outro quilombo de que se tem notícias era localizado no interior da fazenda de Luanda, às margens do rio Paraíba, próximo à cidade de Campos. Com o falecimento da proprietária, os libertos e escravos, que ali trabalhavam, ocuparam a fazenda, desde 1877, expulsando os administradores. Alguns quilombolas construíram ranchos nas matas da propriedade, enquanto outros, continuaram a residir nas senzalas. “*Já era 1880 e aquela ocupação preocupava sobremaneira as autoridades e fazendeiros locais pelo ‘mau’ exemplo para outros escravos da região*”. Todas as tentativas de extermínio daquele quilombo tinham fracassado. Segundo o chefe de polícia que, em 1877, comandou uma expedição punitiva com cinqüenta soldados, os escravos afirmaram que não se entregariam e que estavam dispostos a lutar. Em seguida, tentou realizar um acordo com os quilombolas, mas estes também não aceitaram. A autoridade policial preferiu não invadir a fazenda, naquele momento, mas aguardar a decisão do presidente da província do Rio de Janeiro que ordenou o corte de todo e qualquer abastecimento, além do cercamento da comunidade. Mesmo assim, os quilombolas resistiram por quatro anos, até que em 1880, Luis Carlos de Lacerda, suplente do delegado da polícia de Campos (e futuro abolicionista), acompanhado por seis soldados, apreendeu, sem nenhuma troca de tiros, 53 quilombolas da fazenda Luanda – 5 homens, 18 mulheres e 28 crianças - que estavam munidos e armados (Gomes, 1995: 335-8). Como isso foi possível, não se sabe como, apenas é admissível especular sobre a existência de uma ação muito bem calculada e provavelmente, negociada.

Em setembro de 1883, as forças policiais assaltam um quilombo localizado nas matas da Freguesia de Conceição do Travessão, que “punham sobressaltos os habitantes circunvizinhos”, mas sem êxito, retornam em março de 1884, travando um intenso combate em que morreu o negro José, chefe do mocambo. Mesmo assim, a tropa só conseguiu prender dois escravos, os outros fugiram. (Lima, 1981).

Nos dias 6, 7 e 8 de março de 1888⁴⁵, os escravos começaram a fugir em massa das fazendas, nos dias que se seguiram mais de 500 chegavam diariamente à cidade de

⁴⁵ No século XIX, com a série de medidas adotadas de refreamento da escravidão (a proibição do tráfico negreiro, a lei do ventre livre, lei do sexagenário, alforria aos que serviram ao exército), paralelamente, a intensa campanha abolicionista, crescia no imaginário do escravo, além da esperança da liberdade, a certeza de que o Estado Brasileiro queria libertá-los, mas eram

Campos, forçando os senhores a tomar providências para resolver a situação. Entendendo ser a abolição um fato consumado, os escravagistas reunidos nesse mesmo mês no Congresso Agrícola dão início a um movimento emancipador que, de março a abril, libertou 8.727 escravos. (Feydit, 1979; Lima, 1981).

Dessa forma, é possível constatar que os escravos, longe de serem passivos ao sistema escravagista, protestavam de várias formas, fugindo, aquilombando-se, matando senhores e feitores, sabotando a produção, incendiando lavouras, planejando revoltas e insurreições, praticando feitiçaria contra seus superiores, e até mesmo, se suicidando. Assim, pode-se verificar que a relação senhor-escravo não era estática, sendo redefinida constantemente através de um jogo político desigual. Por exemplo, o ato de aquilombar-se no interior das terras de seus próprios senhores, significava, em geral, a reivindicação por melhor tratamento da parte do senhor e dos feitores, ou ainda, quilombolas que com o passar do tempo, foram sendo aceitos por seus vizinhos como camponeses, a quem era possível estabelecer trocas de produtos e outros tipos de negociações. Com isso, é possível observar a existência de uma infinidade de processos sociais entre senhores e escravos que ocorria dentro do próprio regime escravagista, e que deu origem a reações distintas com a sanção da Lei Áurea.

Em suma, a região Norte Fluminense, foi uma importante área produtora de cana-de-açúcar baseada na mão-de-obra escrava, que teve um amplo número de engenhos rudimentares e de pequeno porte (diferentemente, dos engenhos do nordeste do Brasil) no século XVIII e XIX. Com a abolição da escravatura em 1888, a população negra em sua maioria, se manteve na própria região, constituindo pequenas comunidades negras rurais, vizinhas às propriedades que habitavam anteriormente (em geral, terras abandonadas por seus donos por diversos motivos), ou até mesmo, permaneceram habitando no mesmo local, como foi o caso dos ex-escravos de Machadinho, que optaram por permanecer nas senzalas e oferecer seus serviços aos antigos senhores em troca de pequenos salários. Deste modo, atualmente, diversas comunidades, com a ajuda de mediadores, estão acionando a FCP e o INCRA, a fim de obter o reconhecimento de seus direitos identitários e territoriais, entre elas, Barrinha e Machadinho.

impedidos pelos senhores. Em outras palavras, os cativos perceberam rapidamente como estas transformações podiam representar mudanças reais nas relações de domínio e subordinação para com os seus senhores. Essa pode ser uma das razões que explicaria a causa deste período ser marcado por intensos conflitos.

1.3 Questões de Método: o campo empírico e a pesquisa

Em termos metodológicos, esta dissertação, está pautada na pesquisa qualitativa. Meu trabalho de campo foi realizado em duas comunidades quilombolas do Norte Fluminense: Barrinha, localizada no município de São Francisco do Itabapoana e Machadinha, em Quissamã, na qual foram realizadas levantamento histórico a partir de histórias de vidas, a observação participante e entrevistas semi-estruturadas com informantes tais como: presidentes das associações quilombolas, os moradores mais antigos das comunidades, e outros portadores e transmissores da cultura, dos saberes tradicionais (jongueiros, cozinheiros, etc.), da dimensão histórica e ritual – e os agentes que representam as agências externas selecionadas.

Em certos aspectos, esta dissertação é um desdobramento de minha pesquisa de graduação no curso de Ciências Sociais na Universidade Estadual do Norte Fluminense, que resultou em uma monografia sob o título: *O declínio e o retorno em comunidades: o caso Machadinha*. Neste trabalho, pesquisei Machadinha em Quissamã, não na perspectiva de uma comunidade quilombola, mas de uma comunidade tradicional que tem seus aspectos culturais tradicionais, sendo reconstruídos por agentes externos através de técnicas modernas, a fim de gerar um retorno a comunidade “original”, um processo chamado *neocomunidades*. (Lifschitz: 2005, 2007a, 2007b). Agora, retorno a Machadinha para compreender como ocorre a reconstrução não apenas de práticas culturais, mas de uma identidade étnica quilombola voltada para aquisição de novos direitos, o principal deles: a terra.

Utilizo de uma metodologia comparativa, de análise dessas duas comunidades quilombolas e seus respectivos mediadores, enfocando mais as diferenças, que as semelhanças. Do ponto de vista metodológico, o problema mais importante em discussão nos estudos comparados é a relação entre os conceitos de geral e específico, universal e individual, externo e interno, marca clássica da distinção entre Sociologia e Antropologia. Assim, uma possível solução é procurar ver o objeto de estudo no seu contexto, isto é, nas suas relações com outros objetos ou sujeitos sociais, nunca de forma isolada, separado daquilo que lhe dá significado (Franco, 2000). No caso pesquisado, de Barrinha e Machadinha, foi comparado como as duas comunidades estão passando por um processo de (re)construção de sua identidade étnica quilombola através da intervenção de agências externas e distintas entre si e como este fenômeno se relaciona com o contexto nacional das comunidades quilombolas.

Neste presente trabalho, priorizou-se a busca pelo significado, “a interpretação dos nativos” sobre sua própria identidade étnica, pois esta é de suma importância para a

pesquisa das comunidades quilombolas. Para conhecer o grupo pesquisado se faz necessário “desvendar os significados simbólicos” de suas representações; e é no campo, e somente nele, que estes se revelam. Para Geertz (1989), nós, os pesquisadores, só teremos acesso às teias de significados, construídas por indivíduos em seu contexto, se dermos ouvido às interpretações dos nativos. Assim, os textos antropológicos são interpretações de segunda ou terceira mão, que constituem “*não uma ciência experimental em busca de leis, mas uma ciência interpretativa à procura do significado*”.

A antropologia interpretativa de Clifford Geertz, tenta definir as diferenças que os próprios atores consideram significativas. Sob influência weberiana, Geertz (1989, 2000) propõe compreender e interpretar o comportamento dos atores sociais nos contextos estudados, assim como o significado das instituições e práticas políticas identificadas. Dessa forma, me preocupo na análise das representações/interpretações (o significado construído pelos indivíduos) dos quilombolas sobre sua identidade étnica, seu território, assim como as representações/interpretações dos mediadores sobre o direito constituído pela comunidade remanescente de quilombo, na legislação atual.

Como sugere Minayo (2002), no primeiro contato com os pesquisados deixei claro, meus objetivos e minha proposta de estudo, ou seja, o porquê estava ali e qual era meu objeto de estudo.

Em Barrinha, iniciei meu trabalho de campo no dia 17 de junho de 2008, quando visitei pela primeira vez a comunidade quilombola situada no litoral do município de São Francisco do Itabapoana⁴⁶ – RJ, a sete quilômetros da sede do município, entre as localidades de Manguinhos e Buena. Barrinha possui cerca de 50 famílias e 250 moradores e um alto grau de parentesco, quase todos pertencem às famílias Alves e Ferreira.

A história contada pelos moradores mais antigos, faz menção a um porto clandestino que havia em Manguinhos (localidade vizinha a Barrinha) durante o período

⁴⁶ O município de São Francisco de Itabapoana, localizado entre a foz dos rios Paraíba do Sul e Itabapoana na divisa com o estado do Espírito Santo, pertenceu à Capitania de São Tomé, ou Paraíba do Sul, concedida em 1536 a Pero Góis da Silveira. Esse donatário se estabeleceu na área em 1539, escolhendo para implantação do núcleo original o lugar que considerou de solo fértil e abrigado do tempo e dos índios goytacazes, que dominavam a região. Houve um entendimento com os indígenas, possibilitando a primeira plantação de cana-de-açúcar, próxima ao Rio Itabapoana. O plantio de cana cresceu, mas também ele teve um desentendimento com as tribos coroadas ao norte e goytacaz ao sul, e o cultivo foi abandonado. O município de São Francisco de Itabapoana nasceu do território desmembrado do município de São João da Barra. No ano de 1995, São Francisco de Itabapoana ganha sua autonomia, sendo instalado em 1º de janeiro de 1997. São Francisco do Itabapoana ocupa uma área de 1.111,335 km², sendo o segundo maior município do Estado do Rio de Janeiro em extensão territorial, com uma população de 47.247 (IBGE, 2008) e possui o 2º pior IDH do Estado. (Fonte: <http://www.pmsfi.rj.gov.br/index.php>)

de proibição do tráfico negreiro, que trazia escravos para as fazendas da região. O que favoreceu a existência de diversas comunidades negras rurais vizinhas que possuem interações simbólicas e consangüíneas, como Barrinha, Samambaia e Coréia.

Com os problemas econômicos enfrentados pelos fazendeiros da região no final do século XIX e o número crescente de rebeliões de escravos, o proprietário da Fazenda São Pedro, cercou um pedaço de terra (atual Barrinha), próximo ao mar, e permitiu que seus escravos morassem e trabalhassem nelas. Segundo os moradores ele “ludibriou” os escravos, porque eles não ganharam as terras, e continuavam trabalhando para o senhor até pagar por elas.

Atualmente, a maior parte dos moradores já se assume enquanto comunidade remanescente de quilombo, devido ao trabalho de conscientização da Pastoral da Terra, presente na comunidade há três anos, e que está aos poucos recuperando sua história e suas práticas tradicionais, como o jongo.

No início da pesquisa, os moradores da comunidade pareciam um pouco incomodados com minha presença, talvez, a melhor palavra, nesse caso, fosse *desconfiados*. Não se pode esquecer que toda relação entre observador e observado é uma relação social e política (Zaluar, 1986). Ainda mais, com impacto de uma pesquisadora “branca” – imagem do colonizador e opressor – em comunidades negras rurais, como Barrinha, que assumiu sua identidade quilombola recentemente e ainda não está acostumada com a presença de pesquisadores. Com o tempo, as distâncias foram se pormenorizando, prova disso, é que uma das frases que comecei a ouvir ao meu respeito, principalmente entre as crianças da comunidade, era a seguinte: - *Ela é branca, mas é boa! Ela faz muitas perguntas...* Isso releva o quanto a imagem do colonizador ainda vive.

Em Barrinha, meus interlocutores mais próximos foram, Mônica, mais conhecida como Kiquinha, bisneta de seu Gregório Ferreira, um dos primeiros negros a comprar terras na região, hoje integrante da Associação de Moradores Quilombolas, ativista na luta pelo resgate da memória e tradição de seus antepassados, e pela defesa dos direitos culturais e étnicos. Outro morador de Barrinha que sempre me acompanhava nas visitas era Seu Loca, o Jongueiro, o mais antigo tocador de tambor da comunidade, como ele foi possível compreender melhor a importância do processo de (re)construção identitária, pois o próprio havia ficado anos sem tocar, essa situação foi modificada com a chegada da Pastoral da Terra, que começou um trabalho de revitalização do jongo.

Além disso, participei de diversos encontros com membros da Pastoral da Terra, principalmente com Carolina de Cássia, agente da CPT e Seu Juvenal Rocha,

coordenador regional, ambos falavam sobre os ideais de justiça das populações camponesas da CPT e as formas de atuação em Barrinha.

Foram ao todo, cinco visitas a Barrinha, onde pude percorrer todo o perímetro da localidade, conhecer os moradores, observar a ação da Pastoral da Terra, freqüentar reuniões da associação de moradores, e até mesmo participar de uma noite de jongo ocorrida no dia 16 de agosto, que contou com a presença de grupos de dança de outras comunidades negras rurais, como Machadinha, Campos e Travessão, além da imprensa da região.



Foto 1: Apresentação do grupo de jongo de Travessão em Barrinha, com a presença maciça da imprensa

No dia 12 de setembro, iniciei a pesquisa de campo em Machadinha. Diferentemente de Barrinha, Machadinha era uma comunidade já bastante conhecida, afinal minha monografia de graduação foi justamente sobre Machadinha. Contudo, minha perspectiva teórica e analítica foi bastante distinta. Neste momento minha proposta era investigar as ações das secretarias municipais na (re)construção da identidade étnica quilombola. Para isso, o primeiro passo, foi entrevistar a cearense Darlene Monteiro - na Casa de Pano localizada no bairro rural da Penha, Quissamã, Rio de Janeiro – responsável pelo Projeto Arte Fibra da Secretaria de Desenvolvimento Econômico de Quissamã. Segundo Darlene, tudo começou em 2002 quando iniciou diversos trabalhos de (re)construção de práticas culturais (como o jongo, o fado e a gastronomia local) em Machadinha, formando a ONG Raízes do Sabor, que chegou a ser premiada pela Secretaria de Cultura do Estado do Rio de Janeiro, em 2003.

Com o tempo, o projeto Raízes do Sabor se reconfigurou ampliando as comunidades envolvidas, seus objetivos e trabalhos. Atualmente, Darlene é contratada pela Secretaria de Desenvolvimento Econômico do município de Quissamã para desenvolver um projeto intitulado de *Arte Fibra* que engloba outros projetos menores,

como: Casa de Pano, Bacurau Bio-Jóia, Fibra de Coqueiro e outros. Apesar de o projeto ser realizado em diversas localidades da cidade, com certeza Machadinho é a que se encontra em estado mais avançado de desenvolvimento. Com a construção da Casa de Arte em Machadinho, gerenciada pela própria Darlene e por Amanda Sales, esse é um espaço de grande visibilidade dos resultados apresentados pelo projeto *Arte Fibra*, afinal, ali são comercializadas os itens produzidos, como *souvenirs* de pano e palha, utilizando a produção agrícola local.

O segundo passo foi retornar a Machadinho depois de três anos. Reencontrar antigos moradores, conversar com os funcionários públicos que trabalham na comunidade e observar a vida comunitária.

A Fazenda Machadinho, onde habitam os moradores que formam uma comunidade homônima, é localizada no município de Quissamã, Norte do Estado do Rio de Janeiro e às margens meridionais da Lagoa Feia, a maior lagoa do Estado. Com aproximadamente cento e cinquenta pessoas, Machadinho é habitada pelos descendentes dos escravos, que ali trabalhavam para o Visconde de Ururay. Vale ressaltar, que os habitantes de Machadinho moram, ainda hoje, nas antigas senzalas, que foram recentemente restauradas. Este é o único caso que se tem notícias no Brasil.



Foto 2: as senzalas restauradas em Machadinho

A Fazenda Machadinho pertence ao Engenho Central de Quissamã, mas a área habitada e tombada pelo INEPAC, em 1977 (que inclui o conjunto paisagístico e arquitetônico das senzalas, a Capela N. S^a. Patrocínio e o solar em ruínas) foi comprada pela prefeitura de Quissamã em 2004. Em setembro de 2008, foi doada aos quilombolas a posse de suas residências, em uma noite de festa que contou com a presença do ministro da SEPPIR, Edson Santos.

Não posso negar que me surpreendi com as transformações ocorridas em Machadinho entre 2004 e 2008. Quando pesquisei a comunidade nos anos de 2004 e

2005, a instabilidade em torno do futuro era muito grande por parte dos moradores, o medo de serem expulsos pela prefeitura de suas moradias (as senzalas) por ocasião do início das obras de restauração era imenso, a crença no fim da comunidade, devido ao grande êxodo rural, sobretudo, por parte dos moradores em idade economicamente ativa, a perda das tradições devido ao desinteresse dos mais jovens entristecia os mais idosos, e até mesmo a dúvida quanto à ascendência negra era presente. Tudo isso levava a uma baixa auto-estima comunitária, apesar da (re)construção do patrimônio imaterial por parte dos diversos mediadores já ter iniciado. Somente, com o passar dos anos pode-se observar os resultados alcançados, e atualmente de fato, a comunidade parece ter fortalecido mais sua identidade étnica, se orgulhando do fato de ser quilombola.

Voltar a Machadinha, significava ter que restabelecer os laços de confiança com os moradores pautados sempre em uma relação de respeito e ética. Nesse momento, a intuição tanto quanto a imaginação e a experiência do sociólogo devem ser parte inerente da pesquisa. Como ressalta Martins (2004):

“Esse mergulho na vida do grupo e em culturas às quais o pesquisador não pertence depende de que ele convença o outro da necessidade de sua presença e da importância de sua pesquisa (...) Este mergulho... exige uma aproximação baseada na simpatia, confiança, afeto, amizade, empatia, etc.”

Além dessas idas ao campo e entrevistas, freqüentei algumas reuniões, como o I Encontro Estadual da Juventude Quilombola do Rio de Janeiro, realizado nos dias 11 e 12 de outubro no município de Campos, que abordou o tema *Juventude Quilombola e políticas públicas*. O encontro promovido pela SEPPIR, juntamente com a Superintendência de Igualdade Racial do Rio de Janeiro (SUPIR) contou com o apoio da ACQUILERJ e a Fundação Municipal Zumbi dos Palmares. O evento que reuniu mais de 100 jovens quilombolas, foi composto por palestras⁴⁷ e oficinas, teve por objetivos, integrar os jovens de todas as comunidades quilombolas do estado; conscientizá-los sobre as novas diretrizes legais para a titulação das terras, como a IN 49; por fim, transformá-los em multiplicadores desses conhecimentos em suas próprias comunidades. No domingo, dia 12, os participantes também tiveram a oportunidade de conhecer a comunidade quilombola de Conceição do Imbé.

⁴⁷ As palestras foram dadas por Miguel Cardoso, antropólogo do INCRA, que expôs sobre: *O caminho da titulação: uma viagem de Maria Fumaça*; e Bárbara Souza, antropóloga da SEPPIR, que falou sobre as mobilizações do movimento quilombola e as ações da Secretaria, como o Programa Brasil Quilombola.



Foto 3: I Encontro Estadual da Juventude Quilombola do Rio de Janeiro

Fonte: Observatório Quilombola

A fim de compreender, a função do Ministério Público Federal, como um dos principais agentes de mediação entre as comunidades quilombolas e a legislação no Brasil, tive por interlocutores, dois Procuradores da República, Dr. Daniel Sarmiento e Dr. Eduardo Santos que expuseram sobre as ações do MPF na questão quilombola do Estado do Rio e região.

Uma verdadeira peregrinação foi travada para tentar obter os laudos antropológicos⁴⁸ das comunidades de Machadinho divulgados em nota do dia 12 de dezembro de 2007 pelo MDA⁴⁹. Após dezoito meses de procura, no início de julho deste

⁴⁸ Especificações exigidas aos laudos antropológicos (artigo 10, IN 49): caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural da área quilombola identificada, devendo conter as seguintes descrições e informações:

- a) introdução (referencial teórico; metodologia);
- b) dados gerais, contendo: informações gerais tanto do grupo auto-atribuído como remanescente das comunidades dos quilombos, como do(s) município(s);
- c) histórico da ocupação, com base na memória do grupo envolvido; levantamento e análise das fontes documentais e bibliográficas existentes sobre a história do grupo e da sua terra; levantamento do patrimônio cultural da comunidade a 6. Levantamento e análise dos processos de expropriação, bem como de comunidade; caracterização da ocupação atual;
- d) organização social: identificação e caracterização dos sinais diacríticos da identidade étnica do grupo; identificação e análise das formas de construção e critérios do pertencimento e fronteiras sociais do grupo; descrição da representação genealógica do grupo; levantamento das práticas tradicionais de caráter coletivo e sua relação com a ocupação atual; descrição das formas de representação política do grupo;
- e) ambiente e produção;
- f) conclusão, contendo, proposta de delimitação da terra; planta da área; descrição sintética da área identificada; indicação de potencialidades da comunidade e da área, que possam ser, oportunamente, aproveitadas.

⁴⁹ “A Fundação Euclides da Cunha, da Universidade Federal Fluminense (UFF), contratada pela Superintendência Regional do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incrá) do Rio de Janeiro, concluiu os oito relatórios antropológicos de comunidades quilombolas fluminenses

ano, tive conhecimento que a Procuradoria da República no município de Campos, tinha uma cópia dos relatórios, que segundo informou o Procurador Eduardo Santos, não é um documento sigiloso, mas por ser parte de um processo investigativo costuma ser de acesso restrito. No dia 02 de julho pude analisar o processo, que inclui parte do RTID, de Machadinho, na própria Procuradoria da República.

No próximo capítulo serão vistos os principais debates em torno das legislações que regulamentam a comunidade quilombola no Brasil e como estas, muitas vezes, são alvos de legislações ou políticas públicas incompatíveis que se sobrepõem em um mesmo espaço comunitário, gerando longas disputas judiciais. Além disso, será analisado como a questão quilombola, sendo um texto, conforme proposto, suporta diversas leituras considerando as interpretações dos diversos mediadores que atuam nas comunidades.

sob sua responsabilidade (...). Os relatórios referem-se às comunidades de Rasa, em Búzios; Gleba (Aleluia-Cambucaia-Batatal), em Campos dos Goytacazes; Sobara, em Araruama, Machadinho, em Quissamã; Alto da Serra, em Rio Claro; e Cabral, em Paraty, além de Sacopã e Pedra do Sal, na capital fluminense. Quase mil famílias deverão ser beneficiadas pela regularização dos oito territórios remanescentes dos quilombos. Dos relatórios antropológicos constam, além da justificativa, metodologia e objetivos, a área de abrangência do estudo, a caracterização e a delimitação do território quilombola. Na sua elaboração, foram promovidas consultas à sociedade civil organizada e movimentos sociais”.

CAPÍTULO II: HERMENÊUTICA E IDENTIDADE QUILOMBOLA

2.1 A Questão Quilombola enquanto Categoria Jurídica

Diversas legislações abordam direta ou indiretamente a questão das comunidades quilombolas. A principal delas é a própria Constituição Brasileira no artigo 68 que faz menção ao direito territorial das comunidades quilombolas e os artigos 215 e 216 os quais afirmam que: “*O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais*”; “*O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional*”; “*Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira*”.

Contudo, apenas em novembro de 1995 ocorreu a primeira iniciativa para normatização dos procedimentos de regularização das terras quilombolas com a publicação da Portaria 307⁵⁰ do INCRA que determinava que as comunidades quilombolas, como tais caracterizadas⁵¹, inseridas em áreas públicas federais, arrecadadas ou obtidas por processo de desapropriação, sob a jurisdição do INCRA, tenham suas áreas medidas, demarcadas e tituladas.

Esta Portaria vigorou até outubro de 1999 quando a 11ª reedição da Medida Provisória 1.911 delegou a Fundação Cultural Palmares, do Ministério da Cultura, a competência para titular as terras quilombolas. Segundo a organização não-governamental Comissão Pró-Índio de São Paulo⁵², a mudança de competência refletia a decisão do governo Fernando Henrique Cardoso de não realizar desapropriações nas

⁵⁰ <http://www.cpis.org.br/html/leis/fed4.htm>

⁵¹ A Portaria 307 do INCRA, se baseava na definição da FCP de 1990 “... quilombos são os sítios historicamente ocupados por negros que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdos etnográficos e culturais”. (apud Arruti, 2003b).

