

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – Programa de Pós-  
Graduação em Sociologia Política – CCH - UENF

Yolanda Gaffrée Ribeiro

**Os limites da reforma agrária e as fronteiras religiosas: os dilemas dos  
remanescentes de quilombos do Imbé – RJ.**

Dissertação apresentada ao programa de Pós  
Graduação em Sociologia Política da  
Universidade Estadual do Norte Fluminense  
como requisito parcial para obtenção do grau  
de mestre.

Orientadora: professora Wania Amélia Belchior Mesquita  
Co-orientador: professor Fabio Reis Mota

Campos dos Goytacazes  
maio de 2011

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – Programa de Pós-  
Graduação em Sociologia Política – CCH - UENF

Yolanda Gaffrée Ribeiro

**Os limites da reforma agrária e as fronteiras religiosas: os dilemas dos  
remanescentes de quilombos do Imbé – RJ.**

Dissertação apresentada ao programa de Pós  
Graduação em Sociologia Política da  
Universidade Estadual do Norte Fluminense  
como requisito parcial para obtenção do grau  
de mestre.

Orientadora: professora Wania Amélia Belchior Mesquita  
Co-orientador: professor Fabio Reis Mota

Campos dos Goytacazes  
maio de 2011

## **Banca examinadora**

---

Professora Wania Amélia Belchior Mesquita (orientadora)  
PPGSP-UENF

---

Professor Fabio Reis Mota (co-orientador)  
PPGA- UFF/PPGSP-UENF

---

Professor Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos  
UnB/InEAC-UFF

---

Professora Marcia Leitão Pinheiro  
PPGSP-UENF

À minha mãe, pelo espelho que não pode se quebrar. Pelos ensinamentos mais valiosos,  
ao amor rubro-negro, ao samba (e às escolas  
de samba) e ao seu jeito fiel de lutar.

## Agradecimentos

A realização deste trabalho foi fruto, também, das experiências e de muitos encontros. Agradeço aqueles que fizeram parte dessa trajetória, os que contribuíram diretamente para o desenvolvimento deste projeto e aos que passaram e ficaram marcados como bons parceiros dessa empreitada.

Em primeiro lugar, como não poderia deixar de ser, agradeço à minha família. Ao meu tio 'Madu' (*in memoriam*) e à tia Sônia pelo amor e carinho. Aos meus primos pelo carinho e atenção. A minha mãe, Maria Luiza, por sua dedicação, amor e carinho, sem os quais eu não seria quem sou hoje, pela paciência e conforto nos momentos de dificuldade e pela companhia alegre e contagiante nos momentos de felicidade.

Aos moradores do Imbé, agradeço pela confiança que depositaram neste trabalho e por permitirem que eu vivenciasse, de forma muito agradável, a vida simples e de lutas dos homens e mulheres da roça. Pelos almoços, momentos de descontração e atenção constante.

Em especial, agradeço à Andreia e sua família pela acolhida generosa em sua casa. Ao Paulo Norato, presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Campos (STRC) e a toda a sua família pela atenção. À Dona Euzi e ao seu filho Edson (presidente da Associação de Moradores de Conceição do Imbé), ao Seu Amaro, à Dona Lúcia (presidente da Associação de Pequenos Produtores Rurais de Conceição do Imbé) e a Dona Airthes pela atenção constante. Aos membros da Igreja Assembléia de Deus (Ministério Madureira) de Cambucá, agradeço a recepção cordial nas festividades e cultos da congregação. A todos com os quais conversei e entrevistei, agradeço a atenção.

Às amigas que construí ao longo dos anos foram muito importantes. Cada qual, a sua maneira, contribuiu para que eu construísse minha percepção de mundo e do trabalho intelectual.

Agradeço pelo carinho aos amigos dos tempos cariocas que permanecem presentes no coração e na memória, a despeito da distância: Bianca, Anna Virgínia e Thiago.

Às amigas que construí na UENF, lugar de permanência e não somente de passagem. Em especial, ao Lucas e ao Victor, pela amizade generosa, pelas conversas sempre

agradáveis e disponibilidade para ouvir as minhas angústias durante esses anos que passamos juntos. À Carlinha, ao Davi, Pedro, Renata e Camila pelo carinho.

À Luiza, pela amizade sincera, sensibilidade e incentivo, pelas observações pertinentes para o desenvolvimento do texto e em relação aos dados do campo.

Aos amigos Paulinho, Alê, Júlia, Gisele, Luciana, Rafael e Jânio. À Mari e à Hully, pela amizade serena e atenciosa.

À Carolina de Cássia (Carol) pelas indicações bibliográficas logo no início da pesquisa e sugestões pertinentes ao trabalho. Aproveito para agradecer, de alguma forma, aos homens e mulheres sem-terra e ‘sem-terrinha’ do norte-fluminense e aos que ao seu lado lutam por uma reforma agrária neste país, pela experiência de vida que jamais vou esquecer.

Agradeço aos professores do Programa de Pós Graduação em Sociologia Política – PPGSP- UENF. À professora Márcia Leitão por aceitar participar da banca de avaliação da dissertação e pelas discussões e bibliografias a que tive acesso em seus cursos. À professora Lana Lage, pelas contribuições fundamentais na banca de qualificação do projeto de mestrado e pelo esforço constante em chamar atenção para a importância da historicidade dos fenômenos sociológicos. À professora Marinete dos Santos por suas aulas que me mostraram, na prática, o sentido da expressão ensino-aprendizagem.

Aos professores da graduação na UENF. Em especial, ao professor Arno Vogel pelo tratamento intelectual cuidadoso em seus cursos e atenção aos seus alunos. Ao professor Javier Lifschiz, pelo desenvolvimento durante toda a minha graduação, do projeto de pesquisa e extensão que rendeu frutos para o presente trabalho. A professora Adélia Miglievich pelo apoio e pelas discussões em suas aulas e observações pertinentes na banca de monografia. Ao professor Dário, por levar a frente o grupo de estudos em epistemologia das Ciências Sociais, no qual tive a oportunidade de melhor entender as origens filosóficas dessa ciência.

Agradeço aos funcionários da UENF e do CCH. Ao Gustavo, do LESCE, pela serenidade, disponibilidade e educação incorrigíveis. Ao Bruno, pela paciência e auxílio constante. À Neila, pela atenção. Ao Luís, Solange e Raquel, pelos cafezinhos na direção e pela atenção de sempre. Aos motoristas e funcionário(a)s da Astran-Uenf, pela atenção nos caminhos de ida e de volta ao Imbé.

À Faperj, pela bolsa de mestrado concedida para o desenvolvimento da pesquisa (no período de março de 2009 a fevereiro de 2011).

Agradeço aos colegas do grupo de pesquisa coordenado pelo professor Fabio Reis Mota na UFF- Campos. Agradeço as valiosas observações e discussões em nossas reuniões. Em especial, agradeço à Daniela pela atenção e ao Yann, pelas sensíveis e pertinentes considerações.

Ao professor Carlos Alexandre pelo interesse neste trabalho e pelas interessantes sugestões e, também, por aceitar participar da banca de avaliação da dissertação. Ao professor Ronaldo Lobão pelo interesse na pesquisa e pela contribuição valiosa de questões para as quais eu não havia atentado. A ambos agradeço a disponibilidade (e disposição) de ir até o Imbé.

Por fim, embora não menos importante, agradeço à minha orientadora, professora Wania, pelo incentivo, apoio e otimismo sempre presentes. Agradeço por compreender e respeitar minhas escolhas no desenvolvimento da dissertação e pelas contribuições valiosas.

Ao meu co-orientador, professor Fabio, cujo título de co-orientação é puramente formal, na medida em que orientou cuidadosamente o desenvolvimento deste trabalho, desde as questões teóricas aos dados do campo, tanto nas reuniões do grupo de pesquisa na UFF- Campos, em conversas informais ou mesmo através de email.

A atenção e incentivo de ambos foram fundamentais para que esta dissertação tomasse vida.

## Resumo

A inclusão do artigo 68 no Ato das Disposições Constitucionais Provisórias (ADCT) da Constituição Brasileira de 1988 prevê os direitos territoriais das denominadas comunidades remanescentes de quilombo. Tal dispositivo jurídico, relacionado ao reconhecimento de direitos diferenciados, permite a elaboração de motivações, justificações e problemáticas que passam a figurar como centrais no cenário público. Esse contexto suscita a emergência de mobilizações de grupos, cujas reivindicações de direitos e reconhecimento promovem a visibilidade e legitimidade de suas demandas no espaço público. O presente estudo etnográfico remete às formas de engajamento e envolvimento dos grupos que demandam direitos e reconhecimento a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombo na região do Imbé, no município de Campos - RJ. Pretende-se, tomando emprestado o ponto de vista dos atores locais, discutir as motivações para o acionamento do artigo 68 do ADCT e os desdobramentos da auto-atribuição à identidade quilombola, considerando as discussões acerca das demandas de direitos de cidadania, a partir de identidades diferenciadas no Brasil.

Por um lado, tomamos como referência a ressignificação do pertencimento ao território, relacionada às narrativas que remontam à memória da escravidão de seus antepassados e à condição de subordinado em face do vínculo com os fazendeiros e com o usineiro da região. Do mesmo modo, damos especial atenção para os efeitos do programa de reforma agrária realizado, definido pelo I PNRA, à identidade de pequenos produtores rurais autônomos, construída nesse processo. Por outro lado, buscamos entender como se atualiza o 'discurso da quilombolice' nesse cenário, considerando a atuação de empreendedores étnicos externos, cuja atuação traz a tona uma tensão entre o pertencimento as religiões evangélicas e as religiões de origem afro-brasileira, culminando em um complexo processo de construção de fronteiras do pertencimento à identidade diferenciada remanescentes de quilombos e a religiosidade.

## Sumário

### **I. Introdução.....p. 11-16.**

#### **1. *Tá na roça, acompanha os roceiros: o trabalho de campo como rito de passagem* p. 17-25.**

#### **2. *Agora nós somos quilombolas: Os remanescentes de quilombos no Brasil e os quilombolas do Imbé.***

2.1. Direitos, pertencimento e religião.....p. 26-35.

2.2. Território, pertencimento e propriedade.....p. 35-44.

#### **3. *Parceiros, trabalhadores e escravos: território e pertencimento nos quilombos do Imbé.***

3.1. *O tempo dos fazendeiros* e a negação da liberdade.....p. 45-54.

3.2. *O tempo da usina: Trabalho, direitos e clandestinos*.....p. 54-63.

3.3. Falência da usina e a reforma agrária possível: A miséria e a conquista da liberdade no Assentamento Rural Novo Horizonte.....p. 63- 82.

#### **4. *Afinal quilombolas, quem somos nós? Os limites da reforma agrária e as fronteiras religiosas.***

4.1. Território, posse e propriedade.....p.83-93.

4.2 Crentes, parentes e rebeldes: religião e pertencimento no Imbé. -.....p. 93-104.

### **5. Considerações finais.....p. 105-107.**

### **Bibliografia.....p. 108-110.**

## **Lista de siglas**

ACRQUILERJ – Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Estado do Rio de Janeiro

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Provisórias

CNACNRQ - Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

CONTAG - Confederação Nacional dos trabalhadores da Agricultura

EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural

FCP – Fundação Cultural Palmares

FMZP – Fundação Municipal Zumbi dos Palmares

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IDANF – Instituto de Desenvolvimento Afro do Norte Noroeste Fluminense

IAD – Igreja Assembléia de Deus

IASD – Igreja Adventista do Sétimo Dia

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MinC – Ministério da Cultura

MIRAD – Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrário

ONGs – Organizações Não Governamentais

PA – Programas de Assentamento

PNRA – Plano Nacional de Reforma Agrária da Nova República

PRODENOR – Programa de Desenvolvimento Especial do Norte Fluminense

STIAC - Sindicato dos Trabalhadores na Indústria de Açúcar de Campos

STRC – Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Campos

## Introdução

A inclusão do artigo 68 no Ato das Disposições Constitucionais Provisórias (ADCT) da Constituição Brasileira de 1988 prevê os direitos territoriais das denominadas comunidades remanescentes de quilombo<sup>1</sup>. Tal dispositivo jurídico, em um contexto social e político de reconhecimento de direitos diferenciados, tem permitido a elaboração de motivações, justificações e problemáticas públicas que passam a figurar como centrais no cenário político do Brasil contemporâneo. Este contexto tem suscitado a emergência de mobilizações de grupos, cujas reivindicações de direitos se assentam na luta pelo reconhecimento de suas identidades diferenciadas, buscando, com isso dar visibilidade e legitimidade às suas demandas no espaço público.

As mobilizações que procuram articular a busca de direitos e por reconhecimento de identidades fazem parte do cenário internacional contemporâneo, configurando uma gramática do reconhecimento (Honneth, 2000; Taylor, 1994). Tais mobilizações, entretanto, devem ser consideradas em relação às tradições políticas e gramáticas jurídicas que informam a ação dos atores em seus diferentes contextos, responsáveis por orientar a mobilização dos grupos na reivindicação de direitos e na busca para evidenciar suas demandas no espaço público (Mota, 2009).

Os grupos<sup>2</sup> que solicitam reconhecimento como remanescentes de quilombo estão localizados na região do Imbé, no Norte Fluminense, constituindo o 9º distrito do município de Campos dos Goytacazes. Compõem, ao todo, 146 famílias divididas entre as glebas Conceição do Imbé, Aleluia, Cambucá e Batatal. Os moradores da primeira gleba, composta de 73 famílias<sup>3</sup>, deram entrada com o processo de auto-reconhecimento como remanescentes de quilombos, orientados pela aplicação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da constituição brasileira de 1988. Os moradores das demais glebas compõem, juntos, outras 73 famílias e iniciaram um

---

<sup>1</sup>O texto do artigo constitucional preconiza que: “aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (retirado de [www.jusbrasil.com.br](http://www.jusbrasil.com.br). Acessado em 02/02/2011).

<sup>2</sup> A noção de grupo aqui utilizada está relacionada à distinção estabelecida entre as glebas que mantêm, por sua vez, os nomes das fazendas pertencentes à Usina Novo Horizonte, após o processo da Reforma Agrária (Neves, 2004). A distinção nominal entre as glebas do assentamento gera, na prática, uma disputa pela alocação dos serviços e recursos públicos para os produtores rurais e os moradores assumem tal diferenciação como constitutiva de suas relações sociais e do pertencimento ao território.

<sup>3</sup> Relação das comunidades quilombolas do Estado do Rio de Janeiro, fornecida pela Fundação Municipal Zumbi dos Palmares (FMZP), órgão da Prefeitura de Campos dos Goytacazes.

segundo processo de auto-reconhecimento, referente às três glebas, ambos iniciados em 2005<sup>4</sup>.