⁵² A organização não-governamental Comissão Pró-Índio de São Paulo foi fundada em 1978 por um grupo de antropólogos, advogados, médicos, jornalistas e estudantes para defender os direitos dos povos indígenas frente às crescentes ameaças do regime ditatorial vigente naquela época. Nos seus 30 anos de existência, a Comissão Pró-Índio de São Paulo tem atuado junto com índios e quilombolas para garantir seus direitos territoriais, culturais e políticos, procurando contribuir com o fortalecimento da democracia e o reconhecimento dos direitos das minorias étnicas. (in: http://www.cpis.org.br/html/sobre_cpi.html).

terras de quilombo. Em consonância com tal orientação, em novembro de 2000, a Fundação Cultural Palmares editou um “pacote de titulações” sem a desapropriação ou anulação dos títulos de terceiros nem tampouco a retirada dos ocupantes não quilombolas. Dez das doze comunidades “beneficiadas” com esses títulos sofrem até hoje com o conflito causado pela sobreposição de títulos. Mais recentemente, o INCRA abriu novo processo para regularizar essas áreas com vistas a proceder às devidas desapropriações e reassentamentos de acordo com as novas diretrizes legais.

Em setembro de 2001, o presidente Fernando Henrique editou o Decreto nº 3.912 que, ao regulamentar o procedimento para titulação das terras de quilombo, restringiu o alcance do Artigo 68. O decreto determinou que apenas fossem tituladas as terras que eram ocupadas, de forma pacífica, por quilombos por no mínimo 100 anos – de 1888 a 1988, e as que estavam “ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988” (art.1º). Os principais atingidos pela medida foram os quilombolas de áreas de conflito que na data da promulgação da Constituição não se encontravam na posse de seus territórios, justamente em decorrência deste, muitas vezes, foram obrigados a fugir. O resultado do Decreto 3.921 foi a paralisação das titulações das terras de quilombo pelo governo federal, que não regularizou nenhuma terra de quilombo na vigência desse decreto⁵³.

Essa situação só foi alterada em 2003⁵⁴, quando o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva editou o Decreto nº 4.887⁵⁵ que 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, afirma que são considerados *remanescentes das comunidades dos quilombos, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações*

⁵³ Fonte: (www.cpis.org.br)

⁵⁴ Até 2003, foram tituladas como remanescente de quilombos 29 comunidades. Entre 1995 a 1998, o INCRA tituló sete terras de quilombos, todas no estado do Pará. Entre 1998 e 2000, a FCP tituló onze comunidades, outras dezoito foram tituladas, no mesmo período, por conta própria, mas nem todas tiveram seus títulos reconhecidos em cartório devido à sobreposição com outros títulos (Arruti, 2003a).

⁵⁵ Esse decreto foi resultado de um grupo de trabalho do qual faziam parte diversos ministérios, além da Advocacia Geral da União, Gabinete de Segurança Institucional – GSI, representantes do movimento quilombola, principalmente da Conaq, e especialistas no tema, com especial ênfase para a área jurídica e antropológica. O Grupo de Trabalho, instituído em 13 de maio de 2003 pelo Governo Federal, teve como finalidade rever as disposições contidas no Decreto 3912/2001 e propor nova regulamentação ao reconhecimento, delimitação e demarcação, titulação das terras de remanescentes de quilombos, registro imobiliário das terras remanescentes de quilombos e dar outras providências.

territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (artigo 2). Ainda segundo o decreto, “São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural”⁵⁶ (artigo 2 § 2).

Assim, é possível observar que as exigências do decreto anterior de pacificação e de temporalidade mínima de cem anos, não mais correspondem às novas exigências baseadas, sobretudo, no auto-reconhecimento da etnicidade quilombola.

Este decreto atribui ao Ministério de Desenvolvimento Agrário e ao INCRA a condução do processo de regularização fundiária das comunidades quilombolas (art. 3) e a defesa dos interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos nas questões surgidas em decorrência da titulação das suas terras (art. 15). Contudo, este processo deve ser acompanhado tanto pela SEPPIR, a fim de garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes das comunidades dos quilombos (art.4), quanto pela FCP, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos (art.5), além de ser esta a responsável pela expedição da certidão.

Concluído o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação⁵⁷, o INCRA deve remetê-lo às seguintes entidades: IPHAN; IBAMA; Secretaria do Patrimônio da União, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão; FUNAI; Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional e a FCP (art.8), pois as terras quilombolas podem estar sobrepostas em terrenos de marinha⁵⁸, unidades de conservação constituídas, áreas de segurança nacional, faixa de fronteira, terras indígenas, e até mesmo sobre terras de propriedade dos Estados. (art. 10,11,12).

⁵⁶ Os negros diferentemente dos índios, os nativos da terra, enfrentam muitos questionamentos sobre a legitimidade de apropriarem-se de um lugar, cujo espaço pudesse ser organizado conforme suas condições, valores e práticas culturais. (Leite, 2000) Na própria legislação, desde, a Constituição é visível que o texto dedicado a tratar dos direitos indígenas, composto pelos artigos 231 – o qual afirma que: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las proteger e fazer respeitar todos os seus bens.” – seguido por 7 parágrafos, e pelo art 232, é bem maior que o dedicado aos povos com ancestralidade negra.

⁵⁷ O RTID é composto por várias peças, entre elas, informações agrônômicas e ambientais, realizadas por agrônomos; cadastro das famílias quilombolas; cadastro dos presumíveis detentores da terra; cadastro das pessoas não quilombolas (posteriormente, estas pessoas serão encaminhadas para assentamentos rurais, se for o caso); delimitação do perímetro da comunidade realizado por cartógrafos; levantamento da cadeia dominial; e principalmente, o laudo antropológico. Por fim, segue um parecer conclusivo do INCRA, o qual deve aprovar ou não o RTID. Após aprovado, o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação deve ser publicado duas vezes no Diário Oficial da Unidade Federativa (D.O.E.) e no Diário Oficial da União.

⁵⁸ Nesse caso, o título deverá ser emitido pela Secretaria de Patrimônio da União (SPU), órgão do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão.

Outra inovação deste decreto está presente no Art. 14, o qual declara que, *verificada a presença de ocupantes nas terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, o INCRA acionará os dispositivos administrativos e legais para o reassentamento das famílias de agricultores pertencentes à clientela da reforma agrária ou a indenização das benfeitorias de boa-fé, quando couber.*

Finalmente, vale ressaltar que a titulação prevista neste Decreto é coletiva e pró-indivisa às comunidades com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade (art. 17). Isso significa que, o título sai em nome da associação de moradores quilombolas da comunidade, que não poderá dividir as terras entre seus membros, e mais, não é permitido aos quilombolas vender, lotear ou arrendar suas terras, nem penhorá-las.

Em suma, o Decreto 4.887/2003 concedeu as populações quilombolas o direito: a) à auto-atribuição como único critério para identificação das comunidades quilombolas; b) a possibilidade de desapropriação de propriedades incidentes em terras de quilombos quando necessário; e c) atribuiu a competência de condução do processo ao Incra.

No entanto, desde 2004, este decreto está sob forte pressão. A primeira reação contrária às novas regras ocorreu quando o, até então, Partido da Frente Liberal ingressou com uma ação direta de inconstitucionalidade (ADIN nº 3239) contra o Decreto nº 4.887/2003 no Supremo Tribunal Federal. Na ação, o até então, PFL pede a impugnação do decreto, questionando os critérios adotados para a identificação da condição quilombola e para a delimitação do território, bem como o uso do instrumento da desapropriação. A ação estava prevista para ser julgada pelo Supremo Tribunal Federal no mês de abril de 2009, mas a Advocacia Geral da União e a Procuradoria Geral da República já se manifestaram nos autos pedindo que a ação seja julgada improcedente. No dia 14 de abril, o advogado geral da União, José Dias Tóffoli, pediu ao presidente da Frente Parlamentar da Agropecuária⁵⁹, o deputado Valdir Colatto, a ampliação do prazo para emitir parecer sobre o decreto 4.887/2007 que trata da demarcação de terras quilombolas.

Sob uma nova onda de ataque, em 2007, o Decreto foi alvo de uma campanha que questionou os direitos das comunidades quilombolas⁶⁰. Segundo o site da ONG Koinonia⁶¹, a “campanha anti-quilombola” incluiu a divulgação de 68 matérias em telejornais, revistas e jornais de grande circulação. A imprensa acusou o governo federal

⁵⁹ Conhecida também como Bancada Ruralista, o grupo é composto por 207 dos 513 deputados, e 36 dos 81 senadores.

⁶⁰ Fonte: www.cpisp.org.br

⁶¹ Veja a totalidade das matérias em: <http://www.koinonia.org.br/oq/dossies.asp>

de reconhecer comunidades como quilombolas sem critérios e extrapolar os direitos assegurados pelo artigo 68 do ADCT da Constituição Federal. Além disso, o Decreto 4.887/2003 foi considerado muito permissivo, pois adota o critério da auto-identificação⁶² para definir se as comunidades são quilombolas.

No Legislativo, uma das maiores vozes oponentes ao Decreto 4.887/2003 é o deputado Valdir Colatto (PMDB-SC) que em maio de 2007, apresentou um projeto que visava suspender o decreto presidencial vigente sob a justificativa que o mesmo pretendeu regulamentar direta e imediatamente um preceito constitucional, o que seria inconstitucional. A tramitação do projeto de Decreto Legislativo 44/2007 avança na Câmara dos Deputados, ou seja, ainda existe o risco de anulação do Decreto 4.887/2003. Em julho de 2008, o mesmo deputado protagoniza mais uma investida contra os direitos dos quilombolas, apresentando o Projeto de Lei 3654/2008 que segundo o autor, pretende regulamentar o artigo 68 do ADCT e solucionar “definitivamente as inconsistências que, atualmente, têm levado a Administração Pública a equívocos jurídicos nos processos de titulação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos”⁶³. Este projeto de lei defende que o título de propriedade definitiva só será concedido ao remanescente das comunidades de quilombos que comprovar suas referências culturais, o que seria bastante problemático em comunidades quilombolas que hoje assumem também uma identidade religiosa diferente das afro-brasileiras, como por exemplo, a protestante. Além disso, é preciso que a área reivindicada esteja localizada em zona rural e que esteja efetivamente ocupada e habitada pelo pretendente e sua família. A proposta tramita em caráter conclusivo nas comissões de Agricultura, Pecuária, Abastecimento e Desenvolvimento Rural; Direitos Humanos e Minorias e Constituição e Justiça e de Cidadania⁶⁴.

Devido a toda resistência da mídia, dos setores conservadores e do Legislativo, o governo federal retrocedeu na garantia de direitos das comunidades quilombolas e em novembro de 2007, a Fundação Cultural Palmares editou nova regulamentação para o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos sem qualquer discussão pública. A Portaria FCP Nº 98 de 2007 torna o processo de inclusão no cadastro mais burocrático além de possibilitar a revisão das certidões já emitidas. Mas

⁶² Vale esclarecer que este critério é baseado na Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho, instrumento internacional que foi ratificado pelo Brasil e, portanto, tem força de lei.

⁶³ Fonte: www.cpis.org.br

⁶⁴ Fonte: (in: www.canalrural.com.br), acesso em 6/10/2008

sem dúvida alguma o principal recuo ocorreu em setembro de 2008 quando foi publicada a Instrução Normativa nº 49 em substituição da IN número 20.

Além disso, o direito a auto-identificação também foi atingido, uma vez que a nova norma condiciona o início do processo de titulação à Certidão de Registro no “Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos” da Fundação Cultural Palmares, embora essa certidão já existisse, ela não era requisito para que se iniciasse o processo administrativo. Agora, além de ser necessária, ela não se baseia mais na simples autodefinição do grupo, que precisa também levar documentos históricos que comprovem “sua trajetória comum”, estando sujeitos a uma visita técnica da Fundação Palmares para “atestar a veracidade” das informações⁶⁵.

Outra modificação ocorreu com a elaboração de relatórios de identificação das terras de quilombos que passaram a exigir um alto grau de detalhamento, principalmente do relatório antropológico⁶⁶, além da existência de muitas ações contestantes. Como consequência o processo de titulação se torna ainda mais moroso.

Na visão do governo, a IN 49 disciplina o decreto 4887/03 definindo etapas e responsabilidades ao longo de todo o processo de demarcação. O objetivo central da revisão foi garantir a segurança jurídica dos processos, com regras mais claras que dificilmente serão contestadas na justiça, além de transparência e velocidade⁶⁷ no

⁶⁵ Fonte: Instituto Sócio-Ambiental, acesso em 6-10-08

⁶⁶ Especificações exigidas aos laudos antropológicos (artigo 10, IN 49): caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural da área quilombola identificada, devendo conter as seguintes descrições e informações:

a) introdução (referencial teórico; metodologia);
b) dados gerais, contendo: informações gerais tanto do grupo auto-atribuído como remanescente das comunidades dos quilombos, como do(s) município(s);
c) histórico da ocupação, com base na memória do grupo envolvido; levantamento e análise das fontes documentais e bibliográficas existentes sobre a história do grupo e da sua terra; levantamento do patrimônio cultural da comunidade a 6. Levantamento e análise dos processos de expropriação, bem como de comunidade; caracterização da ocupação atual;
d) organização social: identificação e caracterização dos sinais diacríticos da identidade étnica do grupo; identificação e análise das formas de construção e critérios do pertencimento e fronteiras sociais do grupo; descrição da representação genealógica do grupo; levantamento das práticas tradicionais de caráter coletivo e sua relação com a ocupação atual; descrição das formas de representação política do grupo;
e) ambiente e produção;
f) conclusão, contendo, proposta de delimitação da terra; planta da área; descrição sintética da área identificada; indicação de potencialidades da comunidade e da área, que possam ser, oportunamente, aproveitadas.

⁶⁷ Segundo o governo, as desapropriações de terras serão pagas integralmente em dinheiro, antes uma parte era paga em Títulos da Dívida Agrária. Isso favorece o proprietário e elimina os demorados ritos de desapropriação para a reforma agrária. Outra medida positiva é a criação de uma câmara de conciliação, dirigida pela AGU, no caso da sobreposição de interesses públicos. (in: jornal o povo 3-10-08).

processo de demarcação das 3.524 identificadas pela Fundação Cultural Palmares. Nas palavras de Elói Ferreira, ministro interino da SEPPIR que sancionou a IN 49, “as novas normas aparam arestas e eliminam dúvidas que emperravam o andamento dos processos de reconhecimento das terras”⁶⁸.

O GT que originou a IN 49 foi elaborado pela Advocacia Geral da União com as contribuições de cerca de 30 órgãos de governo e das comunidades quilombolas, ouvidas em consulta pública contaram com a participação de mais de 300 representantes, e o texto final foi aprovado pelo Presidente Lula⁶⁹. No entanto, esta versão do governo é questionada pelo movimento quilombola⁷⁰, que acusa o processo de elaboração da proposta da nova instrução normativa, que deu-se apenas entre órgãos do governo federal sem transparência ou consulta ampla à sociedade. Afinal “não é aceitável que, em um único evento, os interessados tomem conhecimento da minuta e decidam se concordam ou não com o proposto”. A ONG *Terra de Direitos* chegou a denunciar em seu site⁷¹ no dia 01 de outubro de 2008, que a AGU realizou uma “*pseudoconsulta pública para outorgar suas deliberações pré-constituídas perante o movimento quilombola*”.

Como consequência deste embate, o procedimento adotado na consulta e seu encaminhamento está agora sob questionamento da OIT, em denúncia apresentada à organização pela Central Única dos Trabalhadores, relatada por dez organizações quilombolas e 12 organizações de apoio, que entre outros informes informa a indisposição do Estado Brasileiro em acordar uma proposta comum no procedimento da consulta⁷².

No final de toda essa discussão, o que se pode verificar são as reduções nos números, em todas as etapas da regularização fundiária. Em 2008, o governo federal não titulou nenhuma terra remanescente de quilombo e, em 2007, apenas dois títulos foram

⁶⁸ Fonte: Jornal O Povo, dia 03-10-08

⁶⁹ Fonte (http://www.presidencia.gov.br/estrutura_presidencia/seppir), acessado em 29 de setembro de 2008.

⁷⁰ Após a abolição da escravatura, a luta dos quilombolas se tornou as lutas da população negra em geral. Contudo, depois da Constituição de 88, o movimento quilombola começou a se distinguir do ponto de vista político e organizativo do movimento negro organizado, principalmente, por que enfatizam seus direitos territoriais enquanto comunidades. O movimento quilombola tem se organizado através de coordenações, associações, federações, como, o Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas; Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos; Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ. (Souza, 2008).

⁷¹ (<http://www.terradedireitos.org.br/>)

⁷² Fonte: Instituto Socioambiental, dia 6-10-08.

entregues pelo governo federal. Dados do documento “*Terras Quilombolas - Balanço 2008*”, elaborado pela Comissão Pró-Índio - SP apontam que somente 220 dos mais de 600 processos abertos pelo INCRA tiveram algum andamento. O restante apenas recebeu um número de protocolo. “O INCRA não tem realizado as titulações, tampouco conseguido avançar na condução dos processos de regularização das terras quilombolas”, destaca o texto.

Por outro lado, os dados do *Relatório de Gestão do Programa Brasil Quilombola 2008*, do governo federal, informam que o INCRA publicou apenas 14 portarias de reconhecimento de terras quilombolas, isto significa que, o órgão encerra o processo de identificação do território a ser titulado e reconhece os limites da terra quilombola em questão. O número de relatórios técnicos de identificação e delimitação (RTID) também diminuiu em 2008. Foram publicados apenas oito relatórios até o mês de setembro, menos da metade do que foi registrado em 2007. Outros seis RTIDs divulgados em 2008 são republicações de anos anteriores⁷³.

Paradoxalmente, a verba destinada ao Incra para a regularização fundiária de territórios quilombolas quase triplicou nos últimos quatro anos. Em 2004, o orçamento era de R\$ 16 milhões e, em 2008, chegou a mais de R\$ 46 milhões. (fonte: Relatório de Gestão do PBQ 2008.).

Pode-se afirmar que a questão quilombola está vivendo uma época de grandes tensões no campo político⁷⁴, que resulta em situações paradoxais: de um lado, o decreto 4.887/2003, que significou um avanço para o movimento quilombola, por outro, a IN 49, publicada no ano passado, pelo mesmo governo. Enquanto o número de certificados emitidos pela FCP aumenta a cada ano, bem como a verba emitida ao INCRA, os processos de regularização fundiária estão praticamente parados. Segundo o governo, essa lentidão burocrática é devido ao elevado número de contestações judiciais; argumento este, questionado pela CPI-SP. Segundo pesquisa da própria entidade, das 144 ações judiciais em curso acompanhadas pela CPI-SP em junho de 2009⁷⁵, apenas

⁷³ Fonte: <http://www.reporterbrasil.org.br>, acesso em 23 de abril de 2009.

⁷⁴ Conforme dados divulgados pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), em Itaiaci, localidade de Indaiatuba, na região de Campinas (SP), apesar da redução acentuada no número de conflitos no campo em 2008, as disputas pela terra ficaram mais violentas, e as populações tradicionais (indígenas e quilombolas) se tornaram a categoria mais envolvida nos conflitos pela terra (53%) excedendo aos trabalhadores rurais (36%). (Jornal O Globo em 28/04/2009).

⁷⁵ A pesquisa realizada pela CPI-SP levantou 204 ações judiciais envolvendo terras de quilombo. A primeira delas foi proposta em 1993 e a mais recente em março de 2009. Deste total, 144 ainda estão em curso, 49 já foram extintas e 11 encontram-se atualmente suspensas. As ações em curso envolvem 61 terras de quilombo distribuídas em 20 estados. O levantamento identificou que 57 dessas ações foram propostas em defesa dos direitos territoriais das comunidades

23 tinham como objeto o questionamento de procedimentos de regularização fundiária conduzidos pelo INCRA, o que não seria, até o presente momento, um fator significativo para a lentidão dos processos.

Atualmente, são esses alguns dos principais debates em torno das legislações que regulamentam a comunidade quilombola no Brasil.

2.2 Conflitos Jurídicos:

As comunidades quilombolas são alvo, muitas vezes, de legislações diferentes ou políticas públicas incompatíveis que se sobrepõem em um mesmo espaço comunitário, gerando longas disputas judiciais. É o caso, por exemplo, de incidência de comunidades quilombolas em terrenos de Marinha, Unidades de Conservação constituídas, sobreposição em terras indígenas, áreas de segurança nacional, faixa de fronteira, até mesmo, de assentamentos do INCRA, etc. Essa situação é, inclusive, prevista pelo artigo 8 do Decreto nº 4.887/2003 que obriga o INCRA (órgão responsável pela regularização fundiária) após concluir o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação remetê-lo às seguintes entidades: IPHAN; IBAMA; Secretaria do Patrimônio da União, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão; FUNAI; Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional e a FCP, para que estas tenham um prazo de 90 dias para oferecer contestações ao relatório.

Os primeiros casos que ganharam visibilidade, envolvendo conflitos, no caso, fundiários, foram Frechal (BA) e Rio das Rãs (MA), que reivindicaram a aplicação do artigo 68 junto ao Ministério Público. A comunidade quilombola de Frechal localizada no município de Mirinzal, foi a primeira comunidade quilombola do país a conquistar definitivamente a propriedade coletiva, em 1995. Os conflitos em Frechal iniciaram-se em 1974, quando, Thomaz Melo Cruz, um empresário paulista, adquiriu uma área na região através de escritura pública de compra e venda. O empresário acabou por tomar uma parte da área do quilombo e lá estabelecer sua fazenda. O latifundiário tentou impor várias normas sobre o uso da terra, como proibir os festejos, a construção de novas

quilombolas. Outras 84 ações são contra os quilombolas. A maior parte delas, 45, são ações possessórias, sendo três da União federal e 42 de particulares; mas há também ações ordinárias, mandados de segurança, despejos, cautelares, uma ação de suscitação de dúvida, uma ação de usucapião, uma ação declaratória de inconstitucionalidade e uma ação popular, por fim, três são ações discriminatórias que do nosso ponto de vista não podem ser classificadas nem contra nem a favor dos quilombolas. (fonte: <http://www.cpisp.org.br/acoes/html/resultados.aspx>, acessado em 03/07/09).

casas e obrigar os antigos moradores do lugar a pagar renda, a fim de expulsar os descendentes de escravos daquela região. Sem muito êxito, o fazendeiro passou a utilizar uma nova tática, o amedrontamento e o terrorismo, através da destruição das casas quilombolas e de salvas de tiros a esmo. Além da grilagem do terreno e da violência, os habitantes de Frechal sofreram com a degradação ambiental de suas terras, que prejudicou sensivelmente a coleta do coco babaçu na área, uma das principais atividades econômicas dos quilombolas. Hoje, diversas espécies da flora nativa não existem mais, como, a inhaúba, maçaranduba, atiriba, pau-d'arco e sucupira. Diante dessa situação, em novembro de 1991 os quilombolas de Frechal, formalizaram junto ao Ministério Público Federal um pedido de apoio para a garantia dos direitos da comunidade e regularização de suas terras, e como resultado, em 20 de maio 1992, por meio do Decreto 536, o governo federal criou a “Reserva Extrativista do Quilombo *Frexal*”, que transformou o território quilombola com 9.542 hectares em uma unidade de conservação ambiental sob a jurisdição do Ibama. Essa foi a alternativa encontrada naquela época, em que nenhuma terra quilombola havia sido titulada ainda, para proteger os moradores de Frechal e garantir a sua permanência na área. Contudo, essa medida não foi suficiente para solucionar definitivamente a questão fundiária. O governo federal não desapropriou a fazenda de Melo Cruz, e até hoje, os quilombolas de Frechal aguardam pelo fim do processo de implantação da reserva extrativista.

Já a comunidade remanescente de quilombo de Rio das Rãs, situada no município de Bom Jesus da Lapa (BA), entre o rio São Francisco e o rio das Rãs, teve seu território titulado pela Fundação Cultural Palmares no ano de 2000 com 272 mil hectares, e cerca de 300 famílias. Os conflitos mais intensos tiveram início na década de 70, quando muitos quilombolas foram expulsos e algumas localidades acabaram se extinguindo. No início da década de 80, a compra dessas terras pelo Grupo Bial-Bonfim Indústria Algodoeira agravou ainda mais essa situação de conflito. Com a ajuda do Ministério Público Federal, do Movimento Negro Unificado e da Comissão Pastoral da Terra, a comunidade conseguiu em 2000 o título de sua terra⁷⁶.

Recentemente, alguns desses conflitos envolvendo as comunidades quilombolas mais conhecidos, é a da ilha da Marambaia, no litoral de Mangaratiba, no Rio de Janeiro. A ilha, importante porto de desembarque de escravos, no século XIX (mesmo depois da proibição do tráfico negreiro) pertenceu ao comendador Joaquim de Souza Breves, que utilizava parte da mão-de-obra em sua própria fazenda de café, situada na extremidade da ilha, onde hoje se encontra as instalações da Marinha. Com a abolição da escravidão

⁷⁶ Fonte: (<http://www.cpisp.org.br/comunidades>)

e a morte do comendador em 1889, a Marambaia foi abandonada pelos Breves, permanecendo ali apenas os ex-escravos. (Mota, 2003).

Atualmente, com mais de 280 famílias⁷⁷ de descendentes dos antigos escravos, os quilombolas sofrem uma série de restrições com o objetivo de retirá-los da ilha desde que a Marinha do Brasil passou a administrar o local na década de 70, entre elas: a proibição dos roçados, que complementavam a renda das famílias e constituíam espaço social fundamental de afirmação das hierarquias (Mota, 2003); proibição da construção de casas para os filhos recém-casados, e até mesmo, das antigas vendas que se localizavam nas praias. (Relatório técnico-científico sobre a comunidade remanescente de quilombos da Ilha da Marambaia, município de Mangaratiba, 2003).

Finalmente, os conflitos envolvendo os quilombolas e a Marinha tornaram-se mais tensos no momento em que a Marinha impetrou diversas ações de reintegração de posse – através da Advocacia Geral da União – contra as famílias da Marambaia a partir de 1998, com a alegação de que os moradores da ilha eram invasores de suas terras (Mota, 2003).

Segundo o Relatório técnico-científico, realizado pela ONG Koinonia (2003), os moradores da Marambaia, sem apoio jurídico e na sua maior parte não-alfabetizados, acabavam sendo condenados nesses processos e progressivamente eram expulsos. Diante dessa situação, os moradores da Marambaia solicitaram a colaboração da Comissão Pastoral da Terra (CPT) de Itaguaí, para que a entidade os apoiasse jurídica e politicamente. Nesse âmbito, a Pastoral da Terra inseriu-se como mediadora no conflito local, elaborando um dossiê denominado Povos da terra – povos do mar – Ilha da Marambaia: do tráfico de escravos, ontem, aos despejos de famílias pescadoras, hoje. Com o dossiê pronto, a CPT o enviou a FCP como estratégia para que o grupo fosse enquadrado no artigo 68 da Constituição Federal. (Mota, 2003). Contudo, Somente a partir do ano de 2000, com o início das atividades do projeto Egbé – Territórios Negros, as denúncias contra a Marinha foram retomadas. Como resultado, o MPF solicitou, em fins de 2001, que o projeto fornecesse informações tecnicamente embasadas sobre a situação.

De posse de um relatório preliminar entregue no início de 2002, o MPF moveu uma Ação Civil Pública contra a Marinha de Guerra e a Fundação Cultural Palmares⁷⁸

⁷⁷ Dados da CPI-SP de setembro de 2007. in: <http://www.cpis.org.br/terras> visitado em 02 de junho de 2009.

⁷⁸ Nesse ínterim, ainda em 2001, outro procurador, da 2ª Região, enviou ofício – “urgente e confidencial” –, de nº 111, à Fundação Cultural Palmares, solicitando o imediato arquivamento do processo de reconhecimento da comunidade de quilombos da Marambaia, por não se tratar de um quilombo. O procurador afirmava, após ler o relatório elaborado pelos técnicos da FCP, que este

(FCP), exigindo da primeira, a suspensão das ações jurídicas contra os moradores, e da segunda, a realização dos estudos necessários à verificação da aplicabilidade do artigo constitucional 68 do ADCT à comunidade da Marambaia. Em 2002, o projeto Egbé – Territórios Negros foi solicitado, pela própria FCP, a realizar o “laudo antropológico” exigido pela Ação Civil Pública. (Relatório técnico-científico, 2003).

Outra fonte de contra-ataque da Marinha, além das normas punitivas da instituição, é a mobilização de um discurso preservacionista contra o processo de regularização fundiária que beneficiaria os moradores, publicizando uma visão em torno do qual afirma que a Marinha preserva a ilha, enquanto os moradores ameaçam a conservação de sua biodiversidade. Vale lembrar que os moradores não demandam a saída da marinha da ilha, até mesmo porque a área quilombola a ser titulada não inclui as instalações do centro de treinamento (Cadim) desta, apenas pedem que seus direitos sejam garantidos e respeitados.

Uma das violações cometidas pela marinha refere-se à proibição da entrada de representantes de movimentos sociais na Ilha. Para chegar a Marambaia, é necessário ir no barco da própria Marinha, já que a entrada de barcos particulares não é possível. Pesquisadores da ONG Koinonia, que há anos assessora a comunidade, foram impedidos em certa ocasião, de entrar na ilha onde deveriam desenvolver as atividades do Projeto Etnodesenvolvimento quilombola, que pretende capacitar a população para a elaboração de uma proposta de desenvolvimento local sustentável com recursos do Ministério de Desenvolvimento Agrário⁷⁹.

Além disso, a Marambaia também já foi alvo da campanha anti-quilombola, em 20 de maio de 2007 quando o Jornal O Globo publicou, em sua edição de domingo, matéria de capa elegendo a comunidade quilombola da Marambaia como um caso exemplar de interpretação indevida do artigo 68-ADCT. A tônica da matéria era a ameaça de retirada da Marinha, caso a área – cuja comunidade já foi reconhecida – fosse titulada como território quilombola. A suposta ameaça estava vinculada, na matéria, ao risco ambiental: “uma das últimas áreas de manguezais e floresta de Mata Atlântica ainda intocadas”, a área estaria sujeita a “especulação imobiliária, invasões e favelização”, não

“revela em sua elaboração parcialidade, faccionalismo, intenção clara de favorecer esbulhadores do Domínio Público, desvirtuando a verdade histórica e violação a princípios legais”. Sustentava seu argumento afirmando que o procedimento visava “apoiar os invasores e viabilizar sua permanência no esbulho, favelizando a área do Bem Público, prejudicando as atividades da Defesa Nacional e danificando o Meio Ambiente pelo aumento populacional”. Além disso, recorrendo ao dicionário Larousse, o procurador contestava a tese da existência de um quilombo na Marambaia. Segundo a definição do dicionário, o quilombo seria “casa ou lugar no mato onde se refugiavam os escravos fugidos”. O que seria impossível em uma ilha de propriedade de um mercador de escravos. (Mota, 2003).

⁷⁹ Fonte: CEDEFES, publicado em 06 de março de 2006.

apenas diante das dificuldades de “fiscalizar” a preservação, mas também pelo risco de *superpopulação e ocupação desordenada da ilha, considerada área de proteção ambiental e de segurança nacional*. (Figueiredo, s/d).

No dia 26 de maio de 2009, houve uma reunião na sede do Incra-RJ, onde estavam presentes os quilombolas da Ilha da Marambaia, o Ouvidor Agrário e Presidente da Comissão Nacional de Combate à Violência no Campo, Gercino José da Silva Filho, representantes da Polícia Federal; do Incra-RJ; do Departamento da Força Nacional de Segurança; do Instituto de Terras e Cartografias do Estado do Rio de Janeiro (ITERJ); do Ministério Público; de KOINONIA; da Ong Mariana Crioula e lideranças da FETAG, do MTL, do MST e da Arquimar. A reunião teve como objetivo principal ouvir as denúncias de violência contra assentados rurais, além de incluir na pauta a resposta da Marinha à solicitação dos moradores da Marambaia que pediram a visita do Desembargador, Ouvidor Agrário e Presidente da Comissão Nacional de Combate à Violência no Campo, à comunidade. A visita contaria ainda com a presença da SEPPIR e da Secretaria Especial de Agricultura e Pesca, que discutiriam projetos em conjunto para benefício dos quilombolas. Contudo a resposta foi negativa.

A Marinha respondeu ao pedido com o seguinte argumento: “*O Ministério da Defesa (...) não identifica a necessidade ou a conveniência de ser realizada reunião da Comissão de Combate à Violência no Campo na localidade de Marambaia-RJ para tratar de assunto que se encontra na esfera deste Ministério. O ofício encaminhado pela Marinha destaca ainda o “não reconhecimento da Marinha do Brasil à existência de quilombolas na Ilha da Marambaia”*. E mais, em relação às denúncias dos moradores de coação e violência na Ilha, a Marinha justifica no documento que A ilha da Marambaia não se configura como campo ou área rural; trata-se de área militar pertencente à Marinha do Brasil, desde 1906; portanto, ali não existem conflitos fundiários; [...] nenhum tipo de violência é praticada na ilha. A convivência entre a Marinha do Brasil e os residentes é harmoniosa. A carta-resposta da Marinha nega ainda qualquer restrição à reforma das casas, entrada de pesquisadores na Ilha e, contraditoriamente, a realização de reuniões⁸⁰.

Assim, apesar de mais de 120 anos de resistência quilombola na Marambaia, parece que esta luta está longe do seu desfecho final.

Recentemente, levantamos que esses conflitos envolvendo comunidades quilombolas e sobreposições de legislações incompatíveis, sobretudo, no que diz respeito

⁸⁰ Fonte: KOINONIA/Territórios Negros 29/05/09 in: <http://www.koinonia.org.br/OQ/noticias>. Acessado em 02 de junho de 2009;

à regularização da terra, que dá margem a diferentes interpretações jurídicas foram abordados nos principais congressos de Ciências Sociais (RAM, ANPOCS e ABA) nos anos de 2007 e 2008⁸¹, onde foi selecionado alguns casos exemplares:

Um desses trabalhos, intitulado ***Filhos do Rio”: mocambeiros do rio Trombetas***⁸² analisa a relação sócio-ambiental conflituosa entre o IBAMA e os “quilombolas” da Comunidade do Moura em Oriximiná⁸³/ PA, que localizada à margem direita do Rio Trombetas no Lago do Moura, tem sua área sobreposta à Floresta Nacional do Saracá-Taquera (FLONA). Além disso, à margem esquerda está a REBIO (Reserva Biológica) – criada desde 1979, área em que se localiza grande parte dos recursos naturais tradicionalmente utilizados pelos quilombolas de Moura, entre eles, os castanhais.

A implantação dessas Unidades de Conservação⁸⁴ e de políticas ambientais de preservação tem gerado conflitos entre o IBAMA e as comunidades quilombolas da região⁸⁵, dentre elas a comunidade de Moura, e se transformado em um dos maiores entraves para titulação definitiva do “território quilombola”.

Tanto o rio quanto a floresta fazem parte do imaginário dos quilombolas da região e constituem elementos reivindicados no processo de mobilização política na construção de uma identidade étnica, pois os “remanescentes de quilombo”, costumam elementos do passado às suas reivindicações atuais. Prova disso é a designação de “filhos do rio”, uma construção histórica de ocupação do Rio trombetas, utilizada em reivindicações frente às políticas ambientais do Governo brasileiro e aos projetos desenvolvimentistas implantados na região através da Mineração Rio do Norte (MRN)

⁸¹ Outros trabalhos tiveram seus resumos aprovados, entretanto, por não terem enviado os artigos na íntegra, não foram aqui considerados.

⁸² Paper apresentado por Emmanuel de Almeida Farias Júnior no GT 2 : Os quilombos para além dos laudos – conflitos, organizações e Políticas da 26^a RBA.2008.

⁸³ Entre as 32 comunidades que já se autodefinem enquanto remanescentes de quilombos em Oriximiná, 12 estão sobrepostas a Unidades de Conservação.

⁸⁴ Cf. a Lei nº 9.985 que estabelece o Sistema Nacional de Unidades de Conservação: **Unidade de Proteção Integral**: “preservação integral da biota e demais atributos naturais existentes em seus limites, sem interferência humana direta ou modificações ambientais”, “é de posse e domínio público”. **Unidades de Uso Sustentável**: “é de posse e domínio públicos”, “é admitida à permanência de populações tradicionais que a habitam quando de sua criação, em conformidade com o disposto em regulamento e do Plano de Manejo da unidade”, nesta categoria consta a FLONA.

⁸⁵ O conflito chegou em seu ponto mais crítico quando um agente do IBAMA assassinou um quilombola em outubro 1994, criando um ressentimento profundo por parte dos quilombolas da comunidade aos agentes do IBAMA.

para a extração de bauxita. Ambos vêm se impondo na região, segundo o pesquisador, de forma autoritária e desagregadora dos modos de vida das comunidades quilombolas.

Além dos castanhais é na área da REBIO (reserva biológica) que se encontram a palha de ubim – utilizada pelos quilombolas para cobrirem suas casas e suas casas de farinha, o breu utilizado na calafetagem de embarcações, o açaí, a copaíba, a andiroba, a caça e pesca de animais que integram a dieta da comunidade, havendo ainda dentro da REBIO, sítios antigos, como trilhas e cemitérios.

Diante de toda a luta dos quilombolas quanto à manutenção da utilização dos recursos naturais, conseguiu-se a negociação em relação à coleta de castanha, devido a um acordo da Associação dos Remanescentes das Comunidades de Quilombo do Município de Oriximiná - ARQMO com a direção do IBAMA nacional. Apesar da flexibilidade para a coleta da castanha, os quilombolas ficam impedidos de entrar na reserva com seus instrumentos de caça e de pesca, dificultando ainda mais a vida no castanhal, pois a pessoa deve levar de fora a alimentação. O órgão gestor cria então mecanismos de controle dos quilombolas, o controle é feito através das listas elaboradas pelo IBAMA, em um sistema de punição e recompensa, por exemplo, caso a pessoa cometa alguma “infração” será penalizada, e estará proibida de entrar na REBIO, durante a safra da castanha (que ocorre durante o inverno), único período que é permitido a entrada de pessoas de outras comunidades.

Em suma, a comunidade quilombola do Moura, por ter sua área sobreposta pela FLONA (Floresta Nacional), tem dificultado a titulação de suas terras, pois o processo de titulação de “territórios quilombolas” com áreas sobrepostas por UCs, não é simples, tendo que haver em um primeiro momento, a garantia da posse da terra para os quilombolas, pois já existe o título da UCs, sendo preciso para titular esta “terra quilombola” a anulação do título ou a redefinição dos limites da UCs pelo Congresso Nacional e pela Câmara Federal. (Júnior, 2008).

Outro caso instigante, diz respeito ao conflito existente entre o Movimento dos Sem-Terra e a comunidade quilombola de Curral da Pedra, localizada na região do Médio São Francisco – BA, sob a responsabilidade do INCRA, autarquia responsável pela regularização fundiária, e defesa do interesse dos dois grupos.

O pesquisador Leonardo Silva, convidado pelo INCRA para elaborar o relatório antropológico do quilombo Curral da Pedra, aborda em **Território Quilombola ou Projeto de Assentamento. Conflitos entre o Quilombo e o MST⁸⁶**, as ameaças sofridas pelos quilombolas desde a chegada do MST em suas terras. O movimento dos

⁸⁶ Paper apresentado por Leonardo Silva no GT 2: Os quilombos para além dos laudos – conflitos, organizações e Políticas da 26ª RBA. 2008.

Sem-Terra pleiteia o território quilombola para fins de projeto de assentamento, ameaçando os quilombolas e pressionando a superintendência regional do INCRA.

Interessante notar que nesse caso, a disputa territorial ocorre entre dois processos chaves para a regularização de fundiária brasileira – a formação de Territórios Quilombolas e a implementação de Projetos de Assentamentos⁸⁷ (ambos sob responsabilidade do INCRA), contudo, segundo o autor, longe de serem processos complementares, apresentam-se como projetos diferenciados e por vezes até concorrentes.

Segundo informações dos próprios moradores, como relata o pesquisador, o MST chegou à comunidade de forma violenta – invadindo as terras, montando acampamento rapidamente, matando o gado e roubando a colheita. Em resposta às invasões, uma semana após o MST ter invadido a área, o Sindicato Rural⁸⁸ reuniu assinaturas para a Certificação da Fundação Palmares e para a abertura do processo administrativo para regularização como Território Quilombola por parte do INCRA.

Anteriormente, a comunidade já havia aberto um processo no INCRA com a finalidade de formar um assentamento da Fazenda Taratá. Assim, o primeiro levantamento territorial foi anterior à demanda por regularização como território quilombola, seguiu os “rumos”, delimitação proposta pelos próprios quilombolas até então considerados como posseiros. Contudo, o pesquisador percebeu que a proposta inicial que segue o plano de tornar a terra um Projeto de Assentamento restringia o Território Quilombola à metade daquilo que era proposto pela comunidade no RTID. Concluindo que seria mais vantajoso para a comunidade ser titulada enquanto comunidade quilombola, principalmente, pelas evidências, étnicas e históricas do grupo.

Entretanto, perante o conflito, e pressionado pelo MST, o superintendente do INCRA pretendia transformar o Território Quilombola em Projeto de Assentamento. Dessa forma, com o título de Projeto de Assentamento, qualificado como Projeto

⁸⁷ Os Assentamentos rurais no Brasil são resultados da Constituição Democrática de 1988, que possui no capítulo *Da Política Agrícola e Fundiária e da Reforma Agrária* a garantia de desapropriação do latifúndio improdutivo com a finalidade da reforma Agrária. Veja o que diz o Art. 184. Compete à União desapropriar por interesse social, para fins de reforma agrária, o imóvel rural que não esteja cumprindo sua função social, mediante prévia e justa indenização em títulos da dívida agrária, com cláusula de preservação do valor real, resgatáveis no prazo de até vinte anos, a partir do segundo ano de sua emissão, e cuja utilização será definida em lei.

⁸⁸ O Sindicato Rural é a voz e a força do produtor rural em nível municipal. Juntos, num sistema formado pelo conjunto de Sindicatos Rurais municipais, a Federações de Agricultura e Pecuária dos Estados e pela Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA), instalada em Brasília-DF. (<http://www.faeg.com.br>).

Quilombola, o superintendente poderia requisitar parte do território para o MST, colocando famílias do movimento no território tradicional do grupo étnico. No entanto, como contrapartida, as famílias quilombolas teriam acesso aos créditos fornecidos pelo INCRA, algo que não ocorreria se eles continuassem como Território Quilombola. Afinal, os créditos a serem acessados para Território Quilombolas não são créditos do INCRA, mas créditos do MDA por meio do Programa Brasil Quilombola.

Apesar da possibilidade de ter crédito rápido e fácil, ainda assim, os quilombolas não queriam dividir suas propriedades com o MST. Em vista dessa situação, o pesquisador⁸⁹, propôs ao superintendente regional que fosse feita uma consulta à procuradoria do INCRA ou a AGU se era legal continuar com a sua proposta do Projeto de Assentamento, tendo em vista que não podem existir dois processos concorrentes em relação à mesma área. Contudo, uma semana depois no dia 24 de dezembro de 2007, foi publicado no diário oficial pelo superintendente uma portaria criando o Projeto de Assentamento Quilombola da área⁹⁰.

Atualmente, um dos conflitos típicos que envolvem várias comunidades quilombolas, faz menção a especulação imobiliária⁹¹, a resistência de grandes fazendeiros e até mesmo, empresas⁹² em desocupar a área da comunidade quilombola. Pior ainda é a situação daquelas comunidades quilombolas que foram tituladas durante a vigência da Medida Provisória 1.911 que delegou a FCP a função de titular terras quilombolas e não previa a desapropriação ou anulação dos títulos de terceiros nem tampouco a retirada dos ocupantes não quilombolas.

⁸⁹ Leonardo Silva propôs aos quilombolas *procurar o MPF e denunciar a situação*.

⁹⁰ "PA. QUILOMBOLA CURRAL DA PEDRA, código SIPRA MF0258000 a ser implantado e desenvolvido por esta Superintendência Regional, em articulação com a Superintendência Nacional do Desenvolvimento Agrário." Trecho extraído do Diário Oficial da União.

⁹¹ Um dos casos, recentemente conhecidos, é a comunidade de Sacopã, localizada na Zona Sul Carioca, na Lagoa Rodrigo de Freitas, "uma área urbana e de grande valor no mercado imobiliário.

⁹² Como é o caso das comunidades quilombolas de Jambu-açú (PA), já tituladas, que na década de 80 reagiram para defender os limites de seu território contra a empresa Reasa Reflorestamento e atualmente lutam com a Companhia Vale do Rio Doce. (Pereira, 2008) ou ainda, o conflito entre Sapê do Norte (ES) e a Aracruz Celulose. Das 34 comunidades quilombolas que fazem parte do território Sapê do Norte, ao norte do Espírito Santo, 25 possuem certificado da Fundação Cultural Palmares, ligada ao governo federal. Entre os municípios de Conceição da Barra (ES) e São Mateus (ES), famílias vivem cercadas por plantações de eucalipto da empresa Aracruz Celulose S/A, que briga na Justiça pela terra. De acordo com as famílias, o impacto da monocultura afeta a geração de renda, reduzindo o espaço para pequenas plantações. Por outro lado, a Aracruz alega ter comprado as terras conforme a lei. "A companhia adquiriu suas terras diretamente de seus legítimos proprietários e possuidores, através de documentação idônea e devidamente registrada nos cartórios de registros de imóveis".

Sob este aspecto que pesquisadoras do INCRA, Ayala e Brustoli, narram no artigo ***“E eles têm documento do gado?”: violência simbólica e dominação numa comunidade quilombola de MS*** o conflito pela posse de terra existente entre fazendeiros e quilombolas na comunidade negra Furnas de Boa Sorte no município de Corguinho (MS). Apesar das terras da comunidade terem sido demarcadas em 1998, pela Fundação Cultural Palmares, com a realização de um laudo antropológico e em 2000 as terras serem tituladas em nome da associação representativa dos quilombolas, a legislação vigente na época não previa a desapropriação do território, o que resultou em uma concomitância de títulos de propriedade da mesma área e o título emitido para a Comunidade Furnas da Boa Sorte pela FCP acabou sem eficácia. O ápice desse conflito ocorreu quando um fazendeiro da região mobilizou diversos agentes e “confiscou” o gado quilombola.

Com a expedição do novo Decreto Federal, em 2003, para regulamentar a regularização fundiária dos territórios quilombolas, os processos administrativos que tramitavam na Fundação Cultural Palmares passaram ao INCRA. A Superintendência Regional, em Mato Grosso do Sul, em 2004, instaurou o procedimento administrativo com a finalidade de concluir os trabalhos iniciados pela FCP⁹³.

O Conflito teve início em 19 de setembro de 2007, quando um dos fazendeiros da região denunciou seis quilombolas na delegacia de polícia do município de Corguinho/MS, alegando que o gado da comunidade estaria ocupando indevidamente uma de suas áreas e havia destruído sua plantação de milho. Depois disso, o fazendeiro resolveu encarcerar o gado da comunidade quilombola em uma pequena área sem pasto e água suficiente para os animais. Da angústia em relação ao gado transmitida pelos quilombolas surgia a seguinte pergunta quando INCRA resolveu ir diretamente a Polícia Federal: *E eles têm documento do gado? Tem como provar que o gado é da comunidade?*

Defronte, à burocracia estatal, representantes da Pastoral Rural, do Movimento Negro e do INCRA, escoltados pela PF organizaram uma caravana rumo à comunidade quilombola Furnas da Boa Sorte com o objetivo de elaborar um “relatório do conflito”, pois o INCRA não poderia exigir que o gado fosse solto sem uma sentença judicial – qualquer ato “a mais” poderia ser usado contra a autarquia e

⁹³ Em 27 de setembro de 2007 o INCRA publicou a portaria que declara a área de 1.413 hectares, como território da comunidade remanescente de quilombo Furnas da Boa Sorte. Dessa forma, o Instituto deverá iniciar imediatamente o processo de desapropriação das diversas áreas incidentes às terras da comunidade quilombola.

poderia se estender aos quilombolas. Entretanto, a equipe do INCRA entendeu que um acordo entre os quilombolas e o fazendeiro era inviável, e que era necessária uma ação oficial. No dia seguinte, novamente na sala do Ministério Público Federal, foi decidido que o INCRA entraria com uma ação contra o fazendeiro reivindicando a posse da área.

Contudo, cerca de uma semana depois, os quilombolas informavam que o gado havia sido solto, depois que um “acordo” foi celebrado entre os representantes da comunidade com o fazendeiro em questão. Apesar de o acordo ter sido “no papel” e acompanhado da Pastoral Rural referendou as ações cometidas pelo fazendeiro. Uma das exigências do acordo foi a prestação de alguns serviços pelos quilombolas. Dessa forma, se os atos cometidos (confisco do gado, ameaça aos fazendeiros) poderiam configurar um crime, eles foram invisibilizados pelo acordo.

Em suma, uma das confusões que ainda ocorre no campo jurídico, e dificulta a regularização fundiária, se refere à conceituação do termo comunidade remanescente de quilombos. Muitos dos magistrados, ainda compreendem o termo de forma histórica, ou seja, esconderijo de escravos fugidos, e ironizam comunidades quilombolas em áreas que nunca poderiam ter havido tais quilombos, como zona portuária, ilhas, nas proximidades de fazendas, etc... e como conseqüência, classificam os relatórios antropológicos de tendenciosos e parciais. Um segundo fator, seria a preeminência da questão ecológica sobre a étnica, ou seja, um discurso de preservação ambiental é mais bem quisto na sociedade brasileira do que a restituição de direitos étnicos, sobretudo quilombola. Como muitas comunidades quilombolas se localizam em áreas de proteção, elas perdem legitimidade frente ao embate jurídico. Nas Palavras de Ilka Leite (2000), *“os negros diferentemente dos índios, os nativos da terra, enfrentam muitos questionamentos sobre a legitimidade de apropriarem-se de um lugar, cujo espaço pudesse ser organizado conforme suas condições, valores e práticas culturais.”* E por fim, a própria fragilidade dos quilombolas e seus representantes, que muitas vezes encerram acordos que trazem soluções parciais a seus problemas, como foi o caso, do Quilombo Curral da Pedra, que aceitando, mesmo que contrariados, os Projetos de Assentamento Quilombola, obtiveram apenas a metade daquilo que era proposto pela comunidade no RTID do Território Quilombola; e do quilombo Furnas de Boa Sorte.