Tais grupos estão localizados no território que outrora pertencia à Usina Novo Horizonte (Neves, 2004). A maior parte dos moradores trabalhava como cortadores de cana até perderem seus empregos com a falência da referida usina<sup>5</sup>. A falência de Novo Horizonte significou para essas pessoas a perda do emprego, única fonte de renda para as famílias, além de romper com os padrões de vida e trabalho existentes. A massa falida de Novo Horizonte<sup>6</sup> permitiu a desapropriação e distribuição de 4335 ha de área agrícola segundo decreto desapropriatório nº 94.128 de 23 de março de 1987 e a aplicação do programa de Reforma Agrária. (NEVES, 1997, p. 10). O processo de reforma agrária realizado foi incluído nos Programas de Assentamento (PA) do Plano Nacional de Reforma Agrária da Nova República (PNRA) de 1985 (Neves, 1997)<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> O auto-reconhecimento da identidade de remanescentes de quilombos, pelos próprios grupos que demandam direitos e reconhecimento, é o primeiro passo para iniciar os procedimentos administrativos oficiais e garantir a aplicação do artigo constitucional, como veremos nas linhas que se seguem.

<sup>5</sup> A declaração oficial de falência da Usina Novo Horizonte foi anunciada em 1985.

<sup>6</sup> A categoria massa falida corresponde à definição oficial da situação falimentar apresentada pela unidade industrial da Usina Novo Horizonte (Neves, 1997).

<sup>7</sup> A mudança da posição social de trabalhadores assalariados para produtores agrícolas mercantis foi analisada por Neves (1997; 2004). Este estudo apresenta uma análise minuciosa do período de falência da usina e os desdobramentos da desapropriação da terra para fins de reforma agrária, culminando no processo de construção do Assentamento Rural Novo Horizonte.

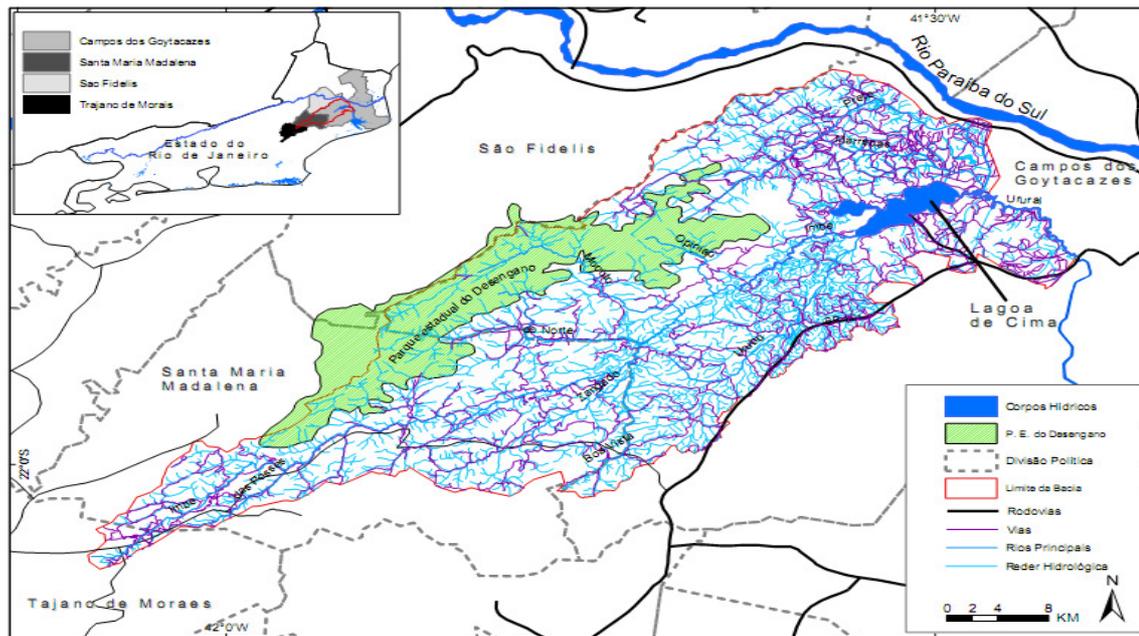


Figura 1: Localização da Lagoa de Cima, sendo a área achurada o Parque Estadual do Desengano.

17

(Mapa de localização da Lagoa de Cima e do Imbé (área azul). Área verde corresponde ao Parque Estadual do Desengano. Fonte: Diagnóstico Sócio-Ambiental – Centro de Biociências e Biotecnologia –CBB – Laboratório de Ciências Ambientais – LCA. Retirado de [www.uenf.br/cbb-lca](http://www.uenf.br/cbb-lca)).

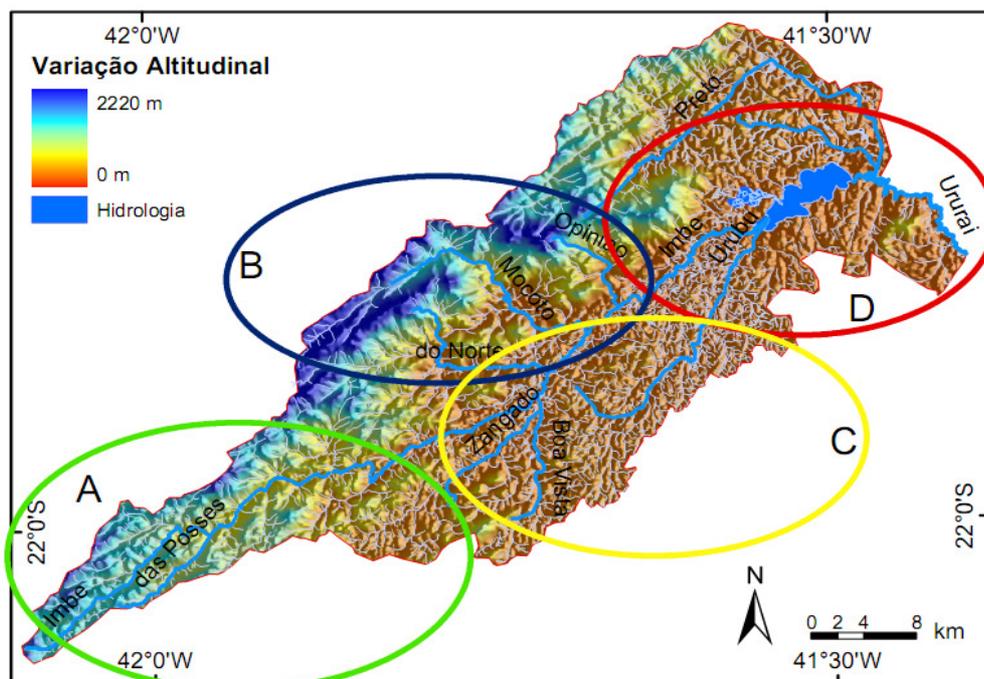


Figura 7: Compartimentalização biogeométrica da bacia de drenagem do rio Imbé e Lagoa de Cima

55

(Mapa de Localização da Lagoa de Cima e do Imbé. O Imbé está localizado na área vermelha. Fonte: Diagnóstico Sócio-Ambiental – Centro de Biociências e Biotecnologia –CBB – Laboratório de Ciências Ambientais – LCA. Retirado de [www.uenf.br/cbb-lca](http://www.uenf.br/cbb-lca)).

O presente estudo etnográfico remete às formas de engajamento dos grupos localizados na região do Imbé, no município de Campos, na demanda de direitos e por reconhecimento, a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombos. O estudo dos desdobramentos desse processo pretende contribuir para as discussões acerca das demandas de direitos de cidadania, a partir de identidades diferenciadas no Brasil.

Nesse sentido a abordagem teórica proposta pela sociologia pragmática francesa (Boltanski; Thévenot, 1999) nos parece relevante, tendo em vista a ênfase colocada na idéia de que os atores orientam suas ações de forma crítica e plural, dando múltiplos contornos às suas formas de se investir e se envolver nos processos de controvérsias (Thévenot, 2006). Do nosso ponto de vista, tal perspectiva permite compreender a interação a partir de uma leitura multifocalizada dos regimes de engajamentos que informam e conformam as arquiteturas da vida em comum. No lugar de pressupor que os atores, em qualquer condição assim como propõe o interacionismo simbólico no estilo de Goffman (2004), detém uma capacidade e autonomia pré-definida para interagir e agir, a *démarche* de Thévenot privilegia as plurais formas que se manifestam nos múltiplos contextos que conformam tipos distintos de regimes de ação.

Assim, para além das diferenças de papel, posição ou lugar social assumidos no âmbito de uma interação social (Goffman, 2004), o que define o comportamento dos indivíduos é uma multiplicidade de possibilidades que os submetem às necessidades de justificação de suas ações, de acordo com os regimes de engajamento apresentados<sup>8</sup>. Desse modo, a interação social não é por si só, capaz de transmitir sentidos e padrões de comportamento ao indivíduo. A sua experiência deriva, antes, dessa condição plural da ação humana com relação aos regimes em que esta experiência se insere, estabelecendo uma definição mais dinâmica e plural das formas de constituição do ator.

Enquanto para Goffman (2004) os atores se apresentam de uma determinada maneira e devem manter a aparência dessa apresentação em diferentes práticas sociais definindo, assim, sua fachada pessoal (Goffman, 2004), para Thévenot (2006), em uma mesma prática social o indivíduo pode fazer uso dos diversos regimes de engajamento. Ainda que o indivíduo não tenha controle sobre as conseqüências de suas ações, ele se encontra num quadro incerto de ações, sendo levado a ajustar formas de conduzir suas justificativas de acordo com o contexto em ação. Assim, uma mesma pessoa é capaz de

---

<sup>8</sup> Para esclarecer esse ponto, os autores (Boltanski; Thévenot, 1999) distinguem três regimes: o regime da *justificação*, onde os indivíduos e as coisas estão engajados numa ação justificável, o regime do *plano*, no qual a pessoa é considerada como indivíduo autônomo e profundamente deslocado de seu meio, e o terceiro, o da *familiaridade*, segundo o qual os engajamentos estão no plano das relações familiares.

avaliar, a partir dos regimes em que atua quais ações são as mais pertinentes, podendo justificá-las convenientemente.

Desse modo, se pensarmos do ponto de vista das formações identitárias, tal como proposto por Barth (1998; 2005), a construção de fronteiras étnicas ocorre por meio da avaliação de critérios socialmente significativos pelos membros do grupo e constituem a dicotomia entre ‘nós’ e os ‘outros’ (Barth, 1998). A delimitação das fronteiras étnicas, segundo este autor, não ocorre por meio da afirmação de formas culturais que o grupo compartilha. Ao contrário, é através da escolha de certos elementos culturais como mais relevantes do que outros que se estabelece uma fronteira étnica e só é possível entender esses processos em referência ao contexto social e político no qual os grupos étnicos emergem e assumem certo grau de distintividade cultural, como um grupo minoritário que demanda reconhecimento<sup>9</sup>.

Nesse sentido, buscamos discutir os desdobramentos do processo de demandas de direitos e por reconhecimento pelos moradores do Imbé, a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombos. Para tanto, a etnografia nos parece ser a metodologia mais adequada por meio da qual se procura articular, de modo coerente, as narrativas e as experiências dos atores, cujas motivações são capazes de dar sentido e orientar suas ações (Cardoso de Oliveira, L.R, 2002).

Assim, dividimos o trabalho da seguinte maneira: no primeiro capítulo, remontamos as trajetórias e percursos do trabalho de campo, buscando explicitar o modo como organizamos os dados e a forma de construção dos argumentos. Buscamos apresentar a adoção de algumas categorias nativas marcadas em *itálico* e os conceitos ou categorias conceituais são apresentadas em negrito<sup>10</sup>.

No segundo capítulo, apresentamos o processo de emergência da categoria remanescente de quilombo como atributiva de direitos no Brasil, considerando o processo mais amplo de busca de direitos e reconhecimento como um fenômeno mundial, inserido em uma gramática de reconhecimento (Honneth, 2000; Taylor, 1994) contemporânea, relacionando-o com o processo de demandas de direitos e por reconhecimento dos moradores Imbé, a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombos.

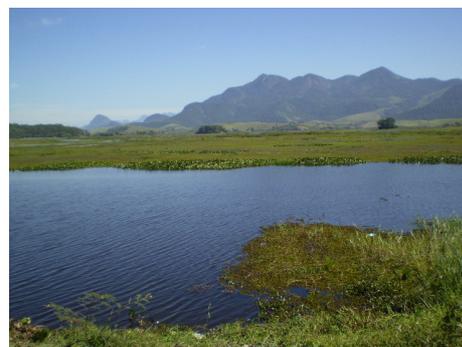
---

<sup>9</sup> Ainda segundo Barth (2005), certos sinais diacríticos são acionados segundo contextos sociais e políticos que vêm em muitos casos acompanhados do trabalho de agentes políticos (ou empreendedores étnicos), responsáveis por definir a relevância de certos aspectos e referências culturais em detrimento de outras.

<sup>10</sup> As fotos são de minha autoria, exceto as que fazem referência ao autor.

No terceiro capítulo, remetemos às relações de trabalho e as formas de vida relativas aos vínculos dos moradores com os fazendeiros e com o usineiro da região e que marcam a história dos grupos, considerando as narrativas que assumem centralidade com as demandas de direitos e por reconhecimento, a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombos. Nesse sentido, é importante ressaltar, como mostra O'Dwyer (2002), que a história evocada pela memória coletiva não corresponde à ciência histórica, mas sim a uma história que pode ser igualmente lendária e mítica (O'Dwyer, 2002, p. 17).

No quarto capítulo, procuramos discutir as dimensões do pertencimento ao território e a ressignificação desse pertencimento em relação ao processo de reforma agrária realizado e as trajetórias históricas dos grupos, tomando como panorama o processo de consolidação dos direitos de cidadania e a constituição de identidades coletivas no Brasil e, do mesmo modo, como se atualiza essa relação a partir do processo de redemocratização do estado brasileiro e da elaboração da constituição de 1988. Buscamos, ainda, discutir os desdobramentos do processo em que os moradores do Imbé demandam direitos diferenciados e o reconhecimento da identidade coletiva remanescentes de quilombos, orientados pela aplicação do artigo 68 do ADCT da constituição de 1988, tendo em vista as filiações religiosas presentes nesse espaço social.



(Estrada de Lagoa de Cima e vista do Imbé. Fotos de Luiza Aragon, em 14/06/2007).



(Fachada de uma das casas do Assentamento. Foto de 14/06/2007).

## **1. Tá na roça, acompanha os roceiros: O trabalho de campo como rito de passagem.**

Estudante do segundo período do curso de graduação em Ciências Sociais da UENF convidada por um colega de turma a ingressar no grupo de pesquisa sobre saberes tradicionais do qual ele próprio fazia parte, coordenado pelo professor Javier Lifschitz. Assim que foi aberto o edital para bolsa de Extensão da Universidade, este professor me sugeriu trabalhar com comunidades quilombolas na região do Imbé<sup>11</sup>. Como num ímpeto de alegria e descoberta, tanto pela possibilidade de ingressar em uma pesquisa, como pelo receio de dar os primeiros passos em algo desconhecido, aceitei o desafio.

O primeiro contato com o “campo” foi numa dessas ocasiões inesperadas, durante uma conversa informal com uma amiga, segundo a qual havia um órgão da prefeitura de Campos responsável por realizar o mapeamento das comunidades remanescentes de quilombo na região Norte fluminense. Entrei em contato com membros da Fundação Municipal Zumbi dos Palmares<sup>12</sup> (FMZP), citando o nome da pessoa que ali havia trabalhado, no intuito de obter maiores informações sobre tais comunidades.

Representantes do órgão à época convidaram-me para participar de uma das atividades que, como me disseram, costumavam organizar no Imbé. Tendo aceitado o convite, tive lugar no carro que nos levaria até a região em questão. Como combinado, cheguei de manhã na sede da fundação e ali fui informada que a visita na região tinha a intenção de realizar a filmagem de um programa de televisão da rede Record sobre as belezas naturais e a cultura da região Norte-Fluminense, intitulado Interior.com.

Naquele momento, pude sentir pela primeira vez algo que dali pra frente seria recorrente nas incursões ao campo: um vento fresco e ameno, combinado a uma paisagem com muito verde, nada parecida com o que costumava observar no centro da cidade. Isso nem parece Campos, pensei! Assim que chegamos, fomos recebidos por

---

<sup>11</sup> O referido projeto de pesquisa e extensão foi desenvolvido ao longo de dois anos (de 2006 a 2008), intitulado “Resgate de Saberes Tradicionais nas Comunidades Quilombolas da Região do Imbé”, coordenado pelo professor Javier Lifschitz. Tratando-se de um projeto incluído no programa da Pró-Reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários da UENF, foi-me concedida “bolsa de pesquisa e extensão” durante dois anos. Participaram do projeto, durante o seu segundo ano de execução, estudantes do curso de Ciências Sociais a época Luiza Aragon Ovalle e Pedro Campeão Ferreira.

<sup>12</sup> A Fundação Municipal Zumbi dos Palmares (FMZP) é um órgão da Prefeitura Municipal de Campos dos Goytacazes. Tem como objetivo, entre outras atividades, mapear as comunidades quilombolas da região norte fluminense. Isto inclui uma série de projetos sociais desenvolvidos pelo órgão que visam o resgate da “cultura negra” na região.

uma moradora, ‘dona’ Lúcia, liderança local<sup>13</sup> que, no decorrer trabalho de campo, acabou por se tornar uma importante interlocutora.

Nessa ocasião, me chamou atenção o fato de uma das moradoras se dirigir a essa liderança e pronunciar seu receio quanto às atividades propostas que, como haviam me informado as representantes do órgão, tinham o intuito de fazer um *resgate cultural* das comunidades quilombolas da região norte-fluminense, com apresentações de jongo e capoeira<sup>14</sup>, entre outras, além de cursos profissionalizantes.



(Apresentação de grupo de Capoeira. ‘Festa das crianças’, evento realizado pela FMZP. Foto de 11/11/2006).



(Apresentação de um grupo de capoeira e folclore de Campos, observada por moradores. ‘Festa das crianças’, evento realizado pela FMZP. Foto de 24/11/2007).

<sup>13</sup> Usamos a categoria ‘liderança local’ quando nos referimos a algum morador membro de organização representativa dos moradores. No Imbé, há uma Associação de Moradores da gleba Conceição do Imbé, uma Associação de Pequenos Produtores Rurais da Gleba Conceição do Imbé e uma segunda Associação de Pequenos Produtores Rurais do Imbé. Além disso, um dos moradores da localidade, o senhor Paulo Honorato, é o atual presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Campos (STRC).

<sup>14</sup> O jongo, segundo o Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN) é “uma forma de expressão afro-brasileira que integra percussão de tambores, dança coletiva e práticas de magia. É praticado nos quintais das periferias urbanas e em algumas comunidades rurais do sudeste brasileiro. Foi inscrito no Livro das Formas de Expressão em 2005”. Ainda segundo esse órgão sobre a capoeira: “A Roda de Capoeira foi inscrita no Livro das Formas de Expressão em 2008. A Roda é um elemento estruturante da capoeira - espaço e tempo onde se expressam, simultaneamente, o canto, o toque dos instrumentos, a dança, os golpes, o jogo, a brincadeira, os símbolos e os rituais dessa herança africana, recriados no Brasil” (retirado de [www.portal.iphan.gov.br](http://www.portal.iphan.gov.br). Acessado em 03/03/2011).

Continuando sua fala, essa moça disse que a maioria dos moradores era evangélica<sup>15</sup> e que não tinha a intenção de “ferir sua religião” tendo que, por exemplo, dançar jongo e capoeira, práticas, por sua vez, associadas às religiões de origem afro-brasileira, mas que as aulas de capacitação profissional eram realmente muito importantes. A fala da moradora serviu pra criar um constrangimento geral, seguido de um silêncio como resposta que deixou suas indagações ‘no ar’.

Nesse sentido, como aponta MARIZ (1997), em especial entre os pentecostais e os neopentecostais, ocorre o fenômeno denominado ‘guerra espiritual’ contra o demônio, cuja presença a ser combatida tem centralidade nas cosmologias e rituais religiosos. Como mostra a autora, segundo essa concepção religiosa, somente Deus (Pai-Filho-Espírito Santo) e o demônio podem agir nesse mundo e, desse modo, qualquer invocação a santos e espíritos, sejam *orixás* ou mortos que retornam a esse mundo são associados ao demônio (Mariz, 1997)<sup>16</sup>.

Dando continuidade ao trabalho de campo, entrei em contato com a liderança que havia me recebido naquela ocasião e explicando o interesse em estudar a história dos moradores do Imbé, ela sugeriu alguns nomes de moradores *mais antigos*<sup>17</sup> que conheciam bem a história do lugar. Assim, fazia a reserva de um carro da UENF e ia até o Imbé<sup>18</sup>.

Travei, assim, conversas informais com esses moradores, buscando em um primeiro momento, não me valer de cadernos para a anotação ou gravadores, com o intuito de deixar os moradores mais a vontade. No decorrer do trabalho de campo, contudo, realizei entrevistas com essa liderança e com outros moradores sobre a história

---

<sup>15</sup>Na América Latina, o termo evangélico abrange as igrejas protestantes históricas (Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista, Batista e Adventista), as pentecostais (Congregação cristã no Brasil, Assembléia de Deus, Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é Amor, Casa de Bênção, etc.) e as neopentecostais (Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra, etc.). Grosso modo, o pentecostalismo distingue-se do protestantismo histórico, do qual é herdeiro, por pregar a crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, entre os quais se destacam os dons de línguas (glossolalia), cura e discernimento de espíritos, e por defender a retomada de crenças e práticas do cristianismo primitivo, como a cura de enfermos, a expulsão de demônios, a concessão divina de bênçãos e a realização de milagres (Mariano, 2004, p. 134).

<sup>16</sup> Essa questão será mais bem analisada no capítulo 4 desta dissertação.

<sup>17</sup> A expressão *moradores mais antigos* é uma categoria nativa que se refere às pessoas mais velhas, *nascidas e criadas* no Imbé e, também, aos seus antepassados.

<sup>18</sup> O trabalho de campo e as entrevistas realizadas de 2006 a 2007 foram feitas por mim e por Luiza Aragon Ovalle, pesquisadora voluntária no citado projeto de pesquisa e extensão.

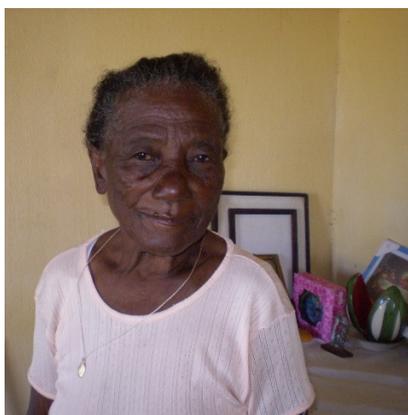
do lugar, sendo algumas delas gravadas<sup>19</sup> e estabeleci contato com uma senhora, membro da Igreja Adventista do Sétimo Dia<sup>20</sup> e com outros moradores também filiados a essa igreja. A etnografia desses encontros e das percepções sobre a realidade local, orientada, ainda, pela bibliografia disponível sobre a trajetória histórica dos últimos vinte anos da região do Imbé<sup>21</sup>, foi realizada entre os anos 2006 e 2008, sendo abordada no âmbito da monografia de conclusão de curso de Ciências Sociais da UENF<sup>22</sup>.



(Senhora Euzi. Foto de 14/06/2007)



(Senhor Amaro. Foto de 16/07/2007)



(Senhora Jordelina ('Dona' Jorde). Foto de 14/06/2007)

---

<sup>19</sup> Ao todo, foram realizadas dez entrevistas gravadas com os moradores e com funcionário do INCRA.

<sup>20</sup> Segundo SCHUNEMAM (2002) sobre o surgimento da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD): “(...) Esta organização religiosa foi formada na segunda metade do século XIX nos Estados Unidos. O transplante deste movimento religioso dos Estados Unidos para o Brasil, passou por um grupo intermediário, a colônia alemã. Verificamos através da expansão institucional, dos elementos de culto e, principalmente, do pensamento escatológico, como a Igreja Adventista do Sétimo Dia se adaptou e ajustou ao Brasil e sua sociedade. Os resultados demonstraram que o êxito da inserção aumentou após a IASD ser dirigida localmente e aplicar técnicas evangelísticas compatíveis com a mentalidade católica do país. Além disso, pôde-se concluir que a IASD apresenta um constante trabalho de reinterpretação lenta e constante da sua escatologia. Introduziu mudanças gradativas na forma de adoração, aproximando-a, hoje, do culto mais emocional, típico do pentecostalismo, sem ter aderido a teologia do ‘dom de línguas’” (SCHUNEMAM, 2002).

<sup>21</sup> Sobre essa questão, ver Neves (1997; 2004).

<sup>22</sup> Sobre isso ver Ribeiro (2008).

No referido trabalho de conclusão de curso, procurei considerar as motivações dos moradores da região do Imbé com relação às demandas de direitos e por reconhecimento, a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombos, haja vista que os moradores tiveram garantido o acesso à propriedade da terra, após processo de regularização fundiária realizado na região por meio do I Plano Nacional da Reforma Agrária (PNRA), após a falência da Usina Novo Horizonte, na qual a maioria dos moradores trabalhava como cortadores de cana<sup>23</sup>.

Por outro lado, busquei discutir os desdobramentos desse processo em relação às atividades propostas por agentes políticos externos, considerando a sua proposta de resgatar uma ‘cultura negra’ nos quilombos do Imbé e as reações dos moradores evangélicos contrários a realização de tais práticas culturais, levadas a cabo nas palavras dos moradores, pelo *pessoal dos quilombolas*.

Após o término da monografia e o ingresso no curso de mestrado em Sociologia Política, PPGSP-UENF, entendi que as discussões levantadas no Trabalho de Conclusão de Curso poderiam ser mais bem exploradas e dei continuidade ao trabalho de campo. Assim, o trabalho de campo foi realizado durante todo o ano de 2010 e intensificado no segundo semestre e no mês de janeiro do corrente ano, sendo desenvolvido de modo sistemático, incluindo visitas e a permanência na localidade<sup>24</sup>. Nesse período, realizei entrevistas de caráter semi-estruturado, estabeleci diálogos informais com os moradores e acompanhei os cultos religiosos<sup>25</sup>, buscando aproximação do cotidiano dos grupos.

Assim, a observação direta desta realidade social, dos modos de vida, da dinâmica cultural e das instituições a ela pertinente exige um esforço de, como chamou atenção DaMatta (1981), transformar o familiar em exótico e permitir que o exótico se torne familiar. A idéia implícita nesse jogo de palavras é a de permitir um estranhamento das categorias as quais estou intimamente relacionado, tornando-as

---

<sup>23</sup> A declaração oficial da Usina Novo Horizonte ocorreu em 1985 e o processo de regularização fundiária seguiu o decreto desapropriatório nº 94.128 de 23 de março de 1987 e a aplicação do programa de Reforma Agrária. (NEVES, 1997, p. 10).

<sup>24</sup> De fevereiro a julho de 2010 fui, no total cerca de um mês com dias ininterruptos, voltando para Campos no final do dia, enquanto no mês de outubro permaneci quinze dias no Imbé. Em novembro fiquei outros quinze dias na localidade.

<sup>25</sup> Participei, ao todo, de dez cultos religiosos na igreja Igreja Assembléia de Deus – Ministério Madureira, sendo dois deles festividades religiosas. Além disso, participei de dois cultos de ação de graças nas casas dos moradores. Foram feitas mais duas entrevistas gravadas nesse período e anotações no caderno de campo.

relativas em seu conteúdo normativo, enquanto devo ser capaz de garantir inteligibilidade às categorias que escapam ao meu sistema de referência cultural e que são, por outro lado, cruciais para dar sentido à ação dos atores.

Os engajamentos em torno da etnografia aqui apresentada estão próximos do primeiro movimento abordado por DaMatta. Os grupos aos quais dirijo a atenção não estão localizados num ponto distante do continente. Compartilhamos as esferas de atuação e a lógica do Estado Nação brasileiro e da sociedade ocidental, bem como as instituições que dela subjazem. Por outro lado, os significados atribuídos a tais lógicas e princípios são diversos na medida em que as cosmologias religiosas, o pertencimento ao território que formulam e as trajetórias históricas lhes são particulares.

Assim, com a retomada do trabalho de campo, entrei em contato com outra liderança a qual tinha sido apresentada anteriormente, o senhor Paulo Honorato, presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Campos (STRC), morador do Imbé, que indicou os horários dos ônibus que saíam de Campos até o local pretendido. Pegava, então, o ônibus que sai da rodoviária no centro da cidade em cinco horários diferentes ao longo do dia ou fazia a reserva de um carro da Universidade para me levar até o local. Em algumas ocasiões, ao invés de marcar um carro da Universidade, preferia pegar o ônibus na rodoviária do centro da cidade em direção ao Imbé. Munida de um ‘cartão cidadão’<sup>26</sup> eu procurava vivenciar, de algum modo, como os moradores da localidade, o trajeto até suas casas. O ônibus na maioria das vezes lotado e com muitos estudantes, permitia que eu entrasse na atmosfera local nesse percurso da cidade de Campos para o *campo*.