Como observado, ao longo desses processos muitas agências estatais (IBAMA, Marinha, INCRA) ou civis (ONGs, Pastorais, MST), entram nesse campo conflituoso com o objetivo de mediar tensões, além de disputarem, entre si, a legitimidade do discurso e da interpretação jurídica sobre o “ser quilombola”. Esses mediadores são agentes que

colocam em interação mundos distantes, através de distintos tipos de ações, e que no caso das comunidades quilombolas adquirem muita relevância, pois se trata de uma mediação entre comunidades de tradição oral e geralmente afastadas do mundo letrado e, sobretudo, do mundo da judicialidade.

A interpretação dos textos jurídicos relativa à questão quilombola envolve disputas (hermenêuticas) em vários setores, como apontado, o Jurídico, envolvendo o decreto 4.887; entre agências do governo, no sentido das sobreposições de legislações; o Histórico, que defende a comunidade quilombola enquanto resquícios dos antigos quilombos; e a interpretação antropológica que, ampara a idéia de uma identidade contemporânea baseada, principalmente, na perspectiva de Barth (1998), a qual o Estado passa a interpretar que a identidade de um grupo étnico não pode ser definida com critérios objetivos, mas são as próprias comunidades quilombolas que devem se autodefinir assim, baseando em sua singularidade com relação a outros grupos sociais ou comunidades.

Enfim, a questão quilombola no Brasil pode ser lida como um texto, o que implica introduzir a perspectiva da hermenêutica, a qual o texto suporta diversas leituras considerando as interpretações dos diversos mediadores que atuam nas comunidades. Fazendo referência a autores como Paul Ricoeur, delimitam-se três atores: o autor do texto, isto é, o Estado como legislador dos textos quilombolas; os leitores, constituídos pelos mediadores e os grupos de referência que são as comunidades negras às que se destina o texto quilombola. Para alcançar tal objetivo, serão discutidos alguns aspectos da Teoria Hermenêutica nas ciências sociais. (Lifschitz e Silva, 2009).

2.3 Os Quilombolas como Texto: Uma Interpretação Hermenêutica

A hermenêutica, enquanto arte de ler e interpretar textos, surge para tentar solucionar um problema prático teológico-religioso, a compreensão/ interpretação dos textos sagrados (exegese⁹⁴) – seja da Bíblia ou dos oráculos gregos e romanos, e posteriormente, os clássicos e jurídicos. (Nalli, 2006; Portocarrero, s/d) Ainda na antiguidade clássica, especialmente em Aristóteles, desenvolveu-se a interpretação de textos literários através de regras hermenêuticas: a análise formal da estrutura – regra gramatical – e do estilo da obra literária. Durante a idade Média, a hermenêutica segue uma orientação eclesiástica e procura extrair do texto quatro sentidos – o literal, o

⁹⁴ Disciplina que propõe compreender um texto a partir de sua intenção inicial.

alegórico ou espiritual, o moral, e por fim, o escatológico⁹⁵. No período do Iluminismo, a observação do uso lingüístico do autor é desenvolvida juntamente com o uso lingüístico da época do texto – a filologia, que abre mão da compreensão, para focalizar o texto enquanto “fontes documentais” que servem para a reconstrução do passado. (Moraes, 2005).

Vale ressaltar que, até então, a hermenêutica possuía para cada tipo de texto, um conjunto de regras diferenciadas para interpretá-lo. Somente com Friedrich Schleiermacher, teólogo e filósofo, no final do século XVII e início do XVIII, que se volta para o questionamento do que significa a *compreensão*, que o problema hermenêutico torna-se uma disciplina filosófica e universal e a hermenêutica alcança o estágio de uma teoria da compreensão e da interpretação. (Moraes, 2005; Nalli, 2006; Binatto, 2007).

Para F. Schleiermacher toda interpretação deve acontecer em função da *compreensão genuína*, ou seja, “afastar-se do mal-entendido”. Contudo, esta compreensão não pode ser alcançada pela simples interpretação das regras gramaticais (o que fora proposto por Aristóteles), torna-se necessário acrescentar *uma interpretação psicológica*, pois a obra precisa ser compreendida não apenas pela literalidade das palavras, mas pela individualidade de quem fala, isto é, o autor⁹⁶. Em outras palavras, Schleiermacher afirmava ser necessário se colocar no lugar do autor, para se compreender um texto. Ao estabelecer duas regras gerais ao processo de compreender – regras gramaticais e regras psicológicas – Schleiermacher confere um caráter metodológico à *compreensão*⁹⁷. (Moraes, 2005; Nalli, 2006).

Sob influência da contribuição de Schleiermacher e do historicismo alemão do século XIX, em uma época dominada pelo positivismo, Dilthey tentou dotar as ciências do espírito (as ciências humanas) de metodologias tão respeitáveis quanto as ciências naturais, as diferenciando da seguinte maneira: enquanto as ciências da natureza *explicam* o objeto, as ciências do espírito *compreendem* o objeto, pois não ocorre uma distinção clara entre sujeito e objeto. Contudo, ambas possuem uma mesma respeitabilidade científica. (Nalli, 2006) Nas palavras de Ricoeur (1989b):

⁹⁵ Com a Reforma Protestante, o sentido literal é o único considerado legítimo, pois somente a Escritura pode interpretar-se a si mesma. Vale lembrar que a tensão entre as várias interpretações possíveis do texto sagrado continuou sem desfecho ao longo dos séculos. (Binatto, 2007).

⁹⁶ Essa compreensão é possível porque tanto o leitor, quanto o autor compartilham da *natureza humana universal*. (Moraes, 2005).

⁹⁷ Para Ricoeur, a hermenêutica de Schleiermacher é uma proposta de interpretação subjetiva, nas palavras do autor, *divinatória*, o qual a forma exterior (o texto) deve ser analisada juntamente com a forma interior (o autor, e o momento de construção da obra). (Ricoeur, 1989).

Só teríamos direito de falar de ciências do homem se, sobre este 'compreender', se pudesse edificar um verdadeiro saber que conservasse a marca da sua origem na compreensão dos signos, mas que, todavia, tivesse o caráter de organização, de estabilidade, de coerência de um verdadeiro saber.

Nessa perspectiva, Dilthey amplia a hermenêutica – tentando dotá-la de uma metodologia e epistemologia à altura das ciências da natureza – e a associa à História. Assim, o texto a ser interpretado passa a ser a própria realidade e seu desenvolvimento. Conseqüentemente, o acesso do indivíduo à história universal, torna-se, então, o campo da *hermenêutica metodológica*. (Moraes, 2005).

Em uma reviravolta na hermenêutica, Heidegger realiza uma revolução ao subordinar a epistemologia à ontologia e deslocar a questão da compreensão para a questão dos fundamentos ontológicos subjacentes ao próprio compreender. Segundo ele, a compreensão não é somente um procedimento, é sim, um modo de ser originário da vida humana mesmo – o, o Ser-no-mundo que existe compreendendo tanto a si mesmo, como as demais coisas⁹⁸. (Gadamer, 1993 apud Nalli, 2006) Nas palavras do autor ⁹⁹:

“Todo ato de compreender consiste numa pré compreensão de seus pré-juízos e pré-conceitos, ou seja, de tudo aquilo que este ente traz em sua história individual antes do próprio pôr-se em atitude compreensiva. É exatamente esta tematização das pré-condições do compreender que permite uma objetividade da compreensão. Mas não se trata de aceitar estas pré-condições, mas sim de também compreendê-las devidamente numa disposição de abertura ao visado hermenêutico.” (Nalli, 2006: 163).

Em suma, a hermenêutica filosófica de Heidegger, e posteriormente de Gadamer, analisa a compreensão existencial e permite entender que, a compreensão e a interpretação são processos subjetivos e dependem da história de vida de cada um. (Nalli, 2006; Schramm, 2002). Contudo, nesse círculo hermenêutico é necessário a mediação do texto, para que o sujeito aproprie-se de si mesmo. Sem a existência do

⁹⁸ Assim, Heidegger supera a oposição entre sujeito e objeto.

⁹⁹ O Ser, para Heidegger, é o Ser-no-mundo, ou seja, o Dasein, este é imbuído de pré-juízos e pré-conceitos, que impedem que o Cogito de Descartes seja livre e autônomo para pensar. Assim, antes de compreender o objeto é necessário compreender a si mesmo, mas isso só é possível mediante o confronto com o texto, a narrativa social.

texto para reflexão é impossível o leitor reconhecer seus valores e concepções. Assim, Heidegger propõe uma nova perspectiva, a qual a hermenêutica, não é mais uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas deve ser uma explicitação do fundamento ontológico sobre o qual estas ciências podem ser edificadas¹⁰⁰. (Moraes, 2005).

Discípulo de Heidegger, Hans-George Gadamer “operou o esboço do movimento de retorno da ontologia em direção aos problemas metodológicos”, estabelecendo uma síntese entre a hermenêutica metodológica de Dilthey e a hermenêutica filosófica de Heidegger. Baseando-se na universalidade da linguagem compreendida como discurso (dizer algo a alguém sobre alguma coisa), Gadamer afirma que onde há discurso, há um fenômeno hermenêutico. Assim, a hermenêutica deixa de ser uma ciência regional que tende a “evitar o mal-entendido” e passa a ser universal.

Enfim, desde o final do século XVII a hermenêutica gira em torno da compreensão e da interpretação. Schleimacher defende a idéia que para compreender um texto é necessário antes, se colocar no lugar do autor e compreendê-lo. Em seguida, Dilthey afirma que é justamente a compreensão, no caso, do objeto de pesquisa, que distingue as ciências do espírito das ciências naturais e explicativas. Heidegger e Gadamer dedicam suas investigações no processo subjetivo da compreensão. Afinal cada um compreende de uma maneira única, devido à sua construção sócio-histórica.

Mais que uma evolução pacífica de seus antecessores – Heidegger, Gadamer Dilthey e Schleiermacher – Ricoeur¹⁰¹ (1913-2005), um dos filósofos contemporâneos mais expressivos, apropria a tradição hermenêutica criticamente, estabelecendo um diálogo com diversas disciplinas e correntes filosóficas e culturais, entre elas: o existencialismo; o marxismo; o estruturalismo; o niilismo; a psicanálise, etc... incorporando criticamente suas perspectivas. Sem dúvida, foi a influência da filosofia fenomenológica husserliana que permitiu a Ricoeur um certo “deslocamento”, tanto da tradição hermenêutica quanto da tradição reflexiva (o sujeito em questão).

A hermenêutica adotada por Ricoeur se preocupa com questões epistemológicas e de método, e volta ao texto¹⁰² como paradigma, reorientando a problemática

¹⁰⁰ Uma das críticas feitas por Ricoeur a hermenêutica de Heidegger, é o fato, deste, desconsiderar por completo os problemas epistemológicos inerentes a hermenêuticas e já antes considerados. (Nalli, 2006).

¹⁰¹ Pensador multidisciplinar, que participou dos debates intelectuais no pós-guerra na França, crente.

¹⁰² Vale ressaltar que Paul Ricoeur, estendeu a noção de texto para todas as situações da existência humana, como os fenômenos sociais e culturais, pois estes possuem sentidos passíveis de serem narrados e interpretados. (Schramm, 2002).

estabelecida entre as categorias explicar e compreender. (Arévalo, 2005). Afinal, os métodos explicativos, como os gramaticais, são postos a serviço da interpretação e a explicação a serviço da compreensão. Nas palavras de Ricoeur, “explicar mais, para compreender melhor”.

Tendo por base a efetuação da linguagem como discurso de Gadamer, Ricoeur, propõe uma das primeiras inovações na hermenêutica, o distanciamento entre evento/acontecimento e significado. Todo discurso, segundo Ricoeur, é efetuado como evento - realizado temporalmente no presente – e compreendido como significação. Contudo, enquanto o primeiro é efêmero, o segundo, permanece. A solução para a tensão entre esses dois pólos seria para Ricoeur, a escrita, na qual o sentido é fixado em um meio. Assim, pela escrita, um discurso se submete à distanciação ganhando *autonomia semântica*. Dessa forma, a intenção do autor e o significado do texto não mais coincidem. (Moraes, 2005; Binatto, 2007).

Com essa perspectiva, Paul Ricoeur, diferenciando da hermenêutica tradicional – que enfatizava o “mundo por detrás do texto”, o conhecimento da intenção psicológica do autor para que a obra fosse devidamente compreendida, enfatiza a tripla autonomia semântica do texto escrito: autonomia da intenção do autor, da situação cultural de sua produção e do destinatário específico. Em outras palavras, a hermenêutica proposta por Ricoeur não está mais preocupada com o que está atrás do texto, e sim, o que está adiante dele, ou seja, o leitor e a interpretação deste¹⁰³. (Moraes, 2005; Arévalo, 2005).

Aparentemente, o problema cai agora sobre as múltiplas interpretações que disputam o texto. Contudo, ao definir o discurso enquanto obra literária, uma composição que está sempre enfeixada por um gênero (relato, ensaio, poema, etc.) pelo estilo do autor¹⁰⁴, fruto de uma práxis e de uma técnica que organiza a linguagem, Ricoeur, limita o campo de sentido, mantendo a pressuposição básica da objetividade do significado. Em outros termos, o discurso, como obra literária, apresenta estrutura, forma, estilo do autor, mas seu destinatário é transcendido e o discurso amplia seu campo de apreensão. Como consequência, a obra é descontextualizada da intenção inicial do autor, para poder ser

¹⁰³ Outra inovação proposta por Ricoeur é a possibilidade de realizar uma síntese entre estruturalismo (Saussure) e hermenêutica na análise da linguagem, do sentido e do simbolismo cultural. Afinal, o estruturalismo suspende o mundo por trás do texto, e enfoca as partes internas e interconectadas do texto. Assim, o método estrutural ao se afastar da intenção do autor e se aprofundar no assunto do texto, não impõe uma interpretação, mas canaliza a leitura em uma direção determinada. (Schramm, 2002).

¹⁰⁴ Com a noção de *estilo*, Ricoeur pretende dizimar as dificuldades geradas pela sobreposição das duas interpretações de Schleimacher, afastando-se da interpretação psicologizante, promovendo a ligação entre a obra e o seu autor.

recontextualizada no momento da leitura¹⁰⁵. Ou seja, mais que simplesmente explicar e compreender, cabe agora, *destruir* a intenção do autor, *reconstruir* o significado do texto de acordo com *Dasein* e *compreender* o mundo que está a ser manifestado diante do texto. (Moraes, 2005). Dessa forma, longe de ser o leitor, um mero receptor, ele é ativo e atualiza o texto constantemente durante o ato produtivo da leitura. É exatamente nesse momento, em que o mundo do texto e o mundo do leitor se encontram, que ocorre a interpretação.

Apesar das inúmeras abordagens teóricas hermenêuticas, de modo geral, a hermenêutica contempla em suas análises a contextualização do autor, do texto e do leitor. O texto embora escrito pelo autor, possui uma independência em relação a ele, pois um texto contém sentidos independentes da vontade do autor, refletidos nos pressupostos pessoais e culturais em que, inconscientemente, o autor vive e escreve. Portanto, o contexto do autor, é um elemento fundamental na leitura e compreensão do texto. Além disso, o leitor também possui um contexto sociocultural próprio, que influencia o modo como o texto é lido e compreendido. Assim, a interpretação, impedida de alcançar a verdade do texto, pois está sempre restrita a cosmovisão do leitor, deve buscar o sentido deste. (Schramm, 2002).

Como foi dito, a interpretação, para Ricoeur ocorre mediante a especificidade/subjetividade de cada indivíduo, que não é um ser inteiramente livre, mas que traz em si as marcas sociais internalizadas. Por isso, tão importante quanto estudar os textos jurídicos, ou as comunidades quilombolas, é compreender de qual modo os mediadores realizam essa leitura e, conseqüentemente, a interpretação do texto jurídico. Afinal, vale ressaltar, apesar dos poucos dados quantitativos e oficiais, que os mediadores constituem a principal fonte de informação dos trâmites jurídicos aos quilombolas. Sendo assim, os mediadores podem ser considerados os hermeneutas das e nas comunidades quilombolas.

Esse assunto sobre o círculo hermenêutico da interpretação é tratado pelo autor em uma de suas obras mais conhecidas *Tempo e Narrativa*. Nela, Ricoeur aborda a narrativa enquanto uma síntese da diversidade temporal, onde desenvolve uma teoria da tríplice mimese. A mimese I é o mundo prático ainda não narrado pela poética; mas impregnado de pré-narratividade que possibilita a construção poética (do texto), a mimese II. Contudo, para Ricoeur, a mimese não se encerra no ato de configuração do

¹⁰⁵ Entretanto, isso não significa que pode ser feito qualquer tipo de interpretação. Segundo Ricoeur, interpretar é colocar-nos na direção do texto, e para isso os métodos anteriores, do estruturalismo, são importantes pois revelam, de certo modo, a intenção do texto. (Arévalo, 2005: 188).

texto, mas no ato da refiguração da leitura, a mimese III. Assim, a mimese, mais que uma imitação simples, é uma imitação produtora, ou seja, processo produtivo e dinâmico de representação da realidade. (Ricouer, 1997).

Essas três temporalidades textuais podem ser adaptadas ao Direito, em um primeiro momento, a mimese I, o Direito ainda não foi instituído, mas já existe um campo ético possuidor de valores, visões de mundo, interesses opostos, todos carentes de uma *ordem jurídica*. Para que ocorra a passagem da Mimese I à Mimese II (formação do discurso de justificação das normas jurídicas), é preciso que o texto jurídico signifique o processo de universalização das vontades. Contudo, diferentemente de outras narrativas, a narrativa jurídica tem a necessidade de uma legitimação das normas por parte dos destinatários. E finalmente, a mimese III, que é composta por todos os leitores/cidadãos, principalmente, pela comunidade jurídica (juízes, promotores, juristas, advogados, etc.). (Barbosa, s/d).

Toda essa revisão da Hermenêutica deste de Schleiermacher até Ricouer era imprescindível para compreensão do meu argumento. Aqui proponho que toda a legislação que diz respeito, diretamente ou não, aos direitos culturais e territoriais das comunidades quilombolas seja vista como o texto a ser interpretado.

Vale ressaltar que as comunidades quilombolas não são aparições surgidas repentinamente; as comunidades negras e, em geral, rurais, existiam desde o Brasil colonial, contudo, foi a partir da Constituição de 88, que comunidades distintas (comunidade de terreiro, terras de preto, etc.) passaram a reivindicar um reconhecimento étnico, perante o aparato jurídico estatal. Conseqüentemente, a aplicação destes textos jurídicos dependem da interpretação que as agências, tanto estatais quanto da sociedade civil organizada, envolvidas nesse processo fazem. Assim, toda a discussão sobre os antecedentes da publicação do Artigo 68, qual a intenção dos grupos que o propuseram, bem como o contexto em que foi redigido, como expresso nos tópicos anteriores, é de suma importância para sua compreensão. Mas como aponta Ricoeur, o texto tem sua autonomia semântica, abrindo diversas possibilidades de leituras, e transcendendo a toda essa discussão sobre o que está posto antes e no próprio texto, se faz necessário para a interpretação do sentido (e não da verdade!) não apenas esses dados, mas principalmente, compreender o leitor, em si mesmo. Pois apenas na união destes dois mundos – o mundo do texto e o mundo do leitor – é possível alcançar o objetivo almejado.

A interpretação dos textos jurídicos quilombola foi se colocando ao longo do processo em várias perspectivas que geram desentendimento. Por exemplo, as primeiras tentativas de regularização do artigo 68, ocorreram no âmbito cultural, quando a

Fundação Cultural Palmares, passou a ocupar o lugar de instância de reconhecimento identitário através das titulações enquanto a agência reguladora da territorialização (o INCRA – única autarquia capaz de desapropriar terras) foi excluída. Em 2003, ocorre a separação de funções, a FCP fica responsável pela certificação da identidade cultural quilombola, enquanto o INCRA, assume o reconhecimento dos direitos territoriais. Além disso, a auto-atribuição étnica das comunidades, baseada na Convenção 169 da OIT, é reconhecida pelo decreto 4.887/2003 e aceito pela Fundação Cultural Palmares, como único critério de pertença necessário para a certificação quilombola de tais comunidades. Contudo, para que ocorra a titulação dessas terras, isso não basta. É necessário a existência de um laudo antropológico e técnico que comprove a etnicidade das comunidades quilombolas e se, esse grupo é, de fato, sujeito desses direitos. Dentro do próprio INCRA ainda pode existir a disputa entre os movimentos de Reforma Agrária e o movimento quilombola, o primeiro pautado na luta contra a expropriação da terra, do latifúndio improdutivo, a fim de democratizar o acesso a terra¹⁰⁶, o segundo baseado na memória coletiva, nas representações simbólicas do território e na identidade. Outra incongruência é a impossibilidade de existência de comunidades quilombolas tituladas em área de reserva ambiental – pois são exatamente nessas áreas onde residem comunidades tradicionais como, indígenas e quilombolas, que os recursos ambientais são mais preservados – o que gera um conflito entre secretarias e instituições federais, como o INCRA e o IBAMA.

Assim, como sugere Ricoeur, o texto, no caso, a legislação referente aos quilombolas se autonomiza dos pressupostos iniciais, e é o contexto sociocultural das agências mediadoras, que influenciam o modo como ele é lido, compreendido e conseqüentemente, gera diferentes reconstruções da categoria quilombola. Estes mediadores/leitores dos textos jurídicos são os responsáveis por interpretar o texto da legislação de acordo com sua especificidade e objetivos, como, por exemplo, a CPT, que segundo sua concepção político-ideológica, interpreta a questão quilombola como um direito sagrado ao acesso a terra e à reprodução comunitária, ícone do modelo celestial

¹⁰⁶ A reforma agrária tem por objetivos gerais: a) Eliminar a pobreza no meio rural. b) Combater a desigualdade social e a degradação da natureza que tem suas raízes na estrutura de propriedade e de produção no campo; c) Garantir trabalho para todas as pessoas, combinando com distribuição de renda. d) Garantir a soberania alimentar de toda população brasileira, produzindo alimentos de qualidade, desenvolvendo os mercados locais. e) Garantir condições de participação igualitária das mulheres que vivem no campo, em todas as atividades, em especial no acesso a terra, na produção, e na gestão de todas as atividades, buscando superar a opressão histórica imposta às mulheres, especialmente no meio rural. f) Preservar a biodiversidade vegetal, animal e cultural que existem em todas as regiões do Brasil, que formam nossos biomas. g) Garantir condições de melhoria de vida para todas as pessoas e acesso a todas as oportunidades de trabalho, renda, educação e lazer, estimulando a permanência no meio rural, em especial a juventude. (<http://www.mst.org.br>)

na Terra. Mas o círculo hermenêutico, não encerra no ato da leitura, mas sim, no ato produtivo da referência ao mundo, ou seja, na interação entre o mundo do leitor/agente com o mundo quilombola. Nessa interação, a comunidade quilombola não é passiva, a tradução do texto que ela recebe pode ser aceita, transformada, ou até mesmo, rejeitada, conforme a presença de outros atores que participam de disputas hermenêuticas. (Lifschitz e Silva, 2009).

No próximo capítulo, será abordado em que medida os mediadores operam como interpretes de textos e como isto condiciona a trajetória de (re)construção da identidade quilombola nas comunidades de Barrinha e Machadinha, ambas no Norte Fluminense.

III- AS COMUNIDADES, OS MEDIADORES E SUAS INTERPRET(AÇÕES):

Foi sugerido, no capítulo anterior, que cada mediador/leitor, conduz a diferentes reconstruções textuais e, portanto, a diferentes reconstruções da categoria quilombola. Será visto nesse capítulo como duas agências diferentes – a Pastoral da Terra e a Prefeitura Municipal de Quissamã interpretam o texto jurídico quilombola e condiciona a reconstrução da identidade étnica de duas comunidades quilombolas: Barrinha e Machadinha.

3.1. Barrinha e a Comissão Pastoral da Terra:

Barrinha é uma comunidade quilombola situada no litoral do município de São Francisco do Itabapoana – RJ, às margens da estrada Campos-Barra, a sete quilômetros da sede do município, entre as localidades de Manguinhos e Buena. Facilmente identificada pela presença de uma réplica de um farol, na Fazenda Canaã, às margens da rodovia, e mais adiante, cerca de uns 200 metros, uma Igreja Católica e do lado oposto uma Igreja Evangélica.



Figura 1: Farol da Barrinha



Fig. 2: Igreja Católica



Fig.3: Assembléia de Deus El Shaday

Com cerca de 50 famílias e 250 moradores, a população de Barrinha possui um alto grau de parentesco, quase todos pertencem às famílias Alves e Ferreira, sobrenomes dos dois primeiros negros a comprarem terras na região de Barrinha, Seu Libório Alves e seu primo, Gregório Ferreira.