Em uma dessas ocasiões, na viagem de ônibus que leva os passageiros do centro da cidade até o Imbé, sentei em um dos assentos ainda vazio e me pus a esperar até o local da chegada. Buscava, com a pretensão de exercer minha solidão como nos transportes públicos das grandes cidades, observar atentamente ao meu redor sem conversar com mais ninguém. Ao contrário de mim, todos se cumprimentavam e conversavam animadamente entre si, contando os ‘causos’ e as novidades do dia, até o ônibus esvaziar e um rapaz se sentar ao meu lado. Perguntou se eu era professora ‘novata’ da escola, pois nunca tinha me visto por ali. Expliquei o motivo de minha

---

<sup>26</sup> O ‘cartão cidadão’ é uma política da prefeitura de Campos que, através de um cadastro, garante aos usuários de transporte público intra-municipal desconto no valor da passagem de ônibus. Na área urbana o valor passa de R\$ 1,60 para R\$ 1,00. No trajeto até o Imbé, o valor da passagem passa de R\$ 7,30 para R\$1,00.

permanência no ônibus, o que rendeu uma rápida conversa e uma saudação de boas vindas.



(Ônibus que faz o trajeto Rodoviária-Imbé. Foto de 15/02/2011)

Percebi, então, que o transporte, nesse caso, é coletivo não por comportar indivíduos distintos que ocupam, ao sabor dos acasos, uma mesma região de moradia ou trabalho. Ao contrário, o transporte coletivo é responsável por levar os pais, filhos, crianças, tios e parentes de Campos até a *sua* região. Neste caso, levava também a pesquisadora ao *seu* campo de investigação. É interessante notar que o fato de eu escolher esse transporte e não o carro foi um ato bem visto pelos moradores, merecedor de comentários positivos. A receptividade combinada a curiosidade das pessoas é uma marca das trajetórias percorridas, desde os olhares atentos no ônibus até a chegada nas casas por onde estive.

Costumava pegar o ônibus que sai às 10 horas, pontualmente, chegando por volta das onze horas no Imbé. Nestas localidades não há um restaurante em que se possa fazer refeições. Eu levava, então, um pacote de biscoito para garantir o almoço. Em todas as oportunidades, chegando na casa de um morador escolhido aleatoriamente, apresentava-me, dava início a uma conversa e era convidada para almoçar. Os biscoitos sempre voltavam intactos.

Em um desses momentos, fui avisada pelo presidente do Sindicato dos Pequenos Produtores Rurais de Campos sobre a colônia de férias realizada pela Fundação Municipal Zumbi dos Palmares na escola de Batatal, sob a denominação 'Zumbi nas Férias'<sup>27</sup>. Peguei o ônibus na rodoviária em direção à escola, mas quando lá cheguei

---

<sup>27</sup> O 'Zumbi' nas férias é uma atividade que, como o nome sugere, ocorre no período de férias das crianças, incluindo recreação e visitas ao centro de Campos para conhecer os 'pontos históricos' da cidade.

descobri que as crianças tinham ido a um passeio na cidade, em visita ao centro histórico de Campos.

Dando por findada minha tentativa de observar as atividades propostas, pus-me a conversar com as funcionárias da escola e decidi ir ao encontro de uma senhora que morava ali por perto. Uma das moças disse para eu esperar, pois ela me acompanharia para indicar o caminho. Fomos conversando durante o trajeto e chegando a casa da moradora, ficamos sabendo que ela também tinha ido ao centro para fazer um tratamento médico. A moça que me acompanhava sugeriu, então, que eu fosse até a sua casa para esperar a o horário do próximo ônibus para Campos.

Durante nossa conversa, acompanhada de café e biscoitos, expliquei que o objetivo de minha pesquisa era estudar a história do lugar e ela disse que se eu precisasse, poderia ficar em sua casa, entregando-me o número do seu telefone celular. Foi assim que, sem que eu ainda soubesse, tinha encontrado uma importante interlocutora e uma estadia para me acomodar durante o trabalho de campo.

Na primeira ligação para combinar a visita, ela comentou que sua família fazia parte da igreja Assembléia de Deus<sup>28</sup> e frequentava os cultos as quarta-feiras, aos sábados e domingos e que seu quisesse acompanhá-los seria bem vinda, embora pudesse ficar com sua filha em casa, caso preferisse não ir. Afirmando minha vontade em participar dos cultos, saía junto a família com esta finalidade. Por esse motivo, a etnografia relativa aos cultos religiosos e algumas entrevistas foram realizadas com os membros dessa igreja.

Ainda que, na maioria das vezes, o primeiro contato com os moradores tenha sido bastante cordial, observei que o fato de permanecer no Imbé, estando na casa de um morador e mantendo contato após alguns anos com as pessoas, contribuiu

---

<sup>28</sup> Segundo Carreiro (2007): “(...) a Assembléia de Deus foi fundada em Belém do Pará, por dois missionários de origem sueca Daniel Berg e Gunnar Vingren que se converteram ao pentecostalismo nos Estados Unidos e vieram ao Brasil com intuito de fundar um movimento pentecostal. Ambos eram ourindos da igreja batista nos Estados Unidos, mas tinham passado por experiências religiosas pentecostais como a glossolalia (...). Quando chegaram ao Brasil se filiaram a uma igreja batista há muito tempo erguida naquela cidade. Todavia, como dito acima, os dois passaram por experiências religiosas pentecostais nos Estados Unidos e logo começaram a pôr em prática seus hábitos religiosos diferenciados, como, por exemplo, o falar em línguas, as visões e as revelações. Tais práticas encontraram boa aceitação por parte de alguns fiéis e nenhuma aceitação por parte das lideranças daquela comunidade. Em pouco tempo a igreja passou por uma divisão e uma nova comunidade religiosa foi formada e nomeada de Assembléia de Deus. Em dez anos a Assembléia de Deus já estava presente em sete Estados Brasileiros, saindo do Norte em direção ao Nordeste, Sudeste e Sul do país” (Carreiro, 2007, p. 189). Ainda segundo este autor: “Desde a década de 1980, por razões administrativas, a Assembléia de Deus tem passado por várias cisões que deram origem a diversas *convenções* e *ministérios*, com administração autônoma, em várias regiões do país. O mais expressivo dos ministérios independentes originários é o Ministério Madureira” (Carreiro, 2007, p.187).

sobremaneira para a inserção nesse espaço social. Os moradores deixavam de questionar se eu fazia parte do *pessoal dos quilombolas* e começavam a se referir a mim, muitas vezes, como fazendo parte de suas famílias. Nesse caso, como as relações de parentesco são bastante extensas, eu era vista como uma *parenta*, dessa vez, por afinidade. Certa vez, na igreja, uma senhora quando me viu, exclamou: Você aqui de novo? ‘Tá na roça, acompanha os roceiros!’

Além disso, as mulheres sugeriram diversas vezes que eu poderia casar com alguém do Imbé, falavam que eu ainda ia arrumar um casamento por lá, se mostrando bastante entusiasmadas em iniciar a busca de um matrimônio para mim. De meu lado, buscava me aproximar de suas percepções sobre a realidade, buscando certo controle das impressões, como sugeriu Goffman (2004) acerca das relações sociais em determinados contextos e, ainda, sobre uma série de questões impregnadas das cosmologias religiosas que orientam suas condutas e visões de mundo, tal como essa noção foi definida por Geertz (1989).

Assim, quando possível, observando o hábito das fiéis, usava saia ao invés de calça durante os cultos na igreja ou em conversas com seus membros e buscava acionar modos de fala que eu percebia serem recorrentes, o que auxiliava no diálogo com os moradores. Por outro lado, vivenciar o cotidiano das pessoas ou, como sugeriu Malinowski (1976) empreender mergulhos na vida nativa (Malinowski, 1976, p.36), na tentativa de participar deste cotidiano ativamente, serviu para que eu fosse capaz de distinguir as piscadelas intencionais do piscar de olhos acidentais, como observou Geertz (1989).

Ou seja, permitiu que eu entendesse o sentido atribuído a alguma frase, idéia e até mesmo redefinisse alguma concepção pré-definida. Além disso, garantiu que eu construísse um olhar sobre esses sujeitos, a partir de minha vivência neste espaço social, sem a qual dificilmente seria capaz de elaborar argumentos coerentes que fizessem sentido para os atores em relação às suas trajetórias históricas.

No capítulo seguinte, então, buscamos mostrar como o processo de demandas de direitos e por reconhecimento pelos moradores do Imbé, a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombo estão vinculados a um cenário mais amplo e, também, às suas trajetórias históricas. Apresentamos, assim, o processo de emergência da categoria remanescente de quilombo como atributiva de direitos no Brasil, considerando o processo de busca de direitos e reconhecimento como um fenômeno global, inserido em uma gramática de reconhecimento (Taylor, 1994).

## **2. *Agora nós somos quilombolas: Os remanescentes de quilombos no Brasil e os quilombolas do Imbé.***

### **2.1. Direitos, pertencimentos e religiosidade.**

A segunda metade dos anos 1980 e o processo de transição política para o regime democrático definem a conjuntura favorável apontada por Neves (1997), capaz de garantir a realização de um programa de reforma agrária na região do Imbé, considerando que a estrutura agrária brasileira entrou nos debates da assembléia constituinte, acionada a partir (e em função) da redemocratização do Estado brasileiro. Assim, com o Plano Nacional de Reforma Agrária da Nova República (PNRA) de 1985, a reforma agrária deixou de ser pensada em termos de uma colonização de áreas inóspitas da Amazônia, passando a figurar no centro do debate a função social da terra e a manutenção do produtor rural no campo.

A formulação da constituição de 1988, a chamada constituição cidadã, foi fruto também da efervescência do período e girava em torno da capacidade de participação política de setores da sociedade civil que ficaram a margem do processo de tomada de decisões, durante o período de Ditadura Militar. Entre os vários movimentos sociais que entram em cena no período de redemocratização do Estado brasileiro, figura o movimento negro<sup>29</sup> e, com ele, a apresentação de um debate a partir do qual se procura afirmar que a liberdade dos escravos não foi consentida, mas conquistada e que a abolição não alterou a situação da população negra no país, alijada dos direitos de cidadania<sup>30</sup>.

Como desdobramento desse processo, a inclusão do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Provisórias (ADCT) na constituição de 1988 prevê a garantia de direitos territoriais aos denominados remanescentes de quilombos<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> A década de 1980 e a redemocratização do estado marcam a atuação de militantes negros no sentido de combater o racismo no Brasil por meio da afirmação de uma cultura negra. Seguem, assim, uma trajetória de discussão sobre a existência de discriminação racial no Brasil que, desde a década de 1950 é acompanhada da realização de diversos estudos sobre o tema, haja vista o projeto UNESCO (ver Mota, 2009 e Santos, 2010).

<sup>30</sup> Foi assim que a figura heróica do Quilombo dos Palmares e seu líder Zumbi adquiriram o status de símbolo nacional por excelência. Um bom exemplo é a mudança da data das comemorações do fim da escravidão, passando de 13 de maio (marca da assinatura da lei Áurea) para 20 de novembro, dia da morte de Zumbi, figurando o dia nacional da consciência negra.

<sup>31</sup> O ano de 1988 marca, ainda, a revisão de muitos estudos sobre a história da escravidão e de sua abolição no Brasil (Arruti, 2006, p. 28). As questões referentes as relações raciais, assim como as

Segundo O'Dwyer (2002), o termo quilombo ou remanescentes de quilombos a que o artigo constitucional faz referência tem relação com a noção de quilombo utilizada, até recentemente, exclusivamente por historiadores.

Considerando a relevância das insurreições e mobilizações escravas no período encerrado com a abolição da escravidão, tais autores buscavam documentos que auxiliassem o entendimento de um período importante em nosso passado como nação (O'Dwyer, 2002, p.13). O termo quilombo fica, desse modo, encapsulado num esquema interpretativo passadista, ancorada em concepções pré-determinada pelo Estado no âmbito de um regime colonial de imposição e dominação de grupos e territórios.

Como aponta Almeida (2002) o conceito de quilombo esteve na literatura acadêmica - desde o clássico de Perdigão Malheiro "A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social" (1866), até os recentes trabalhos de Clóvis Moura (1996) - na forma conceitual jurídico-formal do quilombo do período colonial, uma referência histórica construída pelo Estado Colonial. Nas palavras de Almeida:

"Quilombo foi formalmente definido como 'toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele'". (ALMEIDA, 2002. p. 47).

Para esses autores, a definição do termo quilombo como lugar de negros fugidos permaneceu na literatura acadêmica como um conceito frigorificado (O'Dwyer, 2002, p. 22), ou seja, refém de interpretações externas vinculadas ao período colonial. No entanto, a incorporação deste conceito na Constituição Federal permitirá um lento e conflituoso processo de ressignificação do conceito quilombo, adquirindo novas formas de interpretações junto ao universo científico, jurídico e político ao longo da década de 1990 (O'Dwyer, 2002; Santos, 2010). Tal processo resulta nas apropriações simbólicas do movimento negro e de outros movimentos sociais, a participação de juristas e dos novos sujeitos de direitos, orientados pela aplicação do artigo constitucional, exigindo uma significação atualizada dos termos quilombo ou remanescentes de quilombos. Para O'Dwyer (2002):

---

condições sociais do negro no país tinham como pano de fundo uma série de comemorações pelo centenário da Lei Áurea, colocando as relações raciais na pauta dos debates públicos.

“Segundo o texto (constitucional) é preciso, sobretudo, que esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra que, por direito, deverá ser em seu nome titulada (...). Assim, qualquer invocação do passado deve corresponder a uma forma atual de existência capaz de realizar-se a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado (...). Numa perspectiva antropológica mais recente, o preceito legal - ao referir-se a um conjunto (possível) de indivíduos ou atores sociais organizados em conformidade com sua situação atual - permite conceituá-los como grupos étnicos que existem ou persistem ao longo da história como ‘tipo organizacional’ (...) no caso das comunidades negras rurais costuma ser determinada por sua origem comum e formação no sistema escravocrata. (O’Dwyer, 2002, p. 15-16).

No caso dos antropólogos, sua participação se dará, particularmente, por meio da elaboração dos relatórios de identificação, peça administrativa que contribui para o reconhecimento dos direitos das comunidades quilombolas (Santos, 2010)<sup>32</sup>. Em vista da pressão do movimento negro, que incluiu a criação de mecanismos de representação, como a Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CNACNRQ – 1996), os movimentos sociais passam a exigir dos órgãos governamentais a aplicação do preceito constitucional, incluindo debates travados na esfera do legislativo, com a formulação de ante-projetos de lei visando regulamentar a aplicação do artigo (O’Dwyer, 2002, p. 18).