Barrinha tem hoje por principais atividades econômicas a cultura agrícola diversificada, como o aipim, o milho e o feijão, e mais recentemente a crescente lavoura de cana-de-açúcar, além da prática tradicional da extração de ostras e, até mesmo da aroeira, planta típica na região, vendida a um atravessador, utilizada na fabricação de temperos, remédios e na indústria cosmética.

A história contada pelos moradores mais antigos, faz menção a um porto clandestino que havia em Manguinhos (localidade vizinha a Barrinha) durante o período de proibição do tráfico negreiro, que trazia escravos para as fazendas de extração de madeira da região. A madeira era embarcada no mar em navios, mas nenhum morador soube informar o destino dela, acreditam, entretanto, que era para exportação. Com os problemas econômicos enfrentados com a diminuição da matéria-prima extrativista e o número crescente de rebeliões de escravos, o proprietário da Fazenda São Pedro cercou um pedaço de terra (atual Barrinha), próximo ao mar, e permitiu que seus escravos morassem e trabalhassem nela. Segundo os moradores ele “ludibriou” os escravos, porque eles não ganharam as terras, e continuavam trabalhando para o senhor, até pagar por elas. Esse fato favoreceu a existência de diversas comunidades negras rurais vizinhas que possuem interações simbólicas e consangüíneas, como Barrinha, Samambaia, Coréia e Buena.

Atualmente, a maior parte dos moradores já se assume enquanto quilombolas e está aos poucos recuperando sua história e suas práticas tradicionais, como, o jongo. Todo esse trabalho de conscientização e (re) construção da identidade quilombola é atribuído à Pastoral da Terra. Segundo os moradores de Barrinha, eles desejam a Certidão da Fundação Palmares, entretanto, ainda não conseguiram cumprir uma das exigências, que a Associação Quilombola seja registrada em cartório. Um dos principais empecilhos, foi, até bem pouco tempo, o alto custo, aproximadamente 700 reais, segundo nos informou a presidente da Associação de moradores, Mônica (mais conhecida como Kiquinha), mas esse problema foi solucionado em maio de 2009, quando a comunidade conseguiu o recurso através de um pedido feito em ofício ao Sindicato dos Petroleiros do Norte Fluminense. Mas ainda assim, não tem o registro por conta de inúmeras exigências feitas pelo cartório, que afirma que o estatuto da comunidade não obedece aos requisitos necessários. Outro desejo dos moradores é conseguir o mínimo de serviços públicos como, escola, posto de saúde, telefones públicos, rede de telefonia residencial, etc...

Na busca pela conquista dos direitos, sobretudo, o territorial, a CPT se faz presente em Barrinha com uma agente voluntária, Carolina, duas agentes colaboradoras, moradoras de Barrinha, Mônica e Teca, sob a coordenação de Luciana e Juvenal Rocha, constituindo, assim, a principal agência de atuação na comunidade. Para compreender como a CPT atua em Barrinha é necessário entender o funcionamento dessa pastoral, bem como sua história e princípios teológicos e teóricos.

Edificada sobre os pilares de defesa das *vidas*, da *justiça* e da *ética*, a CPT, foi fundada em 1975, em plena ditadura militar¹⁰⁷, e nasceu das práticas das Igrejas envolvidas pela violência, que atingia as comunidades indígenas e de posseiros na Amazônia, época que em nome do progresso, o governo concedia terras da região a empresas, sem falar nos inúmeros processos de grilagem. Assim, como aponta Mitidieiro Júnior (2008) o surgimento da Comissão Pastoral da Terra foi circunstancial, pois as situações de conflitos obrigaram a criação de uma organização que tivesse como foco os oprimidos do campo. Somaram-se, à CPT, ainda igrejas de outras denominações, além da Católica, como a Luterana, a Anglicana, entre outras. (<http://www.cptnac.com.br>).

A CPT compõe a ala adepta à Teologia da Libertação, com claros objetivos de defesa dos pobres e oprimidos do campo, por acreditar que são eles os sujeitos de sua própria libertação. Essa corrente possui a visão de que o campesinato é um dos melhores exemplos de luta contra as injustiças e desigualdades sociais – bem como as demais anomalias geradas pelo capitalismo – pois a economia campesina sendo, em geral, familiar, impede a exploração do trabalho; e mais, as relações sociais são baseadas em laços sanguíneos, de vizinhança e compadrio; o camponês tem autonomia em relação ao tempo de trabalho; e por fim, existe um grande potencial de união política quando ameaçado. (Mitidieiro Júnior: 2008). Além disso, no âmbito político, a CPT compõe a ala considerada radical de esquerda da Igreja Católica. Segundo Pe. Ivo Polleto (1997), *“a radicalidade tem seu fundamento na afirmação do direito igual a todos os seres humanos de terem sua dignidade respeitada, de ter igual direito a uma vida plena”*.

Em entrevista¹⁰⁸, Sr. Juvenal Rocha, liberado (i.e. funcionário) há 15 anos da CPT, e atual coordenador na região Norte Fluminense, responde minha pergunta sobre como conciliar a Teologia da Libertação com a visão Marxista:

- Eu não digo é... conciliar, eu digo assim... eu no meu entendimento, a primeira luta do evangelho, o primeiro princípio do evangelho é a luta pela vida das pessoas, certo? Então se você tem uma prática política, seja ela comunista, ou marxista, ou ainda tem outro nome como, oriental, seja lá como for, se ela está de acordo com os princípios do evangelho, pra mim aí está não a conciliação, mas a integração, a integração. Talvez as pessoas fazem muita confusão com

¹⁰⁷ Em junho de 1975, a CPT nasceu oficialmente, durante o Encontro de Pastoral da Amazônia, convocado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e realizado em Goiânia (GO).

¹⁰⁸ Entrevista realizada no dia 10 de junho, na casa de Seu Juvenal, com duração de, aproximadamente, 75 minutos.

essa questão política, com a questão do evangelho, o princípio do evangelho é a justiça... então toda a prática que respeita a ética, e está dentro do que respeita o evangelho... Mas seja da onde ela vier, seja ela injusta, seja para beneficiar grupos, pessoas, pra roubar o dinheiro público, seja ela de qual princípio for, tá fora dos princípios da Teologia da libertação. Então, a Teologia da libertação, ela entrou na Igreja exatamente pra isso, pra mostrar que a igreja, ela... não está dentro do templo, que é uma concepção de igreja que se tem. Então, por exemplo, você está dentro do templo, você confessa, você reza, você comunga, você pede perdão, você saiu dali sua vida é outra... você pode se prostituir, você pode... né? Você não precisa cuidar do meio ambiente, você não precisa ter relação com seu vizinho, você pode trabalhar na sua empresa... muito ligado a ideologia platônica, aí você tem um compartimento da vida religiosa, você tem o compartimento da vida sexual... O que a Teologia da Libertação faz, a Igreja não tá no templo, a igreja está em todo lugar, porque em todo o lugar que você está, a primeira coisa que você tem que considerar são as vidas, né? Antigamente falava a vida, a vida humana, mas hoje se fala as vidas, porque não existe o ser humano afastado dos animais, dos bichinhos... Por isso agroecologia é fundamental. A agroecologia é o quê... é comida, é pessoas sorrindo, é vários tipos de árvores junto, é animais, é passarinho cantando... Agora, o que você vê o cultivo da cana, o que tem ali de vida? A cana só, mas você não tem a vida preservada, tanto é que dali a um ano eles botam fogo e você mata tudo o que tem ali... bicho, animais, tudo... então, hoje a Teologia da Libertação é pra chamar a atenção para isso... olha, religião não está só dentro da igreja, ela tem que tá no campo, no trabalho, na sua vida e na sua casa, então por isso que a Teologia da libertação... Um investigador aí... que não concorda com esse jeito, foi perguntar a um dos bispos aí mais antigos da Teologia, o que que é de fato o produto da Teologia? Aí o bispo levou ele e mostrou a ele uma árvore com flores, depois levou ele e mostrou o passarinho, depois...

-mas isso é produto da Teologia? O Bispo respondeu: é! O homem disse: engraçado pensei que você ia me dizer que era o céu. Aí o Bispo falou: Não! Isso é o céu! Agora aquele que você está imaginando, você só vai ter se você tiver esse!

Se você tiver o inferno aqui, você vai continuar no inferno depois.

Segundo o discurso da Pastoral da Terra, ela se baseia nas comunidades eclesiais de base, uma nova forma de ser igreja, com forte vivência comunitária, solidária

e participativa, nas quais os cristãos das classes populares se reúnem para articular fé e vida, e juntos se organizam em busca de melhorias de suas condições sociais, através da militância no movimento social ou através da política, tornando-se protagonistas do processo de libertação. (Peloso, 2002). Como afirma Sr. Juvenal Rocha, “a Igreja, não está no templo, mas em todo lugar!” E mais adiante afirma ser o produto do trabalho da Igreja “trazer o céu a terra”, em uma nítida menção a justiça e paz social.

No início, a CPT, possuía apenas uma função de serviço pastoral, mas com o passar do tempo se consolidou enquanto um órgão ecumênico e político de defesa dos trabalhadores rurais de todo o Brasil (posseiros, lavradores, peões, bóias-frias, trabalhadores assalariados, quilombolas, etc.), através de um trabalho de conscientização, de apoio jurídico, quando necessário, e de incentivo aos movimentos sociais do campo. Assim, a pastoral da terra se envolveu nacionalmente com os atingidos pelos grandes projetos de barragens, os sem-terra (carro-chefe de suas atuações), e as comunidades quilombolas, mediando conflitos e tensões existentes entre o trabalhador rural e outras instâncias mais poderosas política e economicamente (latifundiários, grileiros, grandes empresas, etc.).

Juvenal Rocha ao ser questionado sobre a manutenção financeira da Pastoral, responde:

“A nossa manutenção é de 80% é internacional, de solidariedade internacional, das igrejas internacionais, Igreja Católica e igrejas Evangélicas... temos uma mensalidade na Áustria, Alemanha... e Espanha, tem solidariedade no país inteiro, mas existem países em que as pessoas são mais organizadas com a solidariedade, eles fazem projetos para o governo, eles aprovam ou não... e a gente vai ajustando... de acordo com a solidariedade, nós vamos desenvolvendo o trabalho. E os outros 20 % são solidariedades nacionais, pequenos projetos de igrejas, pessoas que doam de forma voluntária, Por exemplo, ligou uma mulher aí e disse, Juvenal estou com um recurso aqui e quero fazer uma doação pro trabalho da CPT, eu nem conheço essa mulher, entendeu? Mas ela conhece o trabalho da CPT lá no Rio de Janeiro e depois disso apareceu na conta 1.700 reais, depois ela se identificou, é uma professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, então parece... por ser uma pastoral reconhecida no mundo inteiro, a pessoa se identifica, então “eu quero fazer uma doação”... então doa alguma coisa, então esses 20 por cento são coisas que aparecem assim, também com a venda de algum material que agente tem, então chega a 20 por cento. O dinheiro nosso praticamente é plicado com o pessoal, que é a ajuda de custo a pessoa, administração... para você manter o veículo, pra manter o escritório, o telefone,

internet... e para os trabalhos, então, por exemplo, a escolinha (se refere a escola de agroecologia de Campos), tem educação tem transporte, tem material, tem um gasto...”

Apesar de em cada região do país, a pastoral da terra ter um matiz de acordo com a realidade social local, de modo geral, ela defende os direitos humanos e o desenvolvimento sustentável através da agricultura familiar e da conscientização da importância da preservação ambiental, baseando-se em três eixos: Direito, Água e Terra . Paralelamente, é interessante observar que no discurso da Pastoral da Terra, sempre está presente, a questão da autonomia. Veja o que diz o site da CPT¹⁰⁹: *O homem do campo é que define os rumos que quer seguir, seus objetivos e metas. A CPT o acompanha, não cegamente, mas com espírito crítico. É por isso que a CPT conseguiu, desde seu início, manter a clareza de que os protagonistas desta história são os trabalhadores e trabalhadoras rurais.*

Enfim, é possível observar que para a CPT, a terra é uma questão de justiça social, o qual os historicamente oprimidos, como é o caso dos quilombolas, devem lutar politicamente. Assim, a (re)construção da identidade étnica quilombola realizada por este mediador é voltada para a defesa dos direitos, a autonomia e o *empoderamento*¹¹⁰ político das comunidades, fundamentado, nesse caso, na implantação do artigo 68 da CFB. Além disso, grande ênfase é dada a preservação do *modus vivendi* da comunidade, bem como seu território e ecossistema necessários a preservação das vidas e a justiça social.

Entre os movimentos do campo pela reforma agrária e as comunidades quilombolas, Juvenal chega a afirmar que a segunda está mais próxima dos ideais da CPT:

Pra mim todas estão próximas, desde que, aquele grupo aonde se organizarem esteja respeitando... a terra, o meio ambiente, trabalhando de forma organizada, de forma aonde você conquistou a terra como espaço de vida, de sobrevivência, né? (...) Agora, intimamente, dizendo a maneira pela qual se pensa a terra hoje, qual que estaria mais perto daquilo da CPT, depende, de fato as comunidades quilombolas têm mostrado o jeito de defender sua terra, do jeito que a gente acredita mais, que é não é terra em pedaços, mas a terra... Não precisa nem

¹⁰⁹ <http://www.cptnac.com.br>

¹¹⁰ Termo usado constantemente por Carolina, umas das integrantes da Pastoral da Terra em Barrinha.

ser coletiva! Talvez o coletivo possa ajudar, mas se você tem uma comunidade quilombola, onde ele tem uma visão integrada do território, do cemitério, daquela mata, nascente, tem a visão das plantas medicinais, você tem a idéia da lagoa, do solo... do todo. O coletivo é um detalhe, né? Mais a visão do território. Então pra nós os quilombolas como eles de fato procuram trabalhar... como uma parte grande deles tem essa compreensão... então pra nós esse é um jeito legal de pensar hoje uma terra de economia sustentável...

Uns movimentos em alguns lugares deixaram a desejar, fatiou-se a terra, e realmente você tem uma visão um pouco capitalista da terra, a maioria pode se dizer tem uma visão capitalista da terra. Eu tenho propriedades, correto? Tô aqui, participo da economia, mas se puder ocupo meu pedaço, sem a visão do território. Eu quero mais um pedaço, eu quero mais um pedaço... E muitos até... tiraram um bom negócio daquilo ali, pegou um maior. Na questão dos quilombolas o valor da terra não é o dinheiro, o valor da terra é histórico, pelo menos uma parte dela, nesse sentido as comunidades quilombolas talvez tenham apostado nisso aí, recuperando sua cultura, seus costumes, e esse jeito de pensar a terra, a partir do território.

Tendo por base ideológica esses princípios, a CPT inicia, seu trabalho em Barrinha em 2006. O primeiro passo realizado no sentido de fortalecer os laços comunitários foi a iniciativa de reconstruir o jongo¹¹¹. Para isso, a CPT em setembro de 2006, promoveu o 1º Encontro de Jongo em Barrinha com aproximadamente 200 pessoas, levando até Barrinha um grupo de jongo de Campos, além dos dois tambores (pois os tambores da comunidade tocados pelo pai de Loca desapareceram durante a ditadura militar). Além disso, convidaram os parentes e jongueiros das comunidades vizinhas. Uma grande fogueira foi acesa, Loca tocou o tambor e as senhoras mais antigas que sabiam dançar jongo participaram, como D. Chiquita. Uma noite “inesquecível para a comunidade”, segundo Carol, agente da CPT em Barrinha. Depois

¹¹¹ O jongo, ou tambor, é uma antiga dança de escravos, muito difundida no Estado do Rio de Janeiro, em especial na zona canavieira, e em outras partes da região sudeste. Provavelmente, o jongo tenha vindo da região africana do Congo-Angola com os negros de origem banto trazidos como escravos para o trabalho nas fazendas de café e açúcar do Vale do rio Paraíba, no interior dos Estados de Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo. O jongo é uma dança de terreiro, da qual participam pessoas de todas as idades e de ambos os sexos. Os participantes, no mínimo seis, dispostos em círculos, batem palmas e improvisam evoluções. Ao centro fica o jongueiro ou solista, que também faz evoluções ao redor do grupo e de quem se aproxima, convidando os dançadores para o interior da roda.

disso, a comunidade foi presenteada pela CPT com um tambor, e eles próprios construíram o segundo tambor, que foram “batizados” por Tia Zezé (dançarina de Jongo).



Foto 4: Cartaz da CPT exposto em uma das noites de Jongo, com os dizeres: Pela memória e pela história - Fortalecendo a resistência Quilombola.

Em 2008, Barrinha¹¹² possuía um grupo de 6 integrantes, um jovem que aprendeu a tocar o tambor, as crianças estão começando a ensaiar aos sábados. O problema, segundo Carol, além da indisciplina das crianças, é que as senhoras não sabem ou não têm paciência para ensinar. Então sábado à tarde, Loca toca, as senhoras dançam e as crianças observam tentando imitar o passo dos mais velhos.

Em entrevista, Carol deixou claro que o objetivo dela e da CPT, pediu inclusive para não deixar de anotar, que a diferença entre seu trabalho e o de outros mediadores é que eles favorecem *a autonomia e o empoderamento da comunidade*. No entanto, ela observou, em junho de 2008, com pesar que o jongo só ocorria quando ela marcava, por exemplo, em 2007 ela propositalmente não agendou nada, e durante cerca de um ano a comunidade não teve jongo. No dia 16 de agosto, houve o I Encontro de Jongo de 2008 em Barrinha, agendado com a presença de grupos de jongo vindos de outras comunidades negras rurais, como Machadinha, Campos e Travessão.

Além do jongo, a CPT em Barrinha, trabalha com educação da população em relação agroecologia, em outras palavras, como é possível para o trabalhador rural, aumentar sua produtividade sem agredir o meio ambiente. Na comunidade um dos maiores trabalhos tem sido em relação à extração de ostras e algas. Com a ajuda de um biólogo, as marisqueiras construíram um berçário aquático, e esperam nos próximos meses aumentar sua extração e profissionalizar a comercialização. O trabalho é difícil, pois atualmente, as ostras estão praticamente em extinção e o preço do produto é muito baixo. Para se ter uma idéia, por dia de trabalho, em média, cada marisqueira recolhe do

¹¹² A comunidade pediu o reconhecimento enquanto comunidade quilombola ao INCRA e tem recebido a presença do antropólogo Miguel Cardoso e João, do próprio órgão.

mar um balde de ostras que tentará vender às margens da rodovia por 10 reais, caso não consiga vender, utilizará para consumo próprio.

Contudo, apesar das reuniões de conscientização sobre seus direitos, do fortalecimento das relações comunitárias através da (re)construção do jongo e da tentativa de geração de renda por parte do tratamento correto na extração de ostras e algas, a comunidade ainda não deseja a titulação da terra enquanto comunidade quilombola. Segundo os moradores, cada um de seus antepassados trabalhou muito para poder comprar a terra dos antigos senhores, principalmente, de Seu Simão Mansur, proprietário da Fazenda São Pedro, no início do século XX, e não querem que ela passe a ser administrada pela Associação de Moradores, pois temem que ela venha a ser presidida por alguém que não confiem.

A CPT possui outra versão para o fato. Para a Pastoral, a comunidade depois de anos de abandono e ultraje, hoje teme enfrentar os fazendeiros locais, mesmo que seja para obter um pedaço de terra maior e de direito. Além disso, essas fazendas, em especial, a São Pedro é símbolo da escravidão, lugar de dor e sofrimento. Veja trechos da fala de Carolina de Cássia, agente atuante da CPT em Barrinha sobre esse assunto:

A grande diferença de lá é que não precisa de terra, quer dizer, não precisa não, a comunidade não quer outra terra, além da que já está em nome dela. Ela não quer a Fazenda São Pedro que é direito dela, ela tem medo de solicitar uma estrada que leve até a praia, porque pode mexer com A ou B, mesmo sabendo que é direito. O INCRA falou que a estrada pra praia é uma área para construir um galpão, o INCRA ia colocar isso no relatório solicitando... isso que não é deles de papel, porque eles já têm a posse no papel individualmente da terra... mesmo assim, ainda eles têm medo, mesmo o INCRA falando que é só uma estrada e um pedaço pequeno de terra...

(...)

Então haja anos de organização das comunidades para que elas queiram retomar suas terras de origem. Para entender que isso é direito, que não é pedido... que necessariamente não tem que morrer gente... às vezes tem briga, todo processo tem luta, mas alguns querem lutar e outros não encontram nem força, porque têm muito medo. Na verdade, os técnicos saem, e a comunidade fica lá dentro, tendo que passar no meio das terras do fazendeiro. Quem tem que correr risco de morte, acordar e dormir com isso todo dia, não tem o apoio do Estado.

(...)

Pra gente [a CPT], o mais importante é as pessoas serem autônomas, se emanciparem, trabalharem para sua organização política interna e daí lutarem porque elas querem, se querem a terra. A gente tem também que contextualizar o querer das comunidades. De fato, em Barrinha, se nós insistíssemos com essa questão sobre a Fazenda São Pedro, a gente não teria feito nenhum trabalho lá, quando a gente esqueceu essa questão fundiária, que a gente conseguiu... a gente viu que o caminho era a questão cultural, a gente avançou o trabalho. Até hoje se mexer na questão fundiária lá... principalmente porque tem o simbólico da fazenda São Pedro que é a fazenda da escravidão, eles não querem nada de lá, porque é como se fosse uma fazenda amaldiçoada. Até para um pedaço de terra, pra fazer uma estrada que ligue até a praia para que eles não sejam atropelados, onde o fazendeiro vai ser indenizado pelo Estado, eles não querem, eles têm medo. Pra você ver o tamanho da subalternidade desse povo, do massacre que foi feito em três séculos de submissão. Não é com uma reunião quinzenal, mensal, ou semanal que vai mudar nada, é uma história de luta.

Apesar da comunidade não reivindicar a terra, o processo de titulação de Barrinha foi aberto no INCRA, obedecendo à ordem do MPF, e os moradores estão aceitando a situação porque querem o laudo antropológico, como se essa fosse a prova de que são uma comunidade ,de fato, quilombola. Monica Ferreira, integrante da associação de moradores de Barrinha, tem uma visão diferente de Carol sobre a posse de terra:

Assim como a gente sabe que veio o fazendeiro que explorou e tomou e que pegou as terras um dia, a gente entende que hoje alguém pagou por aquelas terras (faz menção aos antepassados que compraram suas terras dos fazendeiros)e haveria uma divergência, porque Barrinha é uma comunidade de tradição o nosso intuito com o INCRA é que Barrinha é uma comunidade em que todo mundo tem seu pedacinho de terra, eu não tenho, eu moro na terra da minha sogra, mas eu casei com filho que um dia vai ter direito a terra, é sempre assim... mas a gente não tem um espaço em comum, a gente não tem uma pracinha, chegar até a praia, porque Barrinha tem uma praia linda e que fica escondida, porque a gente não tem acesso, a gente vai abrindo passagem entre vários lotes até chegar na praia. Nosso intuito é que... Barrinha tem hoje grandes fazendas e as pessoas já estão interessados em vender, então os fazendeiros já estão interessados a fazer isso, a gente queria que o INCRA fizesse um espaço

em comum pra comunidade, por que o orgulho do quilombola é bater no peito e dizer “eu tenho terra”. Então pelo que eu entendi, nas outras comunidades quilombolas as pessoas tinham isso, não tem terra, mas em Barrinha as pessoas batem no peito têm orgulho de terem pago por suas terras. Agora, imagina a confusão que daria se eu chegasse e dissesse assim, “olha a partir de hoje vocês continuam tendo, mas quem administra isso aqui é a associação”! A partir do momento em que a comunidade é titulada pelo INCRA, é assim que funciona, infelizmente, eu não gostaria que fosse. A gente entende que futuramente podem ter pessoas ali (na associação) pessoas que não tenham o mesmo intuito, imagina a revolução que vai acontecer ali dentro!