Como mostra a autora, as agências governamentais como a Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura (MinC), e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) criaram suas próprias diretrizes e

---

<sup>32</sup> O processo administrativo que corresponde ao reconhecimento dos direitos territoriais das comunidades remanescentes de quilombos, segundo o decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003 deve ser iniciado a partir do critério da auto-atribuição dos grupos a essa identidade coletiva, seguido da elaboração de estudo pela Fundação Palmares e da delimitação territorial feita pelo INCRA que deve emitir o respectivo título de propriedade em nome da associação dos remanescentes de quilombos (Santos, 2010), como veremos no ponto 2.2 deste capítulo.

procedimentos para o reconhecimento territorial das chamadas comunidades rurais quilombolas (O'Dwyer, 2002).

O uso dado ao termo quilombo pelo movimento negro o define como ícone da resistência negra e, ao mesmo tempo, preserva o seu caráter revolucionário. Uma nova geração de militantes negros, formada ao longo da década de 1970, buscou dar um caráter histórico-humanista (Arruti, 2005, p. 76) para a experiência do quilombo, como um movimento social de resistência física e cultural da população negra. Nessa mesma linha de re-apropriação simbólica, o quilombo foi caracterizado por um estilo de vida presente, símbolo de resistência.

Por outro lado, em continuidade ao processo de ressemantização do conceito de quilombo, cada vez mais eram incluídas investigações acerca dos grupos, além de atos de reconhecimento empreendidos por agentes políticos, estatais ou não. Disso deriva um esforço em desmistificar as concepções primordialistas, nas quais o quilombo é visto como sobra, resíduo ou mesmo como continuação de um modo de vida africano, apresentando uma alteração importante, onde a ênfase é depositada no critério político organizativo desses grupos. (Almeida, 2002, p. 42). Segundo O'Dwyer (2002):

“A conservação de elementos de culturas africanas (...) não é determinante na caracterização histórico-antropológica de uma comunidade rural negra como remanescente de quilombo. Não pode, contudo, ser ignorada nem relegada a segundo plano (...), porque deverá circular em duas mãos: na sociedade mais ampla, pelos caminhos oficiais do processo de titulação da terra, e na comunidade, pelas trilhas do seu ser no mundo, da sua percepção étnica, em que consciência de ser e comunidade etnicamente diferenciada não se separam”. (O'Dwyer, 2002, p. 33).

Assim, embora a conservação de elementos de culturas africanas não seja determinante para um reconhecimento objetivo desta identidade coletiva, não se pode negar a força e a importância desse critério para o reconhecimento formal dos direitos dos grupos, haja vista que o processo de ressignificação do conceito de quilombo correspondeu à emergência de uma ‘quilombolice contemporânea’ (Mota, 2009), a partir da qual os grupos procuram se valer de sinais diacríticos (Barth, 2005), que

apontam para a constituição de uma cultura afro-brasileira como forma de justificação (Boltanski; Thévenot, 1999) de suas demandas no espaço público.

Assim, passam a ser reconhecidos publicamente como grupos que contribuíram fundamentalmente para o processo civilizatório nacional (Almeida, 2002). A sua própria mobilização na demanda de direitos e por reconhecimento, a partir da identidade coletiva remanescentes de quilombo, se deu concomitante ao surgimento de políticas públicas de valorização da cultura afro-brasileira que, em tese, tais grupos sustentam. Segundo os autores (O'Dwyer, 2002; Almeida, 2002), o processo de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos se aproxima dos povos indígenas no Nordeste. Os autores chamam atenção para:

“(...) semelhança entre o processo de reconhecimento das comunidades negras rurais de acordo com o art. 68 do ADCT e os processos de ‘legitimação oficial de povos e terras indígenas no Nordeste, intensificado nas últimas três décadas’. Às ‘comunidades remanescentes de quilombo’ é igualmente ‘atribuído o papel de grupo étnico, elemento fundamental formador do processo civilizatório nacional’”. (Almeida, 2002 p. 23).

Como aponta Pacheco de Oliveira (1998), os povos indígenas do Nordeste começaram a receber atenção detida dos antropólogos na medida das demandas de natureza política dos grupos em face ao órgão indigenista (FUNAI), quando tais profissionais passam a atuar na elaboração de laudos, artigos e relatórios que ampliavam o conhecimento empírico sobre a população indígena da região (Pacheco de Oliveira, 1998, p. 51). Os ‘índios do Nordeste’ seriam caracterizados, ainda, como desprovidos de contrastividade cultural, definidos como sertanejos pobres e sem acesso a terra, em que se afirma o padrão camponês, estando entremeados a população regional (Pacheco de Oliveira, 1998 p. 53-54).

O processo de legitimação oficial dos ‘índios do Nordeste’ ocorreu em contrapartida a emergência de novas identidades (Pacheco de Oliveira, 1998, p. 49), tal como a identidade diferenciada remanescentes de quilombos enquanto atributiva de direitos no Brasil, levando a atuação de agentes políticos, estatais ou não, no processo de reconhecimento formal de tais grupos. Diversas ações governamentais em nível federal passam a incluir, na década de 1990, as comunidades remanescentes de

quilombos na pauta de uma política afirmativa garantindo direitos universalistas de caráter de redistribuição, como o programa ‘Fome Zero’ e o ‘Bolsa Família’<sup>33</sup> e realizando programas específicos, incluídos no Programa Brasil Quilombola<sup>34</sup>.

A emergência dessas novas identidades (Pacheco de Oliveira, 1998) acompanha, ainda, um outro processo mais abrangente. Sahlins (1997) chama atenção para o fato de as culturais locais (ou particulares) aparecerem, no contexto atual, como formas de afirmação de povos indígenas e de outras vozes subalternas em todo o mundo, em contrapartida a um suposto processo de homogeneização das culturas, levada a cabo pela expansão da cultura ocidental vinculada ao processo de colonização e de globalização. Contrariamente a essa idéia de desaparecimento das culturas locais, o autor aponta para a emergência de projetos de reconstrução coletivas cada vez mais presentes (Sahlins, 1997, p. 56). Segundo Sahlins:

“Ao invés da Grande Narrativa da dominação ocidental, portanto, um outro modo de lidar com a constatação antropológica usual de que os outros povos não são tão facilmente deculturados seria reconhecer o desenvolvimento simultâneo de um integração global e de uma diferenciação local (Bright e Geyer 1987). As semelhanças culturais da globalização se relacionam dialeticamente com as exigências opostas de indigenização” (Sahlins, 1997, p. 57).

---

<sup>33</sup>Segundo Yasbek (2004): “O Projeto Fome Zero efetiva uma *avaliação dos programas* existentes na área da alimentação e nutrição a partir dos anos 90. Apresenta, ainda, o Programa de Distribuição Emergencial de Alimentos, reativado com a seca do Nordeste, que teve distribuição recorde de cestas em 1998. Nos dois últimos anos do governo FHC, emergiu um rearranjo dos programas anteriores, que incorporou recursos do Fundo de Erradicação da Pobreza, o Bolsa-Escola e o Bolsa-Alimentação (para crianças até seis anos e gestantes), substituindo o Leite é Saúde. São apresentados também programas específicos: Programa de Alimentação do Trabalhador – PAT; Programa de Combate às Carências Alimentares e Bolsa-Saúde; Programa Cestas Básicas – Prodea; e Cupons de Alimentação. Apontam-se o papel da reforma agrária e da agricultura familiar, as políticas de renda mínima e Bolsa-Escola e o papel da Previdência Social, além de problematizar outras iniciativas de Estados e municípios, como os restaurantes populares, os Fóruns Estaduais de Segurança Alimentar, a merenda escolar e outros” (Yasbek, 2004, p. 12).

<sup>34</sup>Segundo a página oficial do programa: “O Programa Brasil Quilombola reúne ações do Governo Federal para as comunidades remanescentes de quilombos. As metas e recursos envolvem 23 ministérios e órgãos federais e têm como principais objetivos a garantia do acesso à terra; ações de saúde e educação; construção de moradias, eletrificação; recuperação ambiental; incentivo ao desenvolvimento local; pleno atendimento das famílias quilombolas pelos programas sociais, como o Bolsa Família; e medidas de preservação e promoção das manifestações culturais quilombolas” (retirado de [www.seppir.gov.br](http://www.seppir.gov.br), acesso em 12/04/2011).

Nesse sentido, a afirmação de culturas particulares (ou locais), seja através da ‘indigenização’ de que fala Sahlins (1997), assim como a “africanidade”, a “tradicionalidade”, a “quilombolice”, a “cor da pele” ou o pertencimento a um determinado grupo étnico, tem sido um importante dispositivo na luta pelo reconhecimento (Honneth, 2000) e um elemento fundamental ao vocabulário das mobilizações políticas contemporâneas, como mostra Mota (2009, p.15).

É importante ressaltar, contudo, ainda segundo este autor (Mota, 2009), que os projetos de reconstruções coletivas de culturas particulares, ainda que detenham uma amplitude global, se manifestam de acordo com as gramáticas e cosmologias locais e são apropriadas, lidas e incorporadas pelos atores no espaço público<sup>35</sup> de modo diverso (Mota, 2009, p, 17).

Assim, o processo de reconhecimento dos remanescentes de quilombos do Imbé, se dá num complexo quadro de interações e ações coletivas, envolvendo inúmeros atores e grupos que colaboram com a ressignificação da quilombolice local. Seguramente, o órgão ligado a um setor do movimento negro de Campos, a Fundação Municipal Zumbi dos Palmares, no esforço de resgatar uma cultura negra na região, através da apresentação de grupos de jongo, de capoeira e de hip-hop<sup>36</sup>, cumpre um importante papel na mediação social, simbólica e política da categoria quilombo. Os agentes externos<sup>37</sup> envolvidos nesse processo de reconhecimento são denominados pelos moradores do Imbé, de uma maneira geral, como *o pessoal dos quilombolas*.

No entanto, a dinâmica social local viabiliza a conformação de novas arenas, fazendo emergir conflitos e controvérsias em torno da apropriação da quilombolice. Os

---

<sup>35</sup> Roberto Cardoso de Oliveira (2002) contrasta a noção de esfera pública e espaço público, sendo este como o campo de relações situadas fora do contexto doméstico ou da intimidade onde as interações tem efetivamente lugar e a esfera pública como o universo discursivo onde normas, projetos e concepções de mundo são publicizadas e estão sujeitas a exames e debates público (Cardoso de Oliveira, 2002: 12) Observar a discussão iniciada em Habermas (1991) sobre a distinção entre esfera e espaço público nas sociedades democráticas.

<sup>36</sup> Segundo Magro (2002) “O *Hip Hop* é um movimento de cultura juvenil que surgiu nos Estados Unidos, nos últimos anos da década de 1960, unindo práticas culturais dos jovens negros e latino-americanos nos guetos e ruas dos grandes centros urbanos. O movimento é constituído pela linguagem artística da música (*RAP-Rhythm and Poetry*, pelos *rappers* e DJ’s), da dança (o *break*) e da arte plástica (o *graffiti*). No Brasil do final dos anos 80, o movimento *Hip Hop*, especialmente o ritmo musical *Rap*, tornou-se para os jovens das periferias urbanas (Magro, 2002, p. 04, grifos no original).

<sup>37</sup> Além da FMZP, a PETROBRÁS por meio do Programa Brasil Quilombola, realizou em 2006, cursos de capacitação ambiental para as professoras das escolas do Imbé em 2006. O Instituto de Desenvolvimento Afro Norte Noroeste Fluminense (IDANF), mais recentemente, tem atuado nos quilombos do Imbé e a ONG Transformar atua no sentido da aplicação do Programa Educação Ambientais-PEA-Shell, em que medidas de mitigação ambiental incluem recursos destinados às comunidades quilombolas do Estado do Rio de Janeiro, como contrapartida dos impactos ambientais e sociais da exploração de petróleo na bacia de Campos.

moradores evangélicos desempenharam um papel importante na recusa dos diacríticos vinculados a uma negritude forjada pelos movimentos negros, se negam a participar das atividades, na medida em que as vinculam as cosmologias religiosas de origem afro-brasileira. Esse cenário nos apresenta um importante aspecto de diferenciação dos grupos, tendo em vista os pertencimentos religiosos.

Em Conceição do Imbé há uma Igreja Católica e uma Igreja Adventista do Sétimo Dia, enquanto na gleba Cambucá existe uma Igreja Assembléia de Deus – Ministério Madureira e em Batatal há uma Igreja Batista e uma Igreja Assembléia de Deus - Ministério Guarús. A gleba Aleluia é a única que não tem igrejas, o que não impede os moradores de se deslocarem até outras localidades para assistir aos cultos nas igrejas evangélicas ou a missa na Igreja Católica<sup>38</sup>.



(Igreja Católica. Conceição do Imbé.  
Foto de 14/06/2007).



(Igreja Adventista do Sétimo Dia. Conceição do Imbé.  
Foto de 16/01/2011).



(Igreja Batista localizada na gleba Batatal.  
Foto de 13/01/2011).



(Igreja Assembléia de Deus - Gleba Batatal  
Ministério Guarús. Foto de 14/02/2011)

---

<sup>38</sup> Em toda a região é possível observar a presença de igrejas, principalmente as evangélicas. No bairro da Tapera, existe uma Igreja Universal do Reino de Deus e em Lagoa de Cima há uma Igreja Batista – Missão Lagoa de Cima e uma Igreja Assembléia de Deus – Ministério Madureira. No presente trabalho, tomaremos como foco os engajamentos dos atores filiados à igreja Assembléia de Deus e a igreja católica e, com menos ênfase, à igreja Adventista do Sétimo Dia.

O vínculo a uma determinada igreja permite a construção de uma afinidade entre os membros da mesma congregação, pois estes fazem parte de um mesmo espaço de convivência e seguem os princípios religiosos e morais da igreja que freqüentam. No caso dos que compartilham os preceitos da religião evangélica, ainda que pertençam a igrejas diferentes, há a afirmação do vínculo que os une, como *irmãos em cristo*.