Atualmente, o quadro é de incerteza em Barrinha, para não falar em desestruturação comunitária, com a inserção de uma ONG intitulada Pró-Beach Vôlei, de Campos, na comunidade. Essa ONG teve um projeto chamado de "Jongo de Barrinha" aprovado pela secretaria de Cultura do Estado, em um edital orçado em 180 mil¹¹³. Segundo Carolina de Cássia, integrante da CPT:

- A Ong é Pró-Beach Vôlei de Campos, essa ONG é de uma pessoa que esteve algumas vezes na comunidade (Barrinha) e monta um projeto e o título é Jongo de Barrinha. As ações do projeto... elas não prevêem muitas atividades em relação ao jongo, na verdade uma camiseta... e uma oficina de confeccionar boneca... Fala o tempo todo na geração de renda... duas mil bonecas... como produto esperado, mas a ação não tem... não tem essa oficina prevista. Profissionaliza, paga, remunera umas sete pessoas, tem umas 11 pessoas envolvidas, algumas voluntárias e aí da comunidade seriam quatro pessoas remuneradas, 4 ou 3, agora estou na dúvida... e tem o elemento de dividi a comunidade em desconfiar do projeto, porque é um projeto de 180 mil, é público, tá no edital a aprovação dele, então está todo mundo acompanhando... a comunidade é cobrada, as pessoas falam assim, “ ah, eu soube que a comunidade foi aprovada”, mas ela não é sujeita nesse processo, não construiu o projeto, ela não definiu as prioridades, por exemplo, “a gente quer uma vez por mês fazer uma roda de jongo, a gente vai visitar uma comunidade, então para isso precisa de um aluguel de ônibus” Não tem previsão para um projeto desses de intercambio de comunidades... e tem a questão de ter um computador lá, um notebook, um data show e recursos assim, mas não fica claro no projeto a forma

¹¹³ Fonte: <http://www.pontodecultura.rj.gov.br>

que esses recursos serão utilizados. Então não tem ações, de oficinas assim, que ensinariam as pessoas a filmar, fotografar, e nem recursos previstos para, sei lá, editar filmes, seria bacana ter um documentário... Na verdade o projeto leva o nome de Jongo de Barrinha, mas não leva elementos de fortalecimento do Jongo, e o que é mais importante, que as pessoas da comunidade sejam sujeitas desse processo, que elas não discutiram o projeto, não elencaram as prioridades... e aí trouxe um grande racha, por exemplo, a turma de alfabetização de adultos... ela parou de freqüentar, porque agora em maio, junho, é época da colheita da aroeira, e também porque desconfiaram da educadora, que é uma das pessoas que vai ser remunerada pelo projeto, e não foi consultada sobre ser remunerada. Então as pessoas acham, lógico, já é uma comunidade desconfiada, porque as pessoas foram subalternizada a vida inteira, e agora existe uma torcida contra. O projeto foi aprovado, está no site e precisa de alguma documentação para entregar. Se a ONG entregar está ok, se não, não estar ok! Mas qual a posição da comunidade? Ela não consegue se posicionar. Acho que isso vai criar um melindre: "ah, pode ser que lá na frente a gente precise dessa organização..." a comunidade não consegue se posicionar, também historicamente você consegue entender, elas nunca se posicionaram na vida, nunca foram sujeitas, assim, consideradas nem pelo Estado, nem pela Escola, nem pela Igreja...então deixa a gente bem preocupada. Então a gente teve até um recuo, pra poder deixar a coisa acontecer e ver qual é a escolha da comunidade... o que ela quer? Qual o projeto ela quer que ande com ela como sujeito, ela no processo de organização, até mesmo para a comunidade saber o que ela. A gente tá deixando um pouco o tempo... e explicando... também a CPT também ainda não se reuniu para saber o que vai fazer, se o projeto for aprovado por conta... e o ponto de cultura é isso mesmo, ele conta com uma rede de outras ações que já existem na comunidade, lá (no projeto) eles falam do projeto de ostras e algas, mas a gente não conseguiu aprovar nosso projeto, eles contam com nosso projeto, para por exemplo, facilitar a venda de ostras, mas como se nosso projeto não foi aprovado, e também lá não está previsto, eles não dizem nem como, nem com que recurso.

Aí eu não sei como ficariam ações que a CPT vem desenvolvendo lá, o jongo, as festas... Hoje a comunidade, a gente trabalhou na perspectiva da autonomia, ela já... na semana passada teve a festa junina que é histórica e eles ficaram de incluir uma roda de jongo, ninguém da pastoral pode ir, e eles se mobilizaram. Semana retrasada, ele foram convidados para ir pra Cacimbinha no Espírito

Santo, que é uma comunidade que tem vínculo de parentesco com eles, fica em Presidente Kennedy (ES), e eles foram. Fizeram contato com o morador de lá que é secretário de Transporte, conseguiu um ônibus, que não cabia mais gente, então, eles se mobilizaram, não foi ninguém da pastoral nesse dia, sábado, de Santo Antonio, 13 de junho... eles foram sozinhos, fizeram um show e se animaram. Então tem uma química aí, que a gente não sabe, o que faz eles se animar, ou não. E hoje já tem muita coisa dando certo sozinho, eles já estão se sentindo autônomos, eles já conseguem se mobilizar, ok, isso é muito bacana! Um dos objetivos da gente funcionou e aí a gente tá deixando um pouco pra ver.

Agora, segue um trecho da entrevista de Monica, Kikinha, integrante da associação de moradores, falando também sobre a mesma ONG:

Pesquisadora: - E sobre essa nova ONG que está atuando agora em Barrinha, Pró-Beach Vôlei?

Kikinha: - Eu não sei falar sobre ela!

Pesquisadora: - Você não está envolvida com ela?

Kikinha: - Não! Não, que eu não esteja envolvida. Diretamente aceitando, não... mas infelizmente por um equívoco, de um... que eu não vou dizer o nome, meu nome está nesse projeto.

Pesquisadora: - Você teve acesso ao projeto? Conhece o projeto?

Kikinha: - Não! Eu não sei nada sobre ele.

Pesquisadora: - Você conhece os coordenadores dessa ONG?

Kikinha: - Eu conheço a Heloisa¹¹⁴ que visitou a comunidade, mas pelo que eu entendi, ela também não tem nada a ver com isso, ela tá emprestando os documentos da ONG dela para esse projeto... foi isso que ela falou.

Pesquisadora: - Ainda não foi ninguém, a não ser a Heloísa, na comunidade?

Kikinha: - Não que eu saiba. E ela também faz muito tempo que não vai. Por equívoco mesmo meu nome tá nesse projeto e a gente nem consegue modificar ele, porque falam que toda semana eles vão lá, fazer uma pesquisa na comunidade e nunca vão. Então a gente não sabe nem como tá esse projeto.

¹¹⁴ Heloisa Landim - Professora de Educação Física, Graduada pela Unesa /Campos, formada pela CBV- Confederação Brasileira de Voleibol recebendo a graduação de Técnica de Vôlei de Praia Nível II, Fundadora da Pró-Beach Vôlei ; Diretora Municipal do CREF 1, Professora Especialista em Fisiologia Neuro Motora pela UNESA .Cursando MBA em Gerenciamento de Projetos Pelo ISECENSA. Fonte: <http://probeachvolei.blogspot.com> .

Pesquisadora: - Então sobre a ONG você não sabe nada...

Kikinha: - Tô boiando... na verdade afundei com ela, porque revolucionou a comunidade.

Pesquisadora: - O pessoal está animado?

Kikinha: - Não, o povo tá parado! Muito desanimado, se desencontrou, as informações não foram legíveis, nem pra mim foram esclarecidas. Quando eu fiquei sabendo do projeto, ele já estava lá (no ponto de cultura).

Pesquisadora: - Existe pessoas na comunidade que estão mais envolvidas nesse projeto?

Kikinha: - Existe, mas eu não vou citar o nome. Existe uma pessoas que inicialmente acreditou no projeto, achou que era uma coisa séria, não sei como tá hoje ... Isso quebrou a confiança que antes existia na comunidade. Nosso intuito, desde que eu comecei a pesquisar a história da comunidade nunca foi apenas financeiro, mas esse projeto é.

Nesse contexto, observa-se que Barrinha é uma comunidade quilombola, resistente ao discurso da CPT no âmbito do direito à posse da terra, apesar de estar vivenciando a gênese de um processo de (re)construção da identidade quilombola. Assim, a Pastoral da Terra entende que é necessário, primeiro, fortalecer os laços comunitários através da cultura e a autonomia política dos quilombolas, para só então conscientizá-los sobre a posse da terra. É dentro dessa perspectiva que a CPT realiza sua leitura sobre a legislação quilombola e a traduz às comunidades, como mais uma opção de luta contra a estrutura fundiária brasileira, pautada na exclusão dos mais pobres desde a Lei de Terras em 1850. Em outras palavras, o artigo 68 da CFB, constitui para a CPT em mais uma alternativa que favorece a existência, a reprodução e o fortalecimento de grupos políticos rurais.

3.2 Machadinho e a Prefeitura de Quissamã

O município de Quissamã, se localiza na região Norte do Estado do Rio de Janeiro, foi emancipado desde 1989, possui atualmente cerca de 17 mil habitantes, e tem por principal fonte de arrecadação, os *royalties* do petróleo, seguido pela agricultura canavieira, a pecuária e pela recente fruticultura de coco anão verde e pelo abacaxi. A prefeitura busca ampliar as relações produtivas do município, entrevendo duas alternativas: a primeira, através de investimentos e parcerias para atrair recursos, como a implantação do estaleiro que fará parte do

Complexo Logístico e industrial em Barra do Furado, a Zona Especial de Negócios; além trazer instituições de ensino que oferecem cursos técnicos e profissionalizantes, como o IFF e Instituto de Educação, Tecnologia e Pesquisa (INTESP), para a capacitação da mão-de-obra local; a segunda alternativa é o turismo ecológico e histórico, através do Parque Nacional de Restinga de Jurubatiba (o maior do país), da divulgação do rico patrimônio arquitetônico composto por cerca de 20 prédios centenários, juntamente com as práticas culturais existentes no município¹¹⁵.

Nesse contexto, Machadinho foi eleita para ser a pioneira entre as fazendas históricas devido ao fato de sua especificidade ser um atrativo a mais. A comunidade de Machadinho se localiza na fazenda homônima, antiga propriedade do Visconde de Ururay¹¹⁶, e posteriormente do Engenho Central.

Com aproximadamente 69 famílias e duzentas pessoas, Machadinho é habitada pelos descendentes dos escravos, que ainda hoje, moram nas antigas senzalas (único caso no Brasil) e mantêm fortes laços de parentescos.



Foto 8 e 9: As senzalas antes da restauração em 2004, e depois, em 2008.

A comunidade de Machadinho certificada pela Fundação Cultural Palmares em 11 de outubro de 2006, como comunidade quilombola, é composta por vários agrupamentos negros, entre eles, a Machadinho propriamente dita (concentrado nas senzalas); o sítio Santa Luzia, distantes entre si por

¹¹⁵ (<http://www.quissama.rj.gov.br>)

¹¹⁶ No início do século XIX, a região já era totalmente dominada pela cultura açucareira. O primeiro engenho de açúcar da região foi construído em 1798, na fazenda Machadinho de José Carneiro da Silva, Visconde de Araruama, uma das figuras políticas mais proeminentes do poder local. Entre 1863 a 1867, foi edificado o solar projetado pelo arquiteto alemão Antonio Becher. No solar foi residir Manoel Carneiro da Silva, Visconde de Ururay, e filho do Visconde de Araruama. Com a crise no setor açucareiro no final do século XIX, que se perpetua até os dias atuais, os herdeiros do Visconde venderam as terras da Fazenda Machadinho ao Engenho Central, em 1936. (MARCHORI, 1987).

aproximadamente dois quilômetros, Mutum, Sítio Boa Vista, e Bacurau – todas as comunidades são formadas por descendentes dos escravos que trabalhavam na Fazenda Machadinha para o Visconde de Ururay.

Hoje, a fazenda, utilizada no cultivo da cana-de-açúcar, continua pertencendo ao Engenho Central de Quissamã, mas a parte que abriga o conjunto arquitetônico - o casarão, semidestruído, as antigas senzalas e a capela de Nossa Senhora do Patrocínio, construída em 1833 – tombado pelo INEPAC em 1977, foi comprado pela Prefeitura em 2002, possibilitando legalmente as ações de restauração do complexo arquitetônico de Machadinha orçado em quase R\$ 5 milhões¹¹⁷.

O processo de restauração foi concluído em julho de 2008, e contou com a presença do ministro Edson Santos que representou o presidente da República durante solenidade de reinauguração do chamado Complexo Cultural Fazenda Machadinha - apenas o Casarão não foi recuperado.



Foto 10: Ruínas do antigo Casarão / Foto 11: Capela em estilo colonial restaurada.

Logo na chegada a comunidade, a primeira coisa que se vê é a Escola Municipal Felizarda Maria da Conceição Azevedo¹¹⁸ em Machadinha, inaugurada dia 16 de maio de 2008, que atende as crianças da comunidade desde o jardim de infância até o quinto ano do Ensino Fundamental. Primeira escola municipal de Quissamã em horário integral, oferecendo atividades extraclasse tais como: teatro, recreação,

¹¹⁷ fonte: <http://www.quissama.rj.gov.br>, 28 de maio de 2007

¹¹⁸ Felizarda Maria conceição de Azevedo, nasceu em 19 de Abril de 1884. Filha de escrava Maria Januária da Conceição do Visconde Ururahy, Manoel Carneiro da Silva senhor do Solar de Machadinha e genro do Duque de Caxias, segundo histórias que vêm sendo repassadas desde a época - ela foi criada como "Sinhazinha" na casa grande. Ao longo de sua existência prestou, de maneira incansável serviços à comunidade da fazenda, tanto àqueles que viviam na sede quanto aos negros nas senzalas. Muito religiosa, ela tocava todos os dias o sino da capela de Nossa senhora do Patrocínio, pontualmente às 18 horas, chamando os moradores para o início da ladainha, onde todos rezavam unidos. Felizarda Maria Conceição de Azevedo, faleceu aos 93 anos, em 1997.

informática, artes e capoeira, e incluindo no seu currículo “História da África e dos Negros no Brasil”, é considerada modelo no município.



Foto 12e 13: Vista externa e interna (da sala de aula) da escola

O agrupamento possui ainda as senzalas restauradas de Machadinho, que compreendem 40 unidades residenciais¹¹⁹ dispostas em dois blocos de casas geminadas. O primeiro bloco tem o formato da letra “L”, uma linha fica à margem direita do solar, enquanto a outra delimita os fundos deste, o outro bloco é retilíneo e, fica de frente para a Capela de Nossa Senhora do Patrocínio construída em 1833. Além disso, existem: o posto de saúde municipal; um bar rústico, onde antes era o antigo Armazém e que manteve o nome; o espaço onde funciona o Programa de Erradicação do Trabalho Infantil; a Quissanet (espaço de acesso gratuito à internet); a Casa de Arte, um espaço destinado a receber turistas, onde existe um restaurante, um local de exposição de trabalhos artesanais, e o Memorial Machadinho, localizado no antigo salão comunitário; e uma praça com quadra poliesportiva que destoa totalmente da paisagem bucólica do local, com sua “cerca metálica e tubo de alumínio coloridos”¹²⁰; e ao centro do conjunto arquitetônico, o campo de futebol.

¹¹⁹ As casas ao longo do tempo foram sendo adaptadas. Cada unidade possui dois quartos, uma sala, uma cozinha e um banheiro (este construído em 1992 pela Fundação Nacional de Saúde), fora outras pequenas comodidades, como eletrodomésticos e eletrônicos que produzem um enorme contraste visual. Como, por exemplo, a presença de antenas no telhado composto com a simplicidade das telhas feitas nas coxas das escravas.

¹²⁰ Lifschitz (2005).

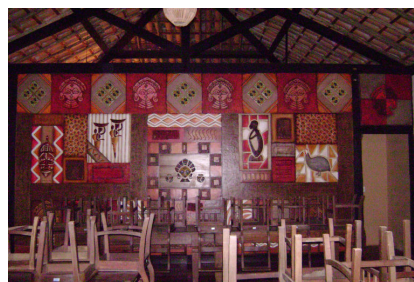


Foto 14 e 15: Casa de Arte (vista externa e interna)



Foto 16 e 17: Memorial Machadinha; / Foto 18: O Campo de futebol, no fundo, as senzalas

Em 25 de setembro de 2008, os quilombolas obtiveram a propriedade definitiva dos imóveis onde vivem individualmente, quando foi publicado no Diário Oficial o decreto do prefeito Armando Carneiro, regulamentado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), que determina o procedimento para reconhecer as terras e os imóveis ocupados por remanescentes da comunidade quilombola. Através deste decreto, a prefeitura reconheceu a propriedade da área, já a titularidade será feita em parceria com o INCRA, que já fez o laudo antropológico necessário, prometeu a presidente da Fundação de Cultura e Lazer de Quissamã, Alexandra Gomes.

A Comunidade de Machadinha é um lugar raro, que apresenta diversidade tanto no âmbito natural, quanto no âmbito histórico e cultural. Diversas manifestações culturais são encontradas em Machadinha, entre elas, o fado¹²¹, o jongo, as festas religiosas de Santo Antonio e Nossa Senhora do Patrocínio, entre outras.

¹²¹ O Fado pode ser considerado um conjunto de danças encadeadas, assemelha-se a uma quadrilha européia e é conduzido por repentistas. Uma série de pequenos rituais compõe o baile. O fado é uma festa popular de exclusividade fluminense, provavelmente nascido na Fazenda Machadinha. A origem do fado fluminense dançado ao som da viola e pandeiro, é controversa, segundo Travassos (1987), ele nada tem em comum com a canção portuguesa de mesmo nome, acreditando ser uma dança afro-brasileira. Por outro lado, Manuel Antônio de Almeida, em Memórias de um Sargento de Milícias, observou a existência de um baile no Rio de Janeiro com acompanhamento de viola e coreografia variada com estalidos de dedos, palmas e sapateados, curiosamente semelhante ao estilo português. (MARCHORI, 1987).

Após décadas de esquecimento, Machadinha começou a ser revitalizada no início do século XXI, com a implantação do *Raízes do Sabor*, um projeto improvisado, para receber turistas de Copacabana, na cidade do Rio de Janeiro, que ia a Quissamã visitar a Fazenda São Miguel¹²². Darlene Monteiro (uma produtora cultural) teve a idéia de levá-los até Machadinha. Para isso, prepararam, junto com alguns moradores, comidas típicas, enfeitaram as mesas com chita, e convidou o grupo de fado de Machadinha para tocar e dançar no antigo salão. Nas palavras de Darlene:

“Foi um dia de muita emoção para a comunidade... os moradores estavam nervosos e apreensivos com o resultado... e queriam saber qual seria a respostas dos turistas... tinham medo de ser rejeitado”.

A partir desse primeiro evento, o grupo se organizou e formou um projeto denominado *Raízes do Sabor*, coordenado por Darlene Monteiro em 2002/2003 e apoiado pela prefeitura¹²³, que tinha por objetivo (re)construir a gastronomia dos moradores de senzalas a fim de gerar turismo e renda para a população local de Machadinha¹²⁴. Com o tempo, Darlene tentou adaptar alguns aspectos dessas receitas, que segundo ela, era de difícil degustação para os turistas, principalmente, pela existência de espinhas de peixes nos pratos, o que fugia da “realidade turística”. Na visão de Darlene, para que o Turismo se desenvolva é necessário um lugar “agradável”, “bonito”, “lindo”, “confortável”, etc.. Além disso, mesmo se o contrário fosse possível, não

¹²² O objetivo da visita a Fazenda São Miguel era a escolha do cenário que serviria para a gravação de uma novela da Rede Globo: *Cara-metade*, em 2003.

¹²³ Darlene Monteiro, assim, como os projetos em Machadinha, fazem parte da ONG 3Hs (Grupo de Desenvolvimento Tecnológico Harmonia, Homem, Habitat), que atua em parceria com a Prefeitura de Quissamã. O 3hs, criado em abril de 1996 participou, em 1997, efetivamente, das Discussões Institucionais para Criação do Parque Nacional da Restinga de Jurubatiba - RJ. Entre 2003 e 2005 o 3hs desenvolveu os Projetos “Artesanato em Fibras de Coqueiro”, “Raízes do Sabor” e “Resgate e Revitalização do Jongo”, todos de Base Comunitária, em Quissamã – RJ (PMQ). Atualmente, o 3hs desenvolve o Projeto “Resgate da Auto Estima, Artesanato em Fibras de Coqueiro e Fabricação de Bonecas de Pano e Vassouras de Piaçava”, em Quissamã (PETROBRAS FOME ZERO). Todas as ações da ONG 3hs são voltadas para a criação, segundo eles, de Turismo Sustentável de Base Comunitária. (<http://www.3hs.com.br>).

¹²⁴ Misturando algumas receitas simples que compõem o cotidiano dos moradores da comunidade, como doces caseiros e carne seca com pirão de leite, quibe africano, e outras comidas lembradas pelos moradores mais antigos, adicionada a novas receitas criadas pelo projeto, além da inserção de temperos regionais, constituiu-se uma espécie de “repertório da gastronomia dos escravos”, que era realizado em dias de festividade, em eventos organizados pela prefeitura, e até mesmo para participarem de feira de divulgação da cultura de Quissamã. O *Raízes do Sabor* foi escolhido pela UNESCO dentre os dez melhores do estado, no ano de 2003.

é do seu desejo que o lugar atraia turistas pela sua pobreza. Por isso, todo o trabalho desenvolvido de revitalização, é não só cultural, como também estético.

Com o passar dos anos, a ação do projeto se expandiu para outras práticas culturais, como o jongo e fado (danças típicas), o artesanato de palha, etc.. o caso do fado, dança típica de Machadinha, a prefeitura passou a financiar os moradores para que participassem de eventos, dançando fado, além de reconstituir uma estética da dança, as roupas passaram a ser uniformizadas: batas brancas para ambos os sexos, calças brancas para os homens e saias para as mulheres.

Em 2007, o antigo projeto *Raízes do Sabor* se reconfigurou em um projeto intitulado *Arte Fibra* da Secretaria de Desenvolvimento Econômico e Turismo da Prefeitura de Quissamã ampliando as comunidades envolvidas, seus objetivos e trabalhos. Atualmente, Darlene Monteiro é funcionária contratada pela prefeitura para desenvolver este projeto que engloba outros menores, como: Casa de pano, Bacurau Bio-Jóia e Fibra de Coqueiro. Apesar de ser realizado em diversas localidades da cidade, com certeza Machadinha é a que se encontra em estado mais avançado. No ano de 2007, com a inauguração da *Casa de Arte*, gerenciada pela própria Darlene e por Amanda Sales, na Fazenda Machadinha, ganhou-se um espaço de grande visibilidade dos resultados apresentados pelo projeto *Arte Fibra*, afinal, ali, são comercializados os itens produzidos, como *souvenires* de pano e palha, e as comidas típicas. Segundo Darlene, o projeto *Arte Fibra* caminha em direção a uma cooperativa¹²⁵.

O principal objetivo, da Prefeitura de Quissamã, segundo Darlene, é gerar renda, tornando a comunidade auto-sustentável, elevar a auto-estima da população, fazer com que os moradores não saiam do campo. Apesar de não se considerar ligada às questões culturais, que segundo ela, tentam preservar o passado independentemente das condições de vida da população, Darlene defende a criação de uma Lei Orgânica para a cultura no município de Quissamã, que crie mecanismos de proteção a cultura local, independentemente dos governantes no poder. Além disso, defendia a titulação das senzalas aos moradores¹²⁶, para que estes tenham autonomia política, e “saiam de vez da servidão”.

Enfim, toda a (re)construção étnica em Machadinha mediada pela Secretaria Municipal de Desenvolvimento econômico através do *Projeto Arte Fibra*, é voltada para o mercado do etnoturismo. Segundo Cifelli (2005), o objeto turístico é fruto de uma

¹²⁵ Nesse ano, devido à drástica redução da arrecadação dos royalties do petróleo em Quissamã, o projeto *Arte Fibra*, sofreu um corte orçamentário e está praticamente parado. Mas a Prefeitura continua insistindo no turismo local como fonte de geração de renda,

¹²⁶ A titulação das casas individualmente, ocorreu em setembro de 2008, os moradores não pagam luz, nem água, a escola funciona em tempo integral e o transporte é gratuito.

construção simbólica instituída e influenciada pelo mercado, por meio da publicidade e do marketing turístico, pelo Estado, por meio das políticas públicas destinadas ao desenvolvimento da atividade e, em alguns casos, pela própria sociedade civil organizada. Dessa forma, *“a atuação incisiva desses agentes na promoção e transformação de certa localidade ou de algum elemento histórico-cultural e natural em atrativo turístico, vem provocando um aumento do consumo de paisagens, cultura, tradição e até mesmo do tempo livre, ao serem regidos pela lógica mercantil”*.

No início de 2009, foi inaugurado o Memorial Machadinha. O espaço funciona no antigo salão comunitário de festas. O lugar abriga os resultados de uma pesquisa realizada pela prefeitura de Quissamã, em parceria com diversos pesquisadores. Essa pesquisa teve por objetivo estabelecer comparação entre a comunidade de Machadinha e a de Kissama, localizada em Luanda, Angola.

A origem do nome Quissamã (Município no norte fluminense), que significa "fruto da terra que está entre o rio e o mar", remete miticamente aos sete capitães, que em uma de suas viagens de colonização pelo território teriam encontrado, entre os índios, um negro fôrro, que interrogado, declarou ser da Nação de Kissama, desconhecida pelos colonizadores. O lugar acabou sendo batizado com esse nome. Hoje, sabe-se que Kissama é uma cidade angolana que fica a 80 quilômetros de Luanda. Apesar de grande parte dos negros que eram vendidos ou negociados no Brasil, virem de Angola, poucos eram de Kissama (conhecidos como altamente resistentes pelos colonizadores).

O memorial Machadinha é administrado pela Secretaria de Cultura e Lazer, uma inovação na comunidade, pois todos os projetos realizados ali, até então, eram de competência da Secretaria de Desenvolvimento Econômico e Turismo.



Foto 19 e 20: fotos dos painéis internos do Memorial Machadinha, como foto e objetos tanto de Machadinha quanto de Kissama;

Enfim, como é possível observar, o processo de (re)construção da identidade quilombola em Machadinha é voltado para a revitalização das práticas culturais com o

objetivo de gerar turismo cultural. Contudo, todo esse projeto de divulgação da comunidade tentando inseri-la em um roteiro histórico das agências de turismo¹²⁷, é pautado mais na classificação de Machadinha enquanto comunidade tradicional e de descendentes de escravos, do que na categoria quilombola, propriamente dita. Isso ocorre devido a uma confusão semântica. Quando a Prefeitura de Quissamã foi solicitada pelo MPF, a dar uma resposta sobre a existência de comunidades quilombolas em seu município, a Secretaria de Cultura e Lazer respondeu, no dia 23 de janeiro de 2007, que:

“...Machadinha não é uma comunidade quilombola, porque segundo a legislação, as comunidades quilombolas são grupos étnicos (negros) com resistência e opressão histórica sofrida...”¹²⁸

O documento persiste dizendo que, esse não seria o caso, de uma comunidade de descendentes de escravos que continuaram habitando nas senzalas, e prestando serviço ao antigo senhor, mesmo após a abolição da escravatura, pois sempre foram bem tratados pelos senhores¹²⁹. Contudo, vale ressaltar, que a comunidade de Machadinha possui a Certificação Palmares desde 11 de outubro de 2006, ou seja, data retroativa a resposta da Secretaria de Cultura e Lazer de Quissamã.

Em suma, a comunidade quilombola de Machadinha ainda é bastante dependente das ações municipais e apesar de se assumir quilombola, ainda não se mobilizou politicamente sobre isso. Em entrevista Miguel Cardoso – antropólogo do INCRA – disse que em Machadinha ocorre uma “completa desmobilização para quilombo”. Prova disso, que eles não formam uma associação de moradores. A que existia, no início de 2007, era uma associação formada pela prefeitura, que tinha por

¹²⁷ Hoje, Machadinha disputa com Campinho da Independência, o roteiro de turismo étnico quilombola fluminense.

¹²⁸ fonte: (Inquérito Civil Público; Matéria: tutela Coletiva-minorias; Portaria MPF/ PRRJ/PRM – Campos nº 6 de 10 de novembro de 2006, publicado no Diário de Justiça do dia 23 de novembro de 2006).

¹²⁹ A escravidão em Quissamã era como em todo o país; negros eram vistos como mercadorias e sujeitos a todo tipo de atrocidades, porém surge em Quissamã, a imagem do senhor benevolente e caridoso devido alguns fazendeiros terem concedido alforria aos seus escravos antes da Lei Áurea. Na verdade, provavelmente isso tenha ocorrido devido à influência da corrente republicana e abolicionista de Campos. Os fazendeiros da região que se opunham ao fim imediato da escravidão, em sua maioria, reconheciam-na como inevitável e tratavam de se compor com as novas forças progressistas. Além disso, em Machadinha existem dois mitos de origens antagônicos, mas o que narra a existência de um senhor bom foi muito bem articulado ao longo dos anos. (Lifschitz, 2005).

presidente um médico que atendia no posto de saúde da comunidade, mas morava na cidade. Três moradores (Miguel não lembrou) que tentaram formar uma associação foram ameaçados de morte por um capataz (de nome Antero) da Usina de Quissamã. Além disso, uma dessas pessoas (Maura, filha de D. Cheiro) foi “cooptada” pela prefeitura por meio de um emprego, o que aniquilou qualquer germe de organização política quilombola.

Enfim, tentando estabelecer um paralelo entre Barrinha e Machadinha, é possível observar que, em ambas as comunidades, se encontra uma relação atípica de dissociação entre identidade quilombola e territorialidade por um lado; e posse coletiva, por outro, da forma hoje tratada pelo poder público e a legislação vigente. Muitas comunidades, e esse é o caso de Barrinha, vêm se assumindo quilombola, mostrando de fato que existe um processo de (re)construção identitária, contudo, não vinculam essa identidade com a posse coletiva da terra, a menos, que vejam seu território ameaçado; essa é a opinião de Miguel Cardoso, antropólogo do INCRA. Em entrevista realizada no dia 16 de janeiro de 2009, ele disse que, as comunidades quilombolas, em geral, só se mobilizam para obter a posse de terras conforme a legislação quilombola quando uma empresa, um fazendeiro, ou o próprio Estado iniciam ações para retirá-los de suas comunidades, como seria o caso da Marambaia, de Sacopã, etc...

Perante esses conflitos, o MPF tem se revelado um ator ativo em mediar tensões existentes em diversas instâncias, por isso o próximo tópico é dedicado às suas ações.

3.3 O Ministério Público Federal, os Laudos Antropológicos e o Reconhecimento:

Outro mediador sempre presente em conflitos envolvendo comunidades quilombolas é o Ministério Público Federal. No Estado do Rio de Janeiro, um dos mais atuantes Procuradores Regionais da República, na questão quilombola, é o Dr. Daniel Antonio de Moraes Sarmiento, Professor Adjunto de Direito Constitucional da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Em entrevista¹³⁰, ele fala sobre as posturas do MPF frente às comunidades quilombolas.

- Qual o papel do Ministério Público Federal na defesa do direito étnico quilombola?

¹³⁰ Entrevista realizada por telefone, no dia 24 de junho de 2009, com duração aproximada de 15 minutos.

Dr. Sarmento: - *Uma atribuição do Ministério Público constitucional, acho que é um papel que ele desempenha... e acho que essa atribuição em relação a índios tá expressa no texto constitucional, em relação a quilombo não está impressa, mas a gente pode inserir seja da interpretação da Constituição, seja da Lei Complementar 75 que trata do Ministério Público da União.*

- Como o MPF deve intervir na mediação de conflitos que muitas vezes envolvem essas comunidades?

Dr. Sarmento: - *eu acho que a primeira atuação do Ministério Público, não deve ser só judicial por meio de ações, acho importante também o Ministério Público ter ações extrajudicial e se aproximar dessas comunidades, ter contato com elas pra tomar pé dos problemas concretos que as pessoas vivenciam. Agora, uma preocupação que deve haver é, do Ministério Público não se tornar paternalista, não se sobrepor a vontade e aos desejos das próprias comunidades, você conceber como um grande tutor dessas comunidades, respeitar a autonomia política, o direito que elas têm de fazer escolhas, de decidir seus próprios caminhos, acho que nesse contexto, quer dizer, a partir desse quadro... o Ministério Público enfim, em conflitos e tentando fazer essa intermediação... mas sem substituir a comunidade, nem pretendendo impor sua visão política sobre a situação de sua comunidade.*

- Quando o MPF costuma intervir com ações em comunidades quilombolas?

Dr. Sarmento: - *Eu atuei muito nessa questão quilombola, eram duas situações diferentes. Uma situação é o próprio Ministério Público ir atrás, a gente tomava contato da existência de uma comunidade... num primeiro momento, em matéria de comunidades quilombolas, comunidades que as vezes nem estavam ainda muito organizadas, mas que tinham direito e pretensão a regularização fundiária e quer dizer, que em alguma medida isso resultou do próprio esforço do Ministério Público em ir atrás, de conhecer as comunidades pelo menos foi a situação aqui no Estado do Rio de Janeiro. As primeiras atuações do Ministério Público Federal no Estado do Rio de Janeiro, em matéria de comunidades quilombolas, foram minhas. Tinha uma antropóloga que trabalhava comigo, junto com seus colegas antropólogos, que levantaram, por exemplo, “aqui se diz que tem uma comunidade” e eu mandava que ela fosse no local, visse se existia tal comunidade... às vezes, com interlocução com entidades do movimento negro. Então, um mapeamento... até aqui iniciativa mais do Ministério Público. Também houve casos, mais posteriores, de comunidades que procuraram o Ministério*

Público... pedindo auxílio, uma atuação do Ministério Público.. teve o caso de Pedra do Sal, aqui no centro e algumas outras comunidades também. Aí o Ministério Público se deparando com o caso, tem que ouvir a comunidade e pensar uma estratégia de ação processual. Uma outra situação que as vezes ocorre... do Ministério Público tomar contato através de uma ação judicial já proposta, uma ação, por exemplo, de reintegração de posse, que o proprietário ta querendo retirar uma pessoa, uma família de uma área, aí se levanta que essa família pode pertencer a uma comunidade quilombola, aí o Ministério Público ingressa, não porque foi procurado por uma das partes, mas porque ele é chamado pelo juízo a se manifestar. Aí eu acho que a conduta mais adequada é não se ater ao processo, é tomar pé da situação, conhecer a comunidade, tentar se informar se é mesmo remanescente de quilombos, o Ministério Público tem corpo de antropólogos que podem auxiliar nisso, eu digo que esses são os principais quadros.

- Quantos antropólogos há hoje no Ministério Público Federal no Estado do Rio de Janeiro?

Dr. Sarmiento: *- Duas. Mas é o comum antropólogos que não são do Ministério Público, auxiliarem. Eu atuei numa causa, talvez a causa mais conhecida hoje aqui no Rio de Janeiro que é o da ilha da Marambaia. Quem auxiliou muito foi um grupo de antropólogos coordenados por José Mauricio Arruti que é vinculado a uma ONG chamada Koinonia... quem fez o laudo, nesse caso, que me auxiliou na minha ação. O Ministério Público Federal tem um convênio hoje com a ABA, e muita gente se serve desses convênios para usar a expertise dos antropólogos, laudos, auxiliar membros do Ministério Público na tomada de uma ação.*

Desde a promulgação da Constituição de 1988, surge a demanda por laudos periciais antropológicos para a demarcação de terras indígenas e quilombolas, e de estudos sobre impactos ambientais em projetos de desenvolvimento. O papel da perícia antropológica inclui: patrimônio cultural, questões fundiárias, direitos humanos, justiça, políticas públicas, etnicidade, conflitos, religião, gênero, movimentos sociais, preconceito racial, pesquisa de campo, etc. (Leite, 2005).

Cada vez mais, os operadores do Direito e administradores públicos, necessitam recorrer às perícias antropológicas e requerem pareceres, devido às solicitações freqüentes das comunidades étnicas ou de órgãos que as representam como, a CONAQ,

a FCP, a FUNAI, etc... Os instrumentos consagrados pela prática antropológica, tais como, pesquisa etnográfica, “vivência in loco”, a observação e captação do ponto de vista dos grupos pesquisados, constitui um lugar privilegiado à mediação entre esses grupos e os profissionais do direito, legisladores e procuradorias estaduais e federais. (Leite, 2005).

Hoje, o campo de atuação profissional se expandiu, com antropólogos¹³¹ trabalhando em ONGs, órgãos governamentais, como o INCRA e no Ministério Público Federal. Contudo, ainda existem muitas dificuldades encontradas pelos pesquisadores, entre elas estão, a de traduzir em termos jurídicos o conhecimento científico¹³², e, como aponta Ela Wieko (*apud* Leite, 2005: 27), o antropólogo vem sendo chamado a ‘dar respostas de valor absoluto’, o que contradiz o próprio caráter relativista da disciplina. Na tentativa de solucionar esse problema, no ano 2000, a ABA promoveu uma Oficina sobre Laudos Antropológicos, que resultou na elaboração de um documento intitulado *Cartas de Pontas das Canas*, a fim de servir como um parâmetro para nortear as discussões e a relação dos profissionais com o campo jurídico e administrativo. (Leite, 2005).

Enfim, os laudos periciais são documentos com alto grau de exatidão técnico-científico produzidos com finalidades previamente estabelecidas, dirigidos a uma audiência restrita (juízes, procuradores, advogados, entre outros), dotados de regras determinadas pelas instâncias onde irão tramitar. (Leite, 2005).

Posto de outro modo, os laudos antropológicos mediam o envolvimento do mundo intelectual com os movimentos sociais e a mobilização de grupos étnicos que reivindicam o reconhecimento à diferença cultural e à reprodução de suas práticas econômicas e sociais, bem como o respeito pelos seus saberes tradicionais. (O’Dwyer, 2002: 20).

A palavra-chave que norteia a questão dos laudos antropológicos ou relatórios de identificação é *reconhecimento*. Segundo Axel Honneth (*apud* Mattos, 2006), um dos teóricos mais influentes da Teoria Crítica do Reconhecimento, a luta política pelo reconhecimento social – da identidade – é o motor de todas as mudanças sociais, sendo intensificado no século XX, com as demandas impostas pelos movimentos sociais e

¹³¹ É papel dos antropólogos fazer o reconhecimento teórico dos grupos étnicos, determinando seu lugar no universo social, e revelando-lhes as identidades por eles próprios “desconhecidas”. (O’Dwyer: 2002).

¹³² Um dos fatores de dificuldade é o fato de que a grade curricular de Antropologia não contém qualquer disciplina na área do direito.

étnicos. Assim, todos os conflitos sociais por distribuição e justiça, como é o caso dos remanescentes das comunidades de quilombo, têm como base uma luta por reconhecimento.

Toda a dinâmica da luta pelo reconhecimento parte da relação entre não-reconhecimento¹³³ e posterior reconhecimento legal¹³⁴. Em outros termos, toda luta por reconhecimento dá-se por uma dialética do geral e do particular. Afinal, é sempre uma particularidade relativa, uma “diferença” que não gozava de proteção legal anteriormente que passa a pretender tal *status*. (Mattos, 2004: 160).

Finalmente, analisou-se que a (re)construção da identidade étnica feita a partir de laudos antropológicos, leva ao reconhecimento legal – pautado na legitimidade do texto acadêmico – de que os quilombolas são sujeitos de direitos étnicos e territoriais. Em Nota Pública divulgada pela ABA em 29 de abril de 2008, confirma essa perspectiva:

“... os antropólogos brasileiros, que têm desempenhado um importante papel em relação ao reconhecimento de grupos étnicos diferenciados e dos direitos territoriais de populações camponesas, ao assumirem sua responsabilidade social como pesquisadores que detêm um “saber local” sobre os povos e grupos que estudam, fazem de sua autoridade experiencial um instrumento de reconhecimento público de direitos constitucionais.”

Assim, o MPF, bem como os laudos antropológicos, são atores relevantes para se analisar a questão quilombola, suas leituras e interpretações jurídicas têm peso não só na (re)construção direta da identidade étnica quilombola no nível micro, mas se acentuam enquanto interpretações que fomentam um discurso político mais amplo, em nível nacional, por reconhecimento social.

Considerações Finais:

¹³³ É o não-reconhecimento que gera os sentimentos de sofrimento, humilhação, privação, vergonha, vexação ou desprezo. (Mattos, 2004, 2006) e para Honneth, essa experiência de “desrespeito” está na base de todo conflito social por reconhecimento.

¹³⁴ A universalização do direito é a expressão do processo de reconhecimento mútuo de seres autônomos e do princípio de dignidade, pois instauram e difundem o ideal de que todo ser humano é digno e merece respeito. (Mattos, 2006).

Ao longo dessa dissertação foi possível constatar como a identidade étnica quilombola constitui um texto jurídico desde o período colonial brasileiro (Arruti, 2006). Destinado a ser esquecido depois da abolição da escravatura em 1888, o quilombo enquanto categoria jurídica, retorna ao centro do debate político um século depois de forma inesperada na Constituição de 1988. Assim, pode-se dizer que a identidade étnica quilombola, pautada na obtenção de direitos étnico-territoriais, é uma política do Estado brasileiro, que pode, ou não, ser assimilada pelas comunidades negras.

Sem dúvida, não se desconhece a ação de movimentos sociais e do movimento negro na atualização do debate quilombola (Almeida, 2002), contudo não se pode negar que as dimensões do debate sobre a questão quilombola foram aprofundadas e modificadas depois de 1988. É inegável o fato de que os Constituintes não tinham noção do que significava o artigo 68, “remanescentes das comunidades de quilombos”; o próprio movimento negro, também não havia chegado a um acordo sobre quem era de fato, o sujeito desse direito compensatório; pois o termo da Constituição faz menção a resquícios de quilombos (Arruti, 2006). Contudo, em 1994, quando o MPF convoca a ABA para definir o que eram “remanescentes das comunidades de quilombos”, dá voz e legitima o saber acadêmico e antropológico sobre o assunto¹³⁵. Ao incorporar comunidades, grupos e famílias diferentes sob uma única classificação, no caso, *comunidade quilombola*, esses povos se unem em torno dessa categoria identitária e de uma mesma interpretação do artigo 68 – a auto-atribuição da identidade étnica quilombola como sujeito de direitos territoriais, que tem sua vitória renunciada em 2003, com o decreto 4.887¹³⁶.

Desde então, outras vozes têm se levantado dentro do próprio Estado com outras interpretações, como é o caso da Bancada Ruralista, que ainda defende uma visão estereotipada de quilombo, pautado na perspectiva histórica. É justamente essa confusão semântica que ainda constitui um dos maiores entraves no campo jurídico, e dificulta a regularização fundiária quilombola. Muitos dos magistrados, ainda compreendem o termo

¹³⁵ Os laudos foram uma via para o reconhecimento estatal (O’Dwyer, 2005), mas também para o auto-reconhecimento, já que para a maioria das comunidades tratava-se de uma “nova identidade” cuja apropriação começava a se materializar através da ação de mediadores. Estes mediadores foram antropólogos de agências estatais e Universidades; ONGs; Movimentos (como MST, Pastoral da Terra e outros), e Instituições diversas (Sindicatos, etc.). Interpretaram o texto jurídico para populações de tradição oral e produziram textos (laudos, pesquisas, projetos, audiovisuais, etc.) a partir das próprias comunidades. (Lifschitz e Silva, 2009).

¹³⁶ A categoria quilombola, tal como proposta a partir da Constituição de 1988, homogeneizou comunidades que possuíam suas identidades baseadas apenas no critério racial, e não como um grupo que por se autodefinirem a partir das relações com a terra, o parentesco, o território, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais, tendo seu aspecto organizacional e relacional dinâmico, são possuidores de direitos territoriais.

de forma histórica, ou seja, esconderijo de escravos fugidos, e ironizam comunidades quilombolas em áreas que nunca poderiam ter havido tais quilombos, como zona portuária, ilhas, nas proximidades de fazendas, etc... e como consequência, classificam os relatórios antropológicos de tendenciosos e parciais. Outro fator de entrave, seria a preeminência da questão ecológica sobre a étnica, ou seja, um discurso de preservação ambiental é mais bem quisto na sociedade brasileira do que a restituição de direitos étnicos, sobretudo quilombola. Como muitas comunidades quilombolas se localizam em áreas de proteção, elas perdem legitimidade frente ao embate jurídico.

E onde ficam os mediadores nesse processo? Essas agências e agentes mediadores se encontram na articulação das comunidades quilombolas (pouco letradas) com as múltiplas instituições do governo (SEPPPIR, MDA, INCRA), e querendo ou não, contribuem para o fomento das discussões, das interpretações, e consequentemente das ações dessas populações. Se a CPT, por um lado, luta pela defesa dos direitos e da terra dessas comunidades contra seus “opressores históricos”, por outro lado, outras organizações lutam para “melhorar a qualidade de vida” através do fomento da atividade cultural, fonte de geração de renda e turismo, acreditando ser esse o único meio de desenvolvimento dessas comunidades esquecidas pelo poder público. Outros ainda, tentam transformar essas identidades em modalidades de progresso e projeção, fonte de arrecadação financeira, como muitas prefeituras, inclusive Quissamã¹³⁷. Dessa forma, se estaria frente a uma identidade social ainda frágil por estar em (re)construção e esta ser “dependente” dos agentes mediadores.

Assim, existe uma luta política constante que é travada no campo da interpretação e da ação dentro das instituições do próprio Estado e que o sobrepassa alcançando a sociedade civil organizada (os mediadores). Em razão desse contexto, proponho que a questão quilombola no Brasil ao longo do processo histórico, seja lida como um texto.

Fazendo menção, à perspectiva da Hermenêutica, define-se um campo de pesquisa delimitado por quatro atores: o autor do texto, isto é, o Estado como legislador; o texto, a legislação quilombola propriamente dita; os leitores, constituídos pelas agências mediadores (como ONGs, agências públicas, movimentos religiosos, etc) e os grupos de referência que são as comunidades negras às que se destina o texto quilombola. Cabe ressaltar que, assim como o leitor/mediador em Ricoeur não é passivo ao texto, a comunidade quilombola também não é, podendo aceitar ou não, a

¹³⁷ . Não pode esquecer que existem diversos recursos federais que chegam diretamente para o município que possui comunidades quilombolas, verbas para a educação, pra saúde, etc...

interpretação dos mediadores, conforme a presença de outros atores que participam de disputas hermenêuticas.

O ponto forte dessa perspectiva hermenêutica de Paul Ricoeur para a análise da (re)construção étnica da identidade quilombola é exatamente o fato de que ela hierarquiza o papel dos mediadores na articulação do campo das comunidades negras no Brasil e o texto em si, criando novos conflitos paradoxais, como por exemplo, os vinculados à posse de terra.

No caso, em que a comunidade não é receptiva ao discurso dos mediadores, o dilema hermenêutico pode ser denominado de o “recoo quilombola”. (Lifschitz e Silva, 2009). Um dos exemplos mais marcantes encontrados em ambas as comunidades pesquisadas foi a não associação da identidade quilombola com a titulação de terra conforme o Estado concede¹³⁸. Com certeza, a dupla identidade e territorialidade são indissociáveis no caso quilombola, e é exatamente por isso, que as comunidades remanescentes de quilombo têm direitos, hoje pautados na constituição, a posse da terra. Contudo, acredito que a forma como a posse da terra é oferecida nas condições legais atuais, não satisfaz às necessidades dos quilombolas. Essa situação resulta do fato do processo de titulação ser muito moroso e doloroso para os quilombolas, pois geram conflitos com setores políticos mais poderosos, e em contrapartida não encontram apoio nem mesmo no Estado, que teoricamente teria a obrigação de defendê-los. Assim, os quilombolas equacionam a relação custo/benefício para saber até que ponto estão dispostos a arcar com os custos de negociação para alcançar o resultado final, que no caso específico, não é o mais desejável, apenas o possível – a titulação coletiva. (Olson, 1999). Por essa razão, atores como Miguel Cardoso, antropólogo do INCRA, defendem a idéia de que essas comunidades só irão acionar os dispositivos legais se elas sentirem que seu espaço territorial está ameaçado.

Não estou dizendo que os quilombolas estão negociando com sua identidade, nem mesmo com seu território – espaço geográfico-simbólico de uso coletivo, contudo, eles não vêem sentido em entrar em um embate jurídico (e muitas vezes físico) com setores econômicos e políticos poderosos, que no presente momento, ainda não constituem uma ameaça, em troca da efetivação de uma legislação que não contempla plenamente seus anseios. Assim, sem questionar a importância da territorialidade para a identidade quilombola (afinal, ninguém

¹³⁸ Não digo que existe uma dissociação entre identidade e territorialidade, mas sim, na forma de possuir tal território. Cabe lembrar que a titulação de terras quilombolas prevista na lei é coletiva e pró-indivisa, isto é, consideradas inalienáveis, imprescritíveis e impenhoráveis.

quer sair da sua comunidade de lugar), enfatizo que a legislação existente ainda não abarca satisfatoriamente todas as necessidades das comunidades quilombolas.

O principal empecilho é sem dúvidas a condição de que a terra seja pró-indivisa. Se voltarmos ao conceito de terras de preto (Almeida, 2002) pode-se observar que na maioria das comunidades quilombolas, existem concomitantemente espaços públicos e privados. Isso não deslegitima a comunidade, mas a torna ilegal perante o Estado.

Assim, pode-se concluir que existem falhas entre as categorias jurídicas, estas ainda não satisfazem as necessidades das populações quilombolas que almejam respeito, direitos e redistribuição de renda. Dessa forma, o desafio atual é, neste caso, produzir uma interpretação acadêmica que compatibilize a identidade quilombola, com o texto político, e, além disso, o próprio texto jurídico quilombola deve ser coerente com a realidade social quilombola.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALMEIDA, Alfredo W. B. de. *Os Quilombos e as Novas Etnias*. In: O'Dwyer, Eliane Cantarino. Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2002.
- ANDERSON, B. Imagined Communities. Verson. London. 1983.
- ARÉVALO, Eduardo Silva. Paul Ricoeur y los desplazamientos de La hermenéutica. Teologia e Vida. Vol.XLVI. 2005. PP. 167-205.
- ARRUTI, José Maurício. Mocambo. Antropologia e história do processo de formação quilomola. Bauru, SP: EDUSC, 2006.
- _____. O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68. Rio de Janeiro. Mímeo. 2003b.
- _____. O quilombo entre os dois governos. Tempo e Presença Digital. N.330, jul/ago 2003a, p.11-15. Disponível em <<http://www.koinonia.org.br>>.
- AYALA, Caroline & BRUSTOLIN Cíndia. E eles têm documento do gado?": violência simbólica e dominação numa comunidade quilombola de MS. Artigo apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, Bahia, Brasil. 2008.
- BALDI, César A. Territorialidade étnica e proteção jurídica: as comunidades quilombolas e a desapropriação. IN: FERNANDES, Edesio; ALFONSIN, Betânia (orgs). Revisitando o instituto da desapropriação. Belo Horizonte: Fórum, 2009.
- BARBOSA, Rogério Monteiro. A tríplice Concepção de Mimese de Paul Ricoeur e a narrativa Jurídica.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras . In: POUTIGNAT. Teorias da Etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo. UNESP.1998.
- BAUMAN, Zygmunt. Comunidade: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro.Ed. Jorge Zahar. 2003a.
- _____. Identidade. Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar. 2003b.
- BINATTO, Rafaela Franco. A problemática do texto em Paul Ricoeur: uma reorientação da relação entre compreender e explicar. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem da UENF. Campos, RJ, 2007.
- BRANDÃO, André Augusto et alli. Como os quilombolas definem o que é ser quilombola? Artigo apresentado na VII RAM. GT 03 Raza, cultura y nación en el Mercosur. Porto Alegre, Brasil. 2007.
- BRASIL, Constituição Federal de 1988 – Vade Mecum, 5.ed.Atualizada e Ampliada. São Paulo. Saraiva, 2008.