Os católicos e os evangélicos mantêm entre si fronteiras que não são geográficas, mas estabelecidas numa dimensão simbólica e moral. O recurso da fofoca, tanto as fofocas depreciativas como as elogiosas (Elias, 2000) funcionam de modo exemplar nessa situação. De ambos os lados, são importantes marcadores sociais que auxiliam a manter os limites dos pertencimentos religiosos ou justificar a não aceitação de algum credo religioso. Em conceição do Imbé, uma ponte separa as casas dos católicos, de um lado, e a igreja Adventista do Sétimo Dia e as casas dos evangélicos, do outro. Os crentes *do outro lado da ponte* são alvo de comentários maliciosos, enquanto apontam com ironia para os católicos situados *do lado de lá da ponte*. O pertencimento à religião evangélica define certas fronteiras para a identidade quilombola, como podemos observar na fala de um morador, atualmente vinculado a Igreja Assembléia de Deus:

“A questão do quilombo daqui, as pessoas começaram um projeto pra trabalhar a questão do jongo, a questão cultural, mas por causa da religião muito forte, nós achamos melhor trabalhar a questão quilombo, mas de dança não, de jongo não, mas trabalhar os jovens, mas que não incluam a questão da dança, aí eles trazem mais brincadeira e as crianças participam, mas respeitando a religião. No início o pastor não quis deixar, mas depois começou a libertar, liberar as crianças pra participar”.  
(Trecho de entrevista realizada com o senhor Paulo Norato. 47 anos. Em 10/11/2010).

Como os evangélicos, os moradores católicos definem o pertencimento à identidade quilombola em contrapartida às atividades propostas. Esse processo é interpretado à luz das experiências e contextos históricos compartilhados e acionados de modo distinto, pois representam um interesse diferencial para diversos sujeitos, de acordo com a sua posição em seus esquemas de vida (Sahlins, 2003). Nesse caso, se

expressam pela dimensão dos pertencimentos religiosos e devem levar em conta o significado atribuído às religiões de origem afro-brasileira nesse espaço social.

Por outro lado, as demandas de direitos e por reconhecimento a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombos no Imbé, levam a re-dimensão do pertencimento ao território, tendo em vista as trajetórias dos grupos, chamando atenção para a historicidade persistente dos esquemas culturais tradicionais (Sahlins, 1997, p. 63), como veremos nas páginas que se seguem.

As fronteiras da identidade quilombola que estabelecem unidade para além dos pertencimentos religiosos têm como referência o que os moradores definem como a *prática da escravidão*, as relações estabelecidas com os fazendeiros e com o usineiro na região, denominadas como *o tempo dos fazendeiros* e como *a época ou o tempo da usina*. Ambas as situações revelam a condição de escravizado apontada por Neves (2007)<sup>39</sup>. Em segundo lugar, estão vinculados ao programa de reforma agrária realizado e a identidade de pequenos produtores rurais autônomos construída nesse processo. Para melhor entender esta questão, remontamos, no próximo ponto, ao processo de reforma agrária realizado no Imbé e a emergência da categoria remanescente de quilombo para se pensar a relação entre identidades coletivas e a discussão sobre a estrutura agrária no Brasil.

## **2.2. Território, pertencimento e propriedade.**

À luz dos movimentos sociais no campo, os chamados quilombos contemporâneos, mais do que indicar reminiscências dos antigos quilombos, foram interpretados na década de 1980, como formas de organizações sociais que extrapolavam as definições censitárias utilizadas na área rural. Como mostra Almeida (2002), o censo Agropecuário do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e as estatísticas cadastrais do INCRA acomodavam duas categorias básicas gerais para se pensar a estrutura agrária brasileira (Almeida, 2002)<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Optamos por usar a categoria condição de escravizado a que se refere Neves (2007) em relação a uma noção semelhante, a de condição de subalterno e de tutelado. No primeiro caso, o termo se refere às fronteiras construídas pelo grupo para legitimar suas demandas de direitos e por reconhecimento, a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombos. Com o segundo, consideramos o processo histórico mais abrangente, que inclui diferentes formas de imobilização da força de trabalho presentes nesse espaço social (Neves, 2007).

<sup>40</sup> A *categoria censitária*, utilizada desde 1950, referia-se a *estabelecimento*, considerado como a exploração agropecuária em área contínua (urbana ou rural) de um único produto. A categoria *cadastral*, de finalidade tributária, referente à imóvel rural considera, desde 1996, um prédio rústico, de área

O PNRA de 1985 não alterava essas categorias, encontrando sérias dificuldades para definir situações de conflito social no campo que não correspondiam às definições formais (Almeida, 2002). Ainda segundo este autor, data deste período a emergência dos movimentos camponeses, no sentido de pressionar por uma reavaliação dos critérios definidores das situações agrárias (Almeida, 2002)<sup>41</sup>. Diante deste cenário, o próprio MIRAD-INCRA foi obrigado a reconhecer brechas nas classificações anteriormente determinantes. As denominadas ocupações especiais abrangiam situações não enquadradas nas categorias dos órgãos oficiais. Segundo Almeida:

“Essas ocupações especiais contemplaram as chamadas terras de uso comum, que **não** correspondem a ‘terras coletivas’, no sentido de intervenções deliberadas de aparatos de poder, nem a ‘terras comunais’, no sentido emprestado pela feudalidade [...] com inúmeras combinações diferenciadas entre uso e propriedade e entre o caráter privado e comum, perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e sucessão, por fatores históricos, por elementos identitários peculiares e por critérios político-organizativos e econômicos, consoante práticas e representações próprias”. (ALMEIDA, 2002. p. 45 – grifos nossos).

A expressão oficial ocupações especiais englobava as chamadas terras de preto, terras de índios e terras de santo, denominações atribuídas e reconhecidas pelos próprios grupos sociais que estavam em áreas de intenso conflito social (ALMEIDA, 2002, p. 47). As inúmeras situações de compra e venda de terras; outras como áreas de herança, garantidas pelos direitos de sucessão, ainda que tenham sido griladas ou usurpadas, estão inseridas nesta noção relativizada de quilombo.

Ao longo de um intenso debate que incluiu a participação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA)<sup>42</sup>, de Procuradores do Ministério Público Federal, de

---

contínua (urbana ou rural) pertencente a um mesmo dono a ser utilizada para exploração agrícola, pecuária, extrativa vegetal ou agroindustrial. (ALMEIDA, 2002, p. 44).

<sup>41</sup> Em 1985, a Confederação dos Trabalhadores da Agricultura (CONTAG) realizou o IV Congresso Nacional dos Trabalhadores Rurais, em Brasília; neste mesmo ano, foi fundado o *Conselho Nacional dos Seringueiros*, buscando uma relativização da categoria de módulo rural. O *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* (MST), fundado em 1984, teve desde o princípio, o papel de radicalizar ações frente à timidez reformista (ALMEIDA, 2002, p. 54).

<sup>42</sup> A criação, em 1994, do Grupo de Trabalho *Terras de Quilombo* reflete uma experiência anterior acumulada pelos antropólogos e visa garantir os direitos territoriais desses grupos minoritários,

organizações não governamentais (ONGs), partidos políticos e diversas comunidades remanescentes de quilombo do Brasil, foram elaboradas modificações nos critérios de definição do conceito de quilombo (Santos, 2010). O decreto Nº. 4.887 de 20 de novembro de 2003 do governo federal é fruto desses debates<sup>43</sup>. Esse decreto:

“(...) 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. São considerados remanescentes dos quilombos, 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 à resistência à opressão histórica” (retirado de [www.seppir.gov.br](http://www.seppir.gov.br). Acesso em 12/05/2011).

O referido texto advoga ao INCRA o cumprimento dessas normas, de acordo com alguns procedimentos legais, tais como a solicitação de reconhecimento através do critério de auto-atribuição, a elaboração do laudo antropológico ou estudo sobre a comunidade (solicitado pela Fundação Palmares - Governo Federal) e reconhecimento territorial da área a ser regularizada pelo INCRA. São consideradas, ainda, terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

---

assegurados pela Constituição Brasileira. A ABA tivera, segundo O'Dwyer (2002, p. 15), um papel decisivo no questionamento de noções arbitrárias, como a de remanescentes de quilombo. Procurava-se dar maior dimensão aos critérios atribuídos pelos membros das comunidades que exigiam a aplicação dos direitos garantidos pela Constituição Federal, em detrimento de classificações externas.

<sup>43</sup> Como mostra Santo (2010) ocorreram, após a publicação do referido decreto, várias manifestações de pessoas, grupos, empresas, entidades sindicais e partidos políticos, contrários ao direito das comunidades negras rurais/urbanas quilombolas (Santos, 2010, p. 18). Em suas palavras, em relação à esse processo: “Como exemplo, cito o Partido da Frente Liberal/PFL, atual Partido Democratas/DEM, que em 2004, impetrou Ação Direta de Inconstitucionalidade/ADIN contra o Decreto nº 4.887/2003, o qual regulamenta as terras quilombolas; o Projeto de Decreto Legislativo nº 44/2007, de autoria do deputado Valdir Colatto – agropecuarista filiado ao Partido do Movimento Democrático Brasileiro/PMDB, que propõe a suspensão da aplicação do Decreto nº 4.887/2003; o Projeto de Lei nº 3.654, de 2008, também de autoria do deputado Valdir Colatto, que pretende modificar o artigo nº 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT” (Santos, 2010, p. 19).

Passa a figurar como central a necessária vinculação entre identidades coletivas e o debate acerca da estrutura agrária em nosso país, em que os grupos apresentam diferentes formas de resistência à exploração dos fazendeiros e grileiros, entre outros, resultando nos inúmeros conflitos fundiários que se apresentam nesse cenário (Almeida, 2002). As demandas territoriais são - como podemos observar em boa parte dos estudos - as principais fontes de mobilização desses grupos, considerando os graves conflitos fundiários na área rural e também urbana que ameaçam a reprodução física e social das coletividades em questão<sup>44</sup>.

Disputas territoriais entre comunidades quilombolas e empresas do agronegócio, como ocorre no Espírito Santo com a Aracruz Celulose (O'Dwyer, 2002), conflitos entre a Marinha e os remanescentes de quilombos na Ilha da Marambaia (Mota, 2003) e as tensões entre os quilombolas do Sacopã e os moradores de uma valorizada região da zona sul do Rio de Janeiro, em meio a forte especulação imobiliária (Mota, 2010), são alguns exemplos dessas situações.

No caso dos remanescentes de quilombos do Imbé, não existe um conflito fundiário explícito que oriente a aplicação do artigo 68, na medida em que os moradores tiveram garantido o acesso à propriedade das terras, após a falência da Usina Novo Horizonte, na década de 1980. Com o processo de reforma agrária realizado na região, o Assentamento Rural Novo Horizonte foi incluído nos Programas de Assentamento (PA) do PNRA de 1985 (Neves, 1997). Por um lado, se não há um conflito territorial na região do Imbé, é possível dizer que as ambigüidades deixadas pelo modelo de reforma agrária proposto são os motes para a auto-identificação dos moradores como quilombolas.

Estes vislumbram a possibilidade de deixarem de arcar com as dívidas referentes ao pagamento da titulação definitiva de seus lotes<sup>45</sup>, além de solicitar serviços públicos

---

<sup>44</sup> Como mostra Mota (2009) “No caso das terras de quilombos, assim como defendido por distintos juristas e estudiosos do tema, bem como expresso nos instrumentos normativos, à titulação de propriedade será “reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades [...] com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade”. Ainda segundo esse autor: “No parágrafo do artigo 17 do decreto 4887 é possível ler que as comunidades serão representadas por suas “associações legalmente constituídas”. O que consiste em dizer que estas terras não podem ser parceladas, vendidas pelos proprietários, pois são elas de domínio coletivo. A terra não é um bem de troca, no sentido liberal do termo, mas de uso. “Nesse sentido, os moradores de um quilombo não são necessariamente proprietários, pois não podem vender a terra”. (Mota, 2009, p. 77).

<sup>45</sup> Os ex-trabalhadores da Usina Novo Horizonte obtiveram o acesso a terra como contrapartida de parte dos direitos trabalhistas após a falência desta unidade industrial. A outra parte das dívidas trabalhistas da usina foi paga em dinheiro. Os atuais assentados da reforma agrária têm o ‘título de domínio sob condição resolutiva’ de suas terras, no qual está implicado o pagamento que garante a titulação definitiva de seus

e garantir a produção dos alimentos em suas propriedades. Além disso, buscam o reconhecimento de uma história secular, estando vinculados a esse espaço social através da memória da escravidão que sofreram seus antepassados e das condições de subserviência a que foram submetidos ao longo dos anos.

Nesse sentido, a possibilidade de os moradores do Imbé serem reconhecidos como remanescentes de quilombos foi vislumbrada pelos próprios funcionários do INCRA que estiveram envolvidos no processo de regularização fundiária anterior. Os moradores, representados por lideranças locais que, como assentados da reforma agrária, passam a participar de alguns processos de tomada de decisões políticas, solicitam reconhecimento oficial como quilombolas em 2005, orientados pela aplicação do artigo 68.

Como vimos, a emergência da identidade diferenciada remanescentes de quilombos esteve vinculada a um lento processo de ressignificação do conceito de quilombo, considerando a aplicação do artigo 68 do ADCT. Como aponta O'Dwyer (2002), no caso das comunidades quilombolas rurais, a organização atual dos grupos que afirmam essa identidade diferenciada se vincula, na maioria das vezes, a trajetória histórica que aponta para uma origem comum e formação no sistema escravocrata (O'Dwyer, 2002). Orientados pela relevância desse critério para afirmação da identidade diferenciada, os funcionários dos órgãos ligados a reforma agrária buscavam auxiliar os moradores nesse empreendimento, em consonância com as trajetórias históricas que apontam para a herança da escravidão no município de Campos. Segundo um funcionário do INCRA:

“(...) a parte de Conceição do Imbé e na parte da gleba era justamente o local onde ficavam as famílias que já vinham dentro do processo escravista e que existia nesse país, né? E que esse processo foi muito grande aqui de Campos. Por isso que hoje nós consideramos aquele território, aquele pessoal ali como remanescente daquela terra ali”. (Trecho da entrevista realizada com um funcionário do INCRA em 31/11/2007, na Fundação Municipal Zumbi dos Palmares).

---

lotes. A legislação que guia tal procedimento é a lei nº 4.504 de 30 de novembro de 1964; a lei nº 4.947 de 06 de abril de 1996; a lei nº 8.629 de 25 de fevereiro de 1993 e o decreto nº 59.428 de 1966. Os assentados questionam a legitimidade de tal cobrança e alegam incapacidade de sanar as dívidas a ela referentes (retirado do documento apresentado pelos moradores).

Como podemos observar nesta fala, a tradição escravocrata do município de Campos e a localização da região do Imbé inserida nesse processo justificam as demandas de direitos e por reconhecimento pelos moradores, a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombos. O relatório de pesquisa (laudo antropológico) (Neves, 2007), elaborado para dar sustentação às demandas de direitos e reconhecimento a partir da identidade coletiva remanescentes de quilombo, mostra como a região do Imbé foi marcada pelo ladeamento das fazendas de cultivo de café, sendo apontada como possível área de refúgio de escravos, com indicações da formação de quilombos (2007, p. 06; 30). Para esta autora (Neves, 2007):

“(…) no norte-fluminense, diferentemente de outras áreas produtoras de cana, açúcar e café, vão ser promovidas formas de trabalho livre que constroem a imobilização de famílias pela sedução do controle tutelado do acesso aos meios de produção e de subsistência, bem como a apropriação de parte do produto do trabalho: o colonato. E também explica as razões da intensificada concentração de famílias negras residentes no interior das fazendas na região do Imbé, tal como hoje ainda se destaca e leva à suposição, tão longe no tempo sem comprovação direta, mas possível por razões de associação de fatores históricos: **‘aqui só pode ter existido um quilombo’**” (Neves, 2007, p. 30. Grifos no original).