- BRUSTOLIN, Cíndia. Direitos e reconhecimento na questão quilombola: um espaço de disputa. Artigo apresentado na XIV SBS. GT 17: Questões Étnicas e Raciais. Rio de Janeiro, RJ. 2009.
- CANCLINI, Nestor Garcia. As Culturas Híbridas. São Paulo. EDUSP. 2003
- CARNEIRO, Edson. O quilombo dos Palmares. São Paulo: Nacional, 1958.
- CATHARINA, Alexandre de Castro. A constitucionalização Simbólica dos Direitos Coletivos das comunidades Remanescentes de Quilombo na Constituição Federal de 1988. UFF. s/d
- CHAGAS, Miriam de Fátima. A política do Reconhecimento dos “Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre. Ano 7, nº 15, p. 209-235, julho de 2001.
- CHALUB, Sidney. Trabalho, Lar e Botequim. O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle époque. São Paulo. Ed Brasiliense. 1986.
- CHAUÍ, Marilena. Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CIFELLI, Gabrielli. Turismo, Patrimônio e Novas Territorialidades em Ouro Preto –MG. Dissertação (mestrado) Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências. Campinas, SP. 2005
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: GONÇALVES, José Reginaldo S. (Org.). A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1998.
- COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. Disponível em <[http:// www.cpispp.com.br](http://www.cpispp.com.br)>
- ERIKSEN, Thomas. Ethnicity & Nationalism. Anthropological Perspectives. London, Pluto Press. 1993.
- FARIAS, Edson. Culturas na Dinâmica da Economia Simbólica: um estudo sobre a Fazenda Machadinha em Quissamã (RJ). Artigo apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil. 2008.
- FERNANDES, Fernandes & BATHIDE, Roger. Negros e brancos em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. São Paulo. Ed. Global. 2008.
- FEYDIT, Júlio. Subsídios para a História dos Campos dos Goytacazes: desde os tempos coloniais até a proclamação da República. Ed. Esquilo LTDA. Rio de Janeiro. 1979.
- FIABANI, Adelmir. A historiografia e os remanescentes de quilombo. s/d.
- FRANCO, Maria Ciavatta. Quando nós somos o outro: questões teórico-metodológicas sobre os estudos comparados. Educação & Sociedade, ano XXI, no 72, Agosto/2000.

- FREITAS, Décio. Palmares. A guerra dos escravos. Porto Alegre: Movimento, 1973.
- FREYRE, Gilberto. Casa-Grande e Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Ed. Círculo do Livro. São Paulo.1980.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro. Ed. LTC. 1989.
- _____. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis. Ed. Vozes. 3ª Ed. 2000.
- GIMÉNEZ, Gilberto. El debate contemporáneo em torno al concepto de etnicidad. Artigo apresentado no fórum: La cuestión étnica em el México del siglo XXI, organizado pelo Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM el 29 y 30 de octubre de 2005.
- _____. Estúdios sobre La cultura y las identidades sociales. Ed. Consejo Nacional para La cultura y las artes / Instituto Tecnológico y de Estúdios Superiores de Occidente. 2007.
- GOMES, Flávio dos Santos. Histórias de Quilombolas. Mocambos e Comunidades de Senzala – século XIX. Rio de Janeiro. Arquivo Nacional. 1995.
- GONZALEZ, Lélia & HASENBALG, Carlos. Lugar de Negro. Rio de Janeiro. Marco Zero. Coleção 2 pontos. V.3. 1982.
- GRUNEWALD, Rodrigo A. Indigenismo, Turismo e Mobilização Étnica. Artigo apresentado na VII RAM - UFRGS, Porto Alegre, Brasil. 2007.
- GUIMARÃES, Carlos Magno. A negação da ordem escravista. São Paulo: Ícone, 1988.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Vértice, 1990, p.25-52.
- HALL, Stuart. A identidade Cultural na pós-modernidade. 11 ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- IANNI, Octávio. O preconceito racial no Brasil. *Estudos avançados* [online]. 2004, vol.18, n.50, pp. 6-20.
- JÚNIOR, Emanuel A. “Filhos do Rio”: mocambeiros do rio Trombetas. Artigo apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, Bahia, Brasil. 2008.
- LAMEGO FILHO, Alberto Ribeiro. A Planície do Solar e da Senzala. 2ª Ed. rev. Rio de Janeiro. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro. Imprensa Oficial do Estado do Rio de Janeiro, 1996.
- LARA, Silvia Hunold. Campos da Violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro (1750-1808). Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1988.
- LARRAIN, Jorge. El concepto de identidad. Revista Famecos. Porto Alegre. Nº21. agosto de 2003.

- LEITE, Ilka Boaventura. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. Etnográfica, vol. IV. (2). 2000, PP..333-354.
- _____. Introdução: Laudos Periciais - Um novo cenário na prática antropológica. In: _____ (org). Laudos Periciais Antropológicos em debate. Florianópolis. NUER/UFSC e ABA. 2005. p 13-28.
- LIFSCHITZ, J. & SILVA, J. Os quilombolas como texto: uma interpretação hermenêutica da identidade quilombola. Artigo apresentado na XIV Congresso Brasileiro de Sociologia, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. 2009.
- LIFSCHITZ, Javier A. & SILVA, Juliana B. As reconstruções (modernas) da tradição na América Latina. Artigo apresentado no 31º Encontro Anual de ANPOCS – Caxambu (MG). 2007b.
- LIFSCHITZ, J. Neocomunidades: reconstrução de saberes populares. Artigo apresentado na Reunião de Antropologia do Mercosul. RAM VI, Montevideu. Uruguai, 2005.
- _____. Neocomunidades: reconstruções de territórios e saberes. Artigo da Revista de Estudos Históricos JVG. 2007a.
- _____. De açúcar e Orixás: Aonde foi parar a cultura negra de Campos dos Goytacazes? Artigo apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, Bahia, Brasil. 2008.
- LIMA, Lana Lage. Rebeldia Negra e Abolicionismo. Rio de Janeiro. Achiamé. Série Universidade. Vol 19.1981.
- MARCHIORI PRADO, Maria Emília [et al/] Quissamã, Rio de Janeiro: SPHAN, Pró Memória, 6º Diretoria Regional, 1987.
- MATTOSO, Kátia de Queirós. Ser escravo no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MELO, Paula Balduino de. (2008). Análise da Mobilização Política das Comunidades Remanescentes de Quilombos. Artigo apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.
- MINAYO, Mª Cecília S. Pesquisa social – teoria, método e criatividade. Petrópolis. Ed.Vozes, 2002, 21ª edição, p.9-30, 67-79.
- MITIDIEIRO JÚNIOR, Marco Antonio. A ação territorial de uma igreja radical: teologia da Libertação, luta pela terra e atuação da comissão pastoral da terra no Estado da Paraíba. São Paulo. USP. 2008 [tese de doutorado – Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana.
- MORAES, Gerson Leite. Paul Ricoeur: uma hermenêutica enriquecida. Último Andar. São Paulo. Vol 13. 2005. PP. 95-110.

- MOTA, Fábio Reis. Entre a ação e a intervenção: poder e conflitos na produção de identidades coletivas. In: SOCIEDADE E CULTURA, V. 6, N. 1, JAN./JUN. 2003, P. 37-46.
- NALLI, Marcos. Paul Ricoeur leitor de Husserl. Trans/Form/Ação. São Paulo. Vol.29. 2006. PP. 155-180.
- NOGUEIRA, Oracy. Tanto preto, quanto branco: estudos de relações raciais no Brasil. São Paulo: T. A. Queiróz, Série 1 v.9. 1983.
- NUNES, Roberta G. A. Arte índia: o turismo como fator de transformação dos valores estéticos e sociais. Artigo apresentado ao GT 45 Estéticas indígenas americanas da VII RAM - UFRGS, Porto Alegre, Brasil. 2007.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e as fronteiras da Antropologia. Niterói. Antropolítica 19. p. 15-30. 2. sem. 2005.
- _____. Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2002.
- OLIVEIRA, JR. Adolfo Neves de. Reflexão antropológica e prática pericial. In. Carvalho, José Jorge de. (org.) O quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições, lutas. Salvador. EDUFBA, p, 224 e 225. 1995a.
- OLSON, M. A lógica da Ação Coletiva: os benefícios públicos e uma teoria dos grupos sociais. São Paulo. Edusp, 1999.
- PELOSO, Ranufo, et. alli. Saberes e Olhares: a formação e educação popular na Comissão Pastoral da Terra. São Paulo. Edições Loyola. 2002.
- PERET, Benjamin. O quilombo dos Palmares: ensaios e comentários de M. Maestri e R. Ponge (org.), Porto Alegre: EdiUFRGS, 2002.
- PIMENTA, José. Superando a dominação: o processo de territorialização entre os Ashaninka do rio Amônia (Acre-Brasil). Artigo apresentado ao GT 08: Violência Estatal, Indigenismo e Povos Indígenas da VII RAM - UFRGS, Porto Alegre, Brasil. 2007.
- POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: Estudos Históricos , vol.2, nº 3, 1989, p.3-15.
- _____. Memória e Identidade Social. In: Estudos Históricos , vol.5, nº 10, 1992.
- POLLETO, Ivo. A terra e a vida em tempos neoliberais. Uma releitura da história da CPT. IN: Comissão Pastoral da Terra: A luta pela Terra: a CPT 20 anos depois. São Paulo. Paulus. 1997.
- PORTOCARRERO, Luísa. A hermenêutica como sabedoria prática: entre Gadamer e Ricoeur. Investigaciones fenomenológicas 6. PP. 267- 282.

- POUTIGNAT, Philippe. Teorias da Etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo. UNESP. 1998.
- REIS, José Carlos. As identidades do Brasil 1: De Vanhagem a FCH. Rio de Janeiro. Ed. FGV. 2007.
- RICOEUR, Paul. Interpretação e Ideologias. Rio de Janeiro. Ed. Francisco Alves. 1977.
- _____. Do texto à ação. Ensaio de Hermenêutica II. Porto (Portugal). Ed. Rés. 1989.
- _____. Tempo e Narrativa. Tomo I e III. Campinas- SP. Ed. Papyrus. 1997.
- ROTMAN, Mônica. Patrimônio y producciones artesanales de comunidades Mapuche de Neuquén: Estado, Mercado y Tradición como 'fuentes' de legitimidad. Artigo apresentado na VII RAM - UFRGS, Porto Alegre, Brasil. 2007.
- RUIZ, Manuel. Visões de La Etnicidade. In: REIS. 98/02. pp. 79-106.
- SAHLINS, Marshall. Que é iluminismo antropológico?: algumas lições do século XX. In: _____. Cultura na Prática. Rio de Janeiro. UFRJ. 2004.
- SCHIMITT, A , ET alli. A atualização do Conceito de Quilombo: Identidade e Território nas definições teóricas. Ambiente e Sociedade. Ano V. nº 10. 2002.
- SCHURAMM, Luanda. Interpretação e Leitura. A hermenêutica fenomenológica de Paul Ricoeur como fundamentação para os estudos de recepção. Artigo apresentado no XXV Congresso Anual em Ciência da Comunicação. Salvador. Bahia. 2002.
- SEGATO, Rita Laura. Identidades políticas y alteridades históricas: uma crítica a las certezas del pluralismo global. Nueva Sociedad 178. 1999.
- SILVA, Juliana B. Declínio e retorno de comunidades: o caso Machadinha. Monografia de Graduação, LESCE/CCH/UENF, Campos dos Goytacazes, 2006.
- SILVA, Leonardo L. Território quilombola ou projeto de assentamento? Conflitos entre o quilombo e o MST. Artigo apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, Bahia, Brasil. 2008.
- SILVA, Ligia Osório. Terras devolutas e latifúndio: efeitos da lei de 1850. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
- SOARES, Marcio de Souza. Alforria, estigma e ascensão social de libertos nos Campos dos Goitacases (1750-1830). Tese de doutorado. Faculdade de História. UFF. 2000.
- SOUZA, Barbara Oliveira. Movimento Quilombola: Reflexões sobre seus aspectos político-organizativos e identitários. Artigo apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil. 2008.
- TONINI, Renato Neves. A arte perniciosa: a repressão penal aos capoeiras na República Velha. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008, pp. 69-75.

- VALLADARES, Licia do Prado. Representações da Pobreza no Brasil Urbano: da vadiagem à exclusão social. Revista Vivência, v. 10, n. 1/2, p. 129-141, 1996.
- VIANNA, Hermano. O Mistério do Samba. 6ª edição. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed.:Ed. UFRJ, 2007.
- WEBER, Max. A Economia e as Ordens e Poderes Sociais. In: Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. 1. Editora UNB, Brasília. 2000.
- ZALUAR, A. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. IN: Cardoso, R. (org.) A Aventura Antropológica. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1986.

ANEXO 1

Como Solicitar o Certificado como Associação Quilombola

MODELO

Município (UF), de de

A Sua Senhoria o SenhorPresidente da Fundação Cultural Palmares
Setor Bancário Norte Quadra 02-Ed. Central Brasília – 1º subsolo
70040-904
Fax: 326 0242

Senhor Presidente,

Nós, membros da Comunidade de, localizada no município de, Estado de, nos auto-definimos como grupo remanescente das comunidades de quilombos, e de acordo com o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, vimos requerer à Fundação Cultural Palmares o registro no livro de cadastro geral e expedição de certidão como comunidade remanescente de quilombo.

Atenciosamente,

Presidente da Associação (CNPJ) ou no mínimo 05 membros da comunidade com os respectivos CPF's E/OU RGS.

Como Instituir uma Associação em Comunidades

O nascimento de uma Associação dar-se-á, por um ato constitutivo (por escrito) e pelo registro público.

1 – No ato constitutivo haverá a concorrência de dois elementos:a) elemento material, que abrange os atos da associação, ou o fim a que se propõe o conjunto de bens; b) elemento formal, um a vez que, em ambos os casos, a constituição deve ser por escrito.

2 – A segunda fase de constituição das associações configura-se no registro, pois, conforme sabido, para que a pessoa jurídica de direito privado exista legalmente, necessário se faz inscrever seus atos constitutivos, vale dizer, seu estatuto.

3 – Também, faz-se imprescindível averbar o registro de todas as alterações por que passar o ato constitutivo.

4 – O registro dar-se-á no Cartório de Títulos e Documentos.

5 – Para registro das associações, a ata de fundação, juntamente com os estatutos, devidamente registrados em Cartório, devem ser apresentados à Delegacia da Receita Federal, para o Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas (CNPJ), e junto à Prefeitura, para Alvará de Funcionamento.

Como se Cadastrar no INCRA

MODELO REQUERIMENTO

Ilmo. Senhor superintendente regional do incra do estado de.....

A comunidade de quilombos, denominada, com seus representantes legais, abaixo assinado, vem mui respeitosamente a presença de v. Sa. solicitar a demarcação da área denominada, localizada no município, no estado de, e em seguida a titulação das terras, conforme nosso território, de modo coletivo, nos termos do art. 68 dos atos das disposições constitucionais transitorias – adct, da constituição federal de 1988, combinados com os artigos 215 e 216 da Cnstituição Federal, bem como os termos do decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003, e artigo da constituição estadual do estado do (se tiver???) a nossa área está estimada em aproximadamentehectares, limitando-se nas margens esquerda do rio do igarape da fazenda... do senhor fulano de tal ao norte ao sul (caracterizar da melhor forma possível).

Declaramos ainda que nossa comunidade se reconhece como comunidade de quilombos, do que fala o decreto federal 5.051, de 19 de abril de 2004, de que trata a resolução 1.690, da organização internacional do trabalho, oit. informamos ainda que vivemos a mais de 200, 250 ou 300 anos no local, resistindo a todos os tipos de dificuldades para manter a unidade do nosso povo, para tanto solicitamos de v.sa. mandar realizar a vistoria em nosso território, para efetivar a titulação tão sonhada pelo povo negro.

Nestes termos,

Pede e espera deferimento.

Município (uf), de 2004

Assinatura do presidente da associação quilombola

Na Oportunidade Anexamos os Seguintes Documentos:

01 – Cópia dos Documentos Pessoais (CI, CPF, Título de Eleitor) do Presidente da Associação.

02 – Cópia do CNPJ da Associação, Devidamente Atualizado (Em Dia).

03 – Cópia do Registro Especial do Nosso Estatuto.

04 – Cópia da Ata da Reunião de Posse da Diretoria da Comunidade e da Solicitação do Pedido de Titulação.

05 – Cópia do Diário Oficial do Estado, Publicando.... (Se Tiver)

06 – Cópia da Ata de Fundação.

07 – Declaração De Autoreconhecimento.

ANEXO 2



Presidência da República
Casa Civil
Subchefia para Assuntos Jurídicos

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.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, incisos IV e VI, alínea "a", da Constituição e de acordo com o disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias,

DECRETA:

Art. 1º Os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o [art. 68](#) do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, serão procedidos de acordo com o estabelecido neste Decreto.

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

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Art. 3º Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

§ 1º O INCRA deverá regulamentar os procedimentos administrativos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, dentro de sessenta dias da publicação deste Decreto.

§ 2º Para os fins deste Decreto, o INCRA poderá estabelecer convênios, contratos, acordos e instrumentos similares com órgãos da administração pública federal, estadual, municipal, do Distrito Federal, organizações não-governamentais e entidades privadas, observada a legislação pertinente.

§ 3º O procedimento administrativo será iniciado de ofício pelo INCRA ou por requerimento de qualquer interessado.

§ 4º A autodefinição de que trata o § 1º do art. 2º deste Decreto será inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento.

Art. 4º Compete à Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos de sua competência legalmente fixada.

Art. 5º Compete ao Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto neste Decreto.

Art. 6º Fica assegurada aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados.

Art. 7º O INCRA, após concluir os trabalhos de campo de identificação, delimitação e levantamento ocupacional e cartorial, publicará edital por duas vezes consecutivas no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localiza a área sob estudo, contendo as seguintes informações:

I - denominação do imóvel ocupado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos;

II - circunscrição judiciária ou administrativa em que está situado o imóvel;

III - limites, confrontações e dimensão constantes do memorial descritivo das terras a serem tituladas; e

IV - títulos, registros e matrículas eventualmente incidentes sobre as terras consideradas suscetíveis de reconhecimento e demarcação.

§ 1º A publicação do edital será afixada na sede da prefeitura municipal onde está situado o imóvel.

§ 2º O INCRA notificará os ocupantes e os confinantes da área delimitada.

Art. 8º Após os trabalhos de identificação e delimitação, o INCRA remeterá o relatório técnico aos órgãos e entidades abaixo relacionados, para, no prazo comum de trinta dias, opinar sobre as matérias de suas respectivas competências:

I - Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional - IPHAN;

II - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA;

III - Secretaria do Patrimônio da União, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão;

IV - Fundação Nacional do Índio - FUNAI;

V - Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional;

VI - Fundação Cultural Palmares.

Parágrafo único. Expirado o prazo e não havendo manifestação dos órgãos e entidades, dar-se-á como tácita a concordância com o conteúdo do relatório técnico.

Art. 9º Todos os interessados terão o prazo de noventa dias, após a publicação e notificações a que se refere o art. 7º, para oferecer contestações ao relatório, juntando as provas pertinentes.

Parágrafo único. Não havendo impugnações ou sendo elas rejeitadas, o INCRA concluirá o trabalho de titulação da terra ocupada pelos remanescentes das comunidades dos quilombos.

Art. 10. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidirem em terrenos de marinha, marginais de rios, ilhas e lagos, o INCRA e a Secretaria do Patrimônio da União tomarão as medidas cabíveis para a expedição do título.

Art. 11. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos estiverem sobrepostas às unidades de conservação constituídas, às áreas de segurança nacional, à faixa de fronteira e às terras indígenas, o INCRA, o IBAMA, a Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional, a FUNAI e a Fundação Cultural Palmares tomarão as medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade destas comunidades, conciliando o interesse do Estado.

Art. 12. Em sendo constatado que as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidem sobre terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, o INCRA encaminhará os autos para os entes responsáveis pela titulação.

Art. 13. Incidindo nos territórios ocupados por remanescentes das comunidades dos quilombos título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, será realizada vistoria e avaliação do imóvel, objetivando a adoção dos atos necessários à sua desapropriação, quando couber.

§ 1º Para os fins deste Decreto, o INCRA estará autorizado a ingressar no imóvel de propriedade particular, operando as publicações editalícias do art. 7º efeitos de comunicação prévia.

§ 2º O INCRA regulamentará as hipóteses suscetíveis de desapropriação, com obrigatória disposição de prévio estudo sobre a autenticidade e legitimidade do título de propriedade, mediante levantamento da cadeia dominial do imóvel até a sua origem.

Art. 14. Verificada a presença de ocupantes nas terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, o INCRA acionará os dispositivos administrativos e legais para o reassentamento das famílias de agricultores pertencentes à clientela da reforma agrária ou a indenização das benfeitorias de boa-fé, quando couber.

Art. 15. Durante o processo de titulação, o INCRA garantirá a defesa dos interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos nas questões surgidas em decorrência da titulação das suas terras.

Art. 16. Após a expedição do título de reconhecimento de domínio, a Fundação Cultural Palmares garantirá assistência jurídica, em todos os graus, aos remanescentes das comunidades dos quilombos para defesa da posse contra esbulhos e turbações, para a proteção da integridade territorial da área delimitada e sua utilização por terceiros, podendo firmar convênios com outras entidades ou órgãos que prestem esta assistência.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares prestará assessoramento aos órgãos da Defensoria Pública quando estes órgãos representarem em juízo os interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos do [art. 134 da Constituição](#).

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas.

Art. 18. Os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, encontrados por ocasião do procedimento de identificação, devem ser comunicados ao IPHAN.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares deverá instruir o processo para fins de registro ou tombamento e zelar pelo acautelamento e preservação do patrimônio cultural brasileiro.

Art. 19. Fica instituído o Comitê Gestor para elaborar, no prazo de noventa dias, **plano de etnodesenvolvimento**, destinado aos remanescentes das comunidades dos quilombos, integrado por um representante de cada órgão a seguir indicado:

- I - Casa Civil da Presidência da República;
- II – Ministérios:
 - a) da Justiça;
 - b) da Educação;
 - c) do Trabalho e Emprego;
 - d) da Saúde;
 - e) do Planejamento, Orçamento e Gestão;
 - f) das Comunicações;
 - g) da Defesa;

- h) da Integração Nacional;
- i) da Cultura;
- j) do Meio Ambiente;
- k) do Desenvolvimento Agrário;
- l) da Assistência Social;
- m) do Esporte;
- n) da Previdência Social;
- o) do Turismo;
- p) das Cidades;

III - do Gabinete do Ministro de Estado Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome;

IV - Secretarias Especiais da Presidência da República:

- a) de Políticas de Promoção da Igualdade Racial;
- b) de Aqüicultura e Pesca; e
- c) dos Direitos Humanos.

§ 1º O Comitê Gestor será coordenado pelo representante da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 2º Os representantes do Comitê Gestor serão indicados pelos titulares dos órgãos referidos nos incisos I a IV e designados pelo Secretário Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 3º A participação no Comitê Gestor será considerada prestação de serviço público relevante, não remunerada.

Art. 20. Para os fins de política agrícola e agrária, os remanescentes das comunidades dos quilombos receberão dos órgãos competentes tratamento preferencial, assistência técnica e linhas especiais de financiamento, destinados à realização de suas atividades produtivas e de infra-estrutura.

Art. 21. As disposições contidas neste Decreto incidem sobre os procedimentos administrativos de reconhecimento em andamento, em qualquer fase em que se encontrem.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares e o INCRA estabelecerão regras de transição para a transferência dos processos administrativos e judiciais anteriores à publicação deste Decreto.

Art. 22. A expedição do título e o registro cadastral a ser procedido pelo INCRA far-se-ão sem ônus de qualquer espécie, independentemente do tamanho da área.

Parágrafo único. O INCRA realizará o registro cadastral dos imóveis titulados em favor dos remanescentes das comunidades dos quilombos em formulários específicos que respeitem suas características econômicas e culturais.

Art. 23. As despesas decorrentes da aplicação das disposições contidas neste Decreto correrão à conta das dotações orçamentárias consignadas na lei orçamentária anual para tal finalidade, observados os limites de movimentação e empenho e de pagamento.

Art. 24. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 25. Revoga-se o [Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001](#).

Brasília, 20 de novembro de 2003; 182º da Independência e 115º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Gilberto Gil

Miguel Soldatelli Rossetto

José Dirceu de Oliveira e Silva

Este texto não substitui o publicado no D.O.U. de 21.11.2003