Nesse sentido, o processo de ocupação e desenvolvimento econômico da região se vincula ao fato de os moradores se afirmarem como legítimos herdeiros do território em que vivem (Neves, 2007, p. 04), na medida em que reconhecem a trajetória de seus antepassados em relação às condições de trabalho impostas pelos fazendeiros da região e estão vinculadas as formas de imobilização da força de trabalho (Neves, 2007, p. 28) presentes nesse espaço social, qual sejam, o sistema de colonato<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Como aponta Castro Faria (1998) sobre o sistema de colonato: “Na área açucareira de Campos, a fórmula encontrada e vulgarizada para a substituição das relações escravistas na lavoura foi a parceria, ou seja, um contrato entre o dono de terra e o ‘colono’, trabalhador livre que com ele dividia a produção. A origem do colono-lavrador-canavieiro parece advir de dois pólos: do pequeno arrendatário do período escravista (o homem livre e pobre ou seus descendentes, declarantes de pequenas porções de terras

Tendo como objetivo analisar certos registros possíveis sobre a experiência da escravidão nesse espaço socioeconômico (Neves, 2007, p. 03), a autora chama atenção para as alternativas de produção da identidade coletiva remanescentes de quilombo pelos grupos em questão. São as condições de escravização de seus antepassados e de subordinação e controle a que foram submetidos pelos fazendeiros e pelo usineiro que assumem lugar de destaque nessas narrativas. Segundo Neves (2007):

“Ancestralidade da presença social de sua parentela e, por tal experiência consolidada no conhecimento acumulado e transmitido intergeracionalmente, demonstração cristalizada nas versões que reivindicam valorizativas de sua condição de herdeiro cultural de uma história longa, enquanto um dos atores fundamentais e permanentes, todos esses registros são produzidos por redefinição da memória coletiva da escravidão e das suas múltiplas alternativas de combate, mas principalmente compensações sociais pela reprodução secular da condição de *escravizado*”. (NEVES, 2007, p. 55).

A idéia de uma reprodução secular da condição de escravizado está embutida na concepção de serem os assentados legítimos herdeiros culturais de uma história longa, tal como afirma essa passagem. Por isso, a condição de escravizado (Neves, 2007) que remete às condições de controle e subordinação por eles narradas, não acompanha o marco temporal que define o fim da escravidão formal em nosso país. Ao contrário, é a manutenção das condições de subserviência e controle do tempo de trabalho, do lazer e do espaço da moradia pelos patrões que encontra eco nas narrativas, sendo, por sua vez, responsável por construir uma unidade para as trajetórias que merecem ser recompensadas, definidas pelas relações impostas *pela prática da escravidão, no tempo dos fazendeiros e no tempo da usina*. O trecho da entrevista com um morador é elucidativo destas situações:

E: E essa questão dos quilombos, de aqui ser um quilombo. Como começou essa história?

---

alugadas, na década de 1850, por exemplo) e do trabalhador recém-liberto do cativo” (Castro Faria, 1998, p. 279).

P: Essa história começou o seguinte. Quando surgiu. Tinha uma senhora aqui em Aleluia, que se chamava D. Custódia, ela morreu com 115 anos, ela era parteira daqui. Antes as mulheres que iam ganhar bebê não iam pra Campos ter filhos. Não tinha ônibus, só vinha uma ou duas vezes na semana, quando enchia não tinha como sair. Ela era parteira disso tudo aqui. Aleluia, Cambucá e Batatal. [...] Ela era uma negra alta, que naquela época não usava combinação, e ela mostrava que tinha uma história aqui que meus pais não alcançaram, mas os pais deles alcançaram que meu avô morreu com quase 100 anos e ela contava. Ela morreu com 115 anos. Ela conheceu a história que os parentes dela contaram. Ela era tia da minha sogra e ela contava que as pessoas apanhavam e trabalhavam das seis a seis. Tinha um sobrado grande em Aleluia, tem até hoje, e ali embaixo tinha um porão. Batia nos negros, tinha uma senzala e os negros apanhavam e ficavam ali. No Imbé (Conceição do Imbé) era a mesma coisa, tinha uma senzala [...] as pessoas apanhavam e eles cutucavam marimbondo pra pegar as pessoas, trabalhavam de seis as seis, levavam chibatadas, não podiam desrespeitar e você vê que meu pai não podia ir ao jogo, mas como ele começou a se libertar. Ele tinha direito a seu tempo de lazer. Administrador de Aleluia. Não tinha liberdade. E quem não tinha pra onde ir tinha que ficar ali se não apanhava. Não, eu vou, eu tenho direito a minha área de lazer, que é isso? Já prendi os bezerros, tirei leite de manhã. Os bezerros estão presos, as vacas estão no pasto. Por que eu não posso ir ao jogo? Eu vou ao jogo sim. Se você for, se você teimar, você pode sumir. O administrador de Aleluia - era o manda chuva - o que ele falava, tinha que ser a palavra dele, senão. Meu pai como tinha o sítio do meu avô, ele tinha pra onde ir, mas quem não tinha? Era obrigado a ficar ali. Tinha que ficar ali e obedecer, senão apanhava.

Eu lembro que a minha mãe, eu ainda muito criança, minha mãe trabalhava ajudando meu pai pra raspar mandioca. Ela gostava de criar galinha e porco. Então meu pai nunca ficou sem um porco. Natal, ano novo

tinha que matar um porco pra ter fartura pros filhos. Minha mãe também não tinha condições de pegar um porco, pegava uma porca a meia, dessa porca a meia ela pegou uma leitoa pra criar e meu pai cortava bambu, fez um chiqueiro grande e um dia a porca saiu, vazou, e seu Vicente era o administrador de Aleluia, Cambucá e Batatal. Ele andava com cavalo vigiando tudo, não podia comer um pé de capim que era do fazendeiro, se não ele matava o porco e dizia desaforo e a pessoa tinha que ficar quieta, se não ele até batia na pessoa ou atirava no porco. A porca de mamãe saiu, ele veio com a porca na porta. Ele gritou com a minha mãe. Tinha uma cerca. Eles davam um quintal pra plantar. Ainda bem que deixava plantar, né? Meu pai plantava banana, aipim. Ele disse: Dazinha, minha mãe chamava Jordelina Maria Honorato, mas tinha o apelido de Dazinha. Você prende a sua porca, porque se você não prender a sua porca a próxima vez que eu voltar aqui eu entro aí e dou um tiro nela dentro do chiqueiro e minha mãe baixou a cabeça e começou as lágrimas caindo e não podia responder, senão mandava sumir. Foi obrigada a acabar com essa porca. Meu pai não podia falar nada. Teve que ficar quieta. Era muita humilhação. Não podia.

(Entrevista com o senhor Paulo Norato. 47 anos. Em 10/11/2010).

É possível observar, a partir desta fala, e em consonância com as falas de outros moradores com os quais conversei, a construção das fronteiras da identidade quilombola a partir do recurso às figuras míticas como a de Dona Custódia. Essa personagem serve para afirmar a lembrança dos castigos físicos e a escravidão a que seus antepassados foram submetidos, mas que os atuais moradores não alcançaram, definidos como a *prática da escravidão*. A situação que os atuais moradores *chegaram a alcançar* é reveladora das condições de subordinação e da falta de liberdade característica *do tempo dos fazendeiros*, bem como das formas de controle exercidas na *época da usina*.

O pertencimento ao território é definido, então, pelas experiências de sofrimento compartilhado e pela permanência nesse espaço social, a despeito das situações enfrentadas. O período de falência da usina e os momentos de miséria por que passaram são acionados em consonância às suas mobilizações em busca de ajuda nesse difícil

momento. Aos assentados que foram incluídos no programa de reforma agrária, mas não moravam no Imbé antes desse processo ou não eram trabalhadores da usina, bem como aos que ali nasceram e foram residir na *cidade*, deixando suas *terras*, ainda que tenham retornado ao Imbé, é atribuído um vínculo frágil com o território. Tal argumento é usado, em algumas circunstâncias, como forma de desconsiderar o pertencimento destes a identidade quilombola, na medida em que deixam de ser legítimos herdeiros culturais de uma história longa, tal como essa noção foi definida por Neves (2007).

Para melhor entender esse processo, remontamos no próximo capítulo, as relações de trabalho e as formas de vida relativas a esses *períodos* que marcam a história dos grupos, considerando as narrativas que assumem centralidade com as demandas de direitos e por reconhecimento, a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombos.

### **3. Parceiros, trabalhadores e escravos: território e pertencimento nos quilombos do Imbé.**

#### **3.1. O tempo dos fazendeiros e a negação da liberdade.**

No começo do trabalho de campo, procurei questionar os moradores da localidade sobre o fato deles serem quilombolas e daquela região ser um quilombo. Na medida em que as perguntas remontavam às narrativas da história do lugar e as trajetórias de vida das pessoas, as respostas passavam rapidamente por esse tema e logo se encaminhavam para o momento doloroso e de *miséria* do período de falência da usina em que trabalhavam e, posteriormente, para o processo de reforma agrária realizado na região, do qual os moradores lembram como um momento de *conquistas e vitórias*. Deixavam de ser empregados da usina e passavam a ser pequenos produtores rurais autônomos, tendo garantido o acesso à propriedade da terra em que moram e trabalham.

Os padrões de vida e trabalho anteriores a reforma agrária se referem ao vínculo estabelecido com o proprietário da usina e antes dele com os fazendeiros da região. Estas grandes fazendas eram destinadas, até a década de 1960, a criação de café e gado, além das lavouras de subsistência (Neves, 2007; p. 50). Os moradores afirmam o pertencimento ao lugar tendo em vista as trajetórias de seus familiares como trabalhadores nessas fazendas e as condições de trabalho e controle a que foram submetidos. Narram essas trajetórias apontando para a circularidade dos fazendeiros e as múltiplas falências que estes sofreram, afirmando a ancestralidade do enraizamento familiar de que são herdeiros (2007, p. 48), na medida em que permaneceram neste espaço social a despeito das mudanças dos proprietários. Como mostra Neves (2007):

“O número de pequenos proprietários na região até recentemente, antes da subdivisão de alguma fazenda pelo programa de reforma agrária, era muito reduzido. Praticamente inexistiam povoados ou espaço públicos; e eram raras as possibilidades de os trabalhadores comprarem um pedacinho de terra para fazerem uma casa própria. Por isso, a maioria deles tinha que morar dentro das fazendas aí situadas. Segundo os trabalhadores, essas fazendas são *de particulares* (de

fazendeiros) e, até 1988, também *da usina*” (NEVES, 2007. p. 50).

Os trabalhadores residiam no interior das fazendas e eram colonos nas terras dos grandes fazendeiros, gerando uma dependência em relação a garantia da casa para moradia e o controle do tempo de lazer e trabalho por parte dos patrões. Aliado a isso, a dificuldade de acesso à região, tanto pela distância do centro da cidade, como pelas condições da estrada e a precariedade dos serviços de transporte, mostram como as possibilidades de deslocamento eram limitadas para os trabalhadores. Os fazendeiros permitiam que estes possuíssem plantações para auxiliar no sustento das famílias, definidas como de *beirada de casa*, pois localizadas no quintal das residências. Os moradores nomeiam os diferentes fazendeiros e estabelecem uma diferenciação entre as formas de vida no *tempo dos fazendeiros e no tempo da usina*. Como mostra Neves (2007):

“Os proprietários que venderam tais fazendas ao usineiro são constantemente lembrados pelos trabalhadores para avaliar as condições de trabalho das quais conseguiram se libertar ou as novas dimensões de subordinação que tiveram que suportar (...). Na situação de parceiro ou colono, os trabalhadores tinham direito a construir uma *rocinha* ou uma *lavoura de beirada de casa*, a criar galinhas e porcos. Se fossem campeiros, podiam criar uma ‘vaquinha’ ou um ‘animal’ (cavalo). Por isso, eles lembram com saudade esse momento em que a vida era mais farta e menos sacrificada. Lembrando de tudo isso, criticam a vida que passaram a ter na usina. Eram proibidos de se valer de tais recursos. Definem então o tempo de trabalho na usina como de *miséria* e *sacrifício*, embora se resinassem pela expectativa de virem a obter contrato formal e direitos de aposentadoria, condição então vislumbrada como asseguradora de relativa autonomia e estabilidade das alternativas de reprodução física e social, mas principalmente pela aposentadoria” (Neves, 2007; p. 53-4).

Nesse sentido, a valorização da lavoura na *beira de casa*, situação permitida pelos fazendeiros no estabelecimento do sistema de parceria ou colonato, é contraposto a sua proibição pelo proprietário da usina, pois essa era a garantia de *fartura* dos alimentos para as famílias, responsáveis por administrar tais recursos. O sistema de parceria (ou de *meia*, tal como classificada pelos moradores), em que os trabalhadores são colonos nas terras dos fazendeiros, tendo a garantia de manterem uma plantação para o sustento da família, permite uma aproximação da idéia sugerida por Mauss (2003).

Nesses termos, a instauração de uma hierarquia se dá, também, pelo fato da autoridade, representado aqui pelo proprietário da terra, compartilhar sua riqueza (a terra) com seus subordinados, nesse caso, os colonos. A permissão para que mantivessem uma roça na *beirada das casas* contribui para legitimar a autoridade dos fazendeiros, na medida em que institui uma forma de prestígio social (Mauss, 2003, p. 306), um ato lembrado e reconhecido positivamente pelos moradores.

Por outro lado, os moradores que buscavam emprego na usina procuravam através do contrato formal obter residência, além de angariar salário mínimo, carteira assinada, assistência médica e, principalmente, a aposentadoria (Neves, 2007; p. 61), direitos esses negados pelos fazendeiros<sup>47</sup>. Como podemos observar no trecho da entrevista com uma moradora:

“E: Antes de trabalhar na usina, a senhora trabalhou em outro lugar, pra algum fazendeiro?”

E: Trabalhei, trabalhei, mas pouco né? Muito pouco, com enxada, limpando pasto. Depois que meus filhos cresceram um pouquinho. Tinha a mais velha pra tomar conta dos outros menores. Eu ia trabalhar pra ajudar né?

E: Aqui na Fazenda Conceição do Imbé?

Fazenda Conceição do Imbé, que era da usina, mas vinha muito fazendeiro de fora que trabalhava com a usina.

E: Era diferente?

---

<sup>47</sup> Segundo Neves (2007): “Até 1962, os *trabalhadores de lavoura* eram considerados, por usineiro e fazendeiros, como sem direito à proteção da legislação trabalhista. Através do Processo 142113/62 do Ministério do Trabalho, a Comissão de Enquadramento Sindical definiu os trabalhadores rurais vinculados às usinas como industriais, com os mesmos direitos dos trabalhadores da fábrica: previdência social (aposentadoria) e carteira assinada. (Neves, 2007; p. 67).

E: O direito da usina era muito melhor do que o dos fazendeiros, outra coisa. A usina tinha tudo, o 13º, o PIS, salário família, férias e os fazendeiros não faziam isso. Trabalhava quando estava mais apertado”. (Trecho da entrevista com a senhora Euzi. 70 anos. Em 19/04/2010).

Além da não garantia dos direitos trabalhistas, tal como explicitado nesse trecho da entrevista, as relações de trabalho e as condições de vida no *tempo dos fazendeiros* são narradas a partir de inúmeras situações capazes de expressar as formas de controle as quais os moradores *se queixam* de terem sido submetidos. O trabalho de *sol a sol*, sem garantia de folga ou de tempo para o lazer e a obrigatoriedade do trabalho aos domingos, com penalidades aos que se recusassem executar as tarefas, tais como a demissão e o conseqüente despejo da residência, ou mesmo algum tipo de agressão verbal pública (e em alguns casos de agressão física), permitem que os moradores remontem às condições de subserviência em face aos fazendeiros. O trecho da entrevista com um morador mostra como essa situação se concretizava:

“Mas então, a pessoa trabalhava. Sentia o peso da comida. Trabalhava de dia, comia de noite. No outro dia precisava trabalhar de novo, se quisesse comer. E por aí eu vim. Trabalhando até que chegou o falecido Getúlio Vargas, coitado. Que lançou o povo trabalhador pra ter direito, como de fato surgiu este direito dele. E ele morreu, mas deixou o direito. Era aonde o povo melhorava a situação. Mas daí, lá atrás, tocava uma lavourinha de café, colhia aqueles saquinhos de café e tal. Ia lá pra quem tinha aquele conhecimentozinho das coisas pra entregar. Ia lá e entregava. Entregava porque já tinha comido e apanhado o conto, e por aí. Sabe o que acontecia? Trabalhava no oito, aí. Então, o administrador tava atrás, ficava atrás da turma, assim, lá montado a cavalo, enrolava as pernas em cima do arreio. A gente ficava pra trás um pouquinho. (Ele dizia): ‘Acompanha os outros! Pode não? Faz força!’ Ele podia falar, não respondia, não. Tratava de fazer força. Não podia responder, não, que se respondesse, encostava o burro pra perto: ‘Responde de novo. Responde’. Aí

podia dar uma lambada, e você ia segurar direito aonde? Não tem. Se quisesse que o camarada não ficasse no serviço, botava pra estrada. Sai fora. Sai fora. Se você não quer trabalhar pode ir embora. E aí? E aí ficava que não tinha direito, ia buscar direito aonde? Sem ter? Mas aí quando veio o falecido Getúlio Vargas, o negócio mudou. Mudou, porque aí intimidou muito. Intimidou muito, **porque aí entrou os direitos, né?** E eles não podiam fazer mais isso, né? Não podia bater em mais ninguém no serviço, não podia tocar pra estrada, nem nada. Tocava, pagava. Tinha que pagar. E daí pra cá, as coisas foram melhorando, né? E os filhos da gente já encontraram a coisa melhor. Mas eu passei a criar uma sola nos pés. (Entrevista realizada com o senhor Amaro Barroso, em Conceição do Imbé, 80 anos, em 08/02/2008).

A referência deste senhor entrevistado ao momento em que *entrou os direitos* no Imbé<sup>48</sup> nos fornece um importante elemento considerado constitutivo do pertencimento ao território, qual seja, a permanência nesse espaço social, vinculada à condição de subalterno. Do mesmo modo, os moradores narram o processo de reforma agrária como o momento em que a *reforma agrária entrou* ou quando ficaram *por conta da reforma* (Neves, 2004), o que aponta para a permanência sob a condição de tutelados através da qual constroem pertencimento ao lugar.

Outra situação a mim relatada por uma moradora faz coro as falas dos moradores sobre esse tema. Essa senhora me contou o caso de um rapaz que devia trabalhar no domingo em uma das fazendas da região, mas que decidira ir ao baile no sábado à noite. Tendo chegado tarde a casa, não conseguiu acordar cedo para ir ao trabalho. O patrão-fazendeiro foi até a sua casa e o obrigou a acordar para o serviço, tirando-o de sua residência a força e *aos gritos*, na frente de várias pessoas que observavam o ocorrido. Situações parecidas com essa, de negação do tempo de lazer e obrigação do trabalho sem descanso são recorrentes e servem para afirmar a *falta de liberdade* característica

---

<sup>48</sup> Ainda que essa narrativa não acompanhe o marco temporal da legislação que garante direitos aos trabalhadores rurais (ver nota 26), é importante notar que, como aponta FAUSTO (1997): “Getúlio Vargas, em sua campanha presidencial de 1955, retoma iniciativas de reformulação agrária pelo Estado, o que inclui a garantia de estabilidade, carteira do trabalhador rural, limitação da jornada de trabalho, proteção a mulher e ao menor de idade e filiação ao Instituto de Aposentadoria e Pensões dos Industriais” (FAUSTO, (org) 1997, p. 147-148).

dessa relação, a qual seus pais e avós foram submetidos e que os atuais moradores chegaram a *alcançar*.

Além das trajetórias relativas às relações de trabalho, assumem relevância para as nossas considerações acerca do pertencimento ao território e da construção de fronteiras da identidade quilombola, as narrativas sobre as formas de vida dos moradores *mais antigos*. Estas são acionadas, no contexto desta pesquisa, com relação à existência das religiões de origem afro-brasileira, fortemente relacionadas ao *tempo da escravidão*, embora sejam vislumbradas no *tempo dos fazendeiros* e também na *época da usina*.

Grande parte dos moradores com os quais conversei afirma o pertencimento de seus pais ou parentes a essas religiões. Muitas vezes falam da experiência que tiveram no *candomblé*, tendo sido levados ainda crianças por seus familiares para participar dos cultos ou das *rezas*. O trecho da entrevista com um morador, atualmente vinculado a Igreja Assembléia de Deus, nós dá uma dimensão dessa realidade:

E: Antigamente tinha o candomblé aqui, né?

P: Tinha, inclusive, minha família era do candomblé, meu avô era do candomblé, ele receitava remédio, rezava as crianças, as mulheres gestantes, receitava remédio, dava banhos de ervas medicinais e cobrava até uma taxa, as pessoas davam o que queriam. Ele cobrava uma taxa mínima, mas se as pessoas dessem um presente, dava um presente, dava um feijão, um milho, um arroz, ele vivia também dessas questões e ele rezava e as crianças melhoravam. Mas quando tinha a questão do candomblé que era sexta feira da paixão, meus pais iam. E eu tinha que ir, porque era criança, ia porque era obrigado, mas eu quase morria de medo, quando eu via eles ali se manifestando, as pessoas toda de branco, as mulheres de vestido rodado. Minhas primas sapateavam e cantavam e eu: meu Deus! Aí quando eu passei a ter treze anos, eu falei: Olha, eu não vou mais nisso. Nunca mais eu vou. Não me sinto bem. Porque eu fico cansado, eles ficam lá a noite toda, sempre tive medo. Aí ele (o pai) passou a respeitar a minha posição. Aí graças a Deus, passei a não ir. Aí depois aceitei Jesus.

(Trecho da entrevista com o senhor Paulo Norato, liderança local. 47 anos. Em 11/10/2010).

As narrativas que apontam para a existência das religiões de origem afro-brasileiras nos levam ao morro das laranjeiras, onde as pessoas tinham que atravessar o rio de canoa e pernoitavam no *candomblé*. Muitas famílias são associadas a essas práticas religiosas. O *velho Honorato* - avô do morador entrevistado - é apontado por diversas pessoas como o *chefe do candomblé* na região. É possível observar, por esse trecho da entrevista, como suas atividades de cura faziam dele uma liderança religiosa e como eram recompensadas na forma de presentes por quem as acionava.

Tal como nesse caso, os moradores *mais antigos* são vinculados, de uma maneira geral, a essas cosmologias religiosas, denominadas seja como *macumba*, *candomblé* ou *espiritismo*. Tais práticas, por sua vez, são associadas à figura das *rezadeiras* que existiam na região e para as quais era atribuído o poder da cura que, aliada à utilização dos *remédios do mato*, tinha eficácia comprovada. Como observamos nessa fala, os moradores evangélicos reconhecem a existência dessas práticas religiosas, embora façam questão de afirmar que foram levadas pelos adultos e se recusaram ainda novas a participar do *candomblé*, alegando medo das manifestações que observavam, do cansaço em passar a noite acordado, como no caso deste morador, e com relação à dificuldade de acesso ao lugar.

O processo de evangelização da região, segundo as narrativas, teve início na década de 1950. O relato de uma senhora, cuja família é reconhecida como pioneira na divulgação da religião evangélica, mostra como a doutrina da Igreja Assembléia de Deus angariou adeptos em toda a região. Em suas próprias palavras:

E: A senhora nasceu aonde?

C: Eu nasci e me criei aqui, no Batatal.

E: A senhora sempre foi evangélica?

C: Sim, desde pequena eu aceitei Jesus.

E: A senhora sempre foi da Assembléia de Deus?

C: Sempre da Assembléia de Deus. Eu nunca mudei de igreja. Fui batizada ainda pequena.

E: Como a senhora conheceu essa igreja?

C: Isso foi. Um senhor e sua esposa lá de Rondônia vieram visitar o administrador da fazenda da época, ficaram hospedados na casa desse administrador, e começaram a fazer cultos numa casinha de barro em cima daquele morro ali (apontou o local). Eles ficaram

por volta de um mês, mas deixaram o evangelho, a doutrina. Deixaram uma harpa. Meu pai falou: vamos na reza, porque ele não falava culto, falava reza. Daí em diante eu comecei a participar e fui batizada com a idade de 12 anos. Antes meu pai era católico e tinha até um altar, ele cultuava santos.

E: E a mãe da senhora, também era católica?

C: Não. Minha mãe era rebelde, era da macumba. Ela fumava um charuto grande assim. Um dia me obrigou a ir, mas eu espernei lá e ela nunca mais me levou. Ela nunca deixou de ser da macumba.

E: E ela e seu pai se davam bem, sendo de religiões diferentes?

C: Se davam bem”.

(Trecho da conversa com senhora Francisca - Dona Chica. 71 anos. Em 11/01/2011. A partir de anotações no caderno de campo).

Muitos moradores começam, nesse período, a se converter às religiões evangélicas e essa doutrina religiosa angaria cada vez mais adeptos. Os cristãos afirmam o vínculo anterior, de seus pais e parentes com as religiões de origem afro-brasileira, e muitas vezes o fazem para justificar a conversão ao novo credo religioso e negar o pertencimento a orientação religiosa anterior. Os moradores vinculados a Igreja Assembléia de Deus freqüentaram, por muitos anos, a igreja localizada na fazenda Opinião, de uma distância considerável em relação ao local de moradia desta senhora e de outros membros dessa igreja com os quais eu conversei. Os moradores lembram como era difícil se locomover até a sede da congregação<sup>49</sup>.

Esse período remonta ao momento de transição do *tempo dos fazendeiros* para a *época da usina*, com o processo de *arrancação dos cafezais*, ou seja, da erradicação da cultura do café (Neves, 2007), no período de 1964-1969, com a venda da propriedade das terras dos fazendeiros para os usineiros. Assim, o momento em que os fazendeiros passaram a ampliar a pecuária e a se inserir na cultura da cana, utilizando tratores e carretas, foi concomitante a expansão da capacidade produtiva das usinas, especialmente Novo Horizonte e Santa Cruz, esta em funcionamento até hoje (Neves, 2007; p. 53).

---

<sup>49</sup> Na década de 1990 foi construída uma sede da igreja Assembléia de Deus – Ministério Madureira, na gleba Cambucá.

A saída dos trabalhadores mais antigos das *fazendas dos particulares* para as fazendas da usina foi fruto, muitas vezes, do fato dos fazendeiros porem fim a parceria nas lavouras de café ou cana (Neves, 2007, p. 54), enquanto a possibilidade de ser colono na cultura de cana foi dissipada porque o fazendeiro passou a usar o trator como instrumento de trabalho, o que, por sua vez, barateava o custo da produção, pois diminuía os gastos com a mão de obra (Neves, 2007; p. 54). Os moradores se viram impelidos a buscar emprego na usina que, como vimos, garantia direitos trabalhistas importantes para a superação da subordinação imposta pelos fazendeiros nas relações de trabalho. Segundo Neves (2007):

“Os trabalhadores também vinham para a usina para conseguirem emprego melhor para os filhos. A vida nas *fazendas de particulares* era considerada mais sacrificada do que na usina. Portanto, a reafirmação da inserção das famílias neste universo social era obra de investimento intergeracional. **Manter-se na região não era e não é obra do acaso.** Depende de gestão cuidadosa na correspondência de comportamentos, na aceitação da ordem imposta pelos proprietários, na socialização dos filhos para consentirem na aceitação dos pressupostos sociais da posição, portanto, constituir-se herdeiro de direitos morais de afiliação, secularmente comprovados, até mesmo sob transformação segundo modos de pertencimento do vínculo de trabalho” (Neves, 2007, p. 61. Grifos nossos).

Assim, a permanência no território sob as condições de filiação familiar e de uma ordem moral transmitida através de gerações, levou os filhos dos trabalhadores vinculados às *fazendas dos particulares* (Neves, 2004; 2007) a buscarem emprego na Usina Novo Horizonte que havia comprado, por sua vez, as fazendas Conceição do Imbé e Batatal e, posteriormente, as fazendas Aleluia e Cambucá. Os moradores, a partir desse novo vínculo de trabalho, estabelecem comparações entre as condições de subordinação no *tempo da usina*, em que podiam vislumbrar a garantia de direitos trabalhistas, em contrapartida ao *tempo dos fazendeiros*. Veremos, a seguir, como se constituem esses vínculos no período de vigência da usina até a decretação de sua

falência e os desdobramentos desse processo para os trabalhadores residentes nesse espaço social.

### **3.2. O tempo da usina: Trabalho, direitos e clandestinos.**

Como consequência do desenvolvimento da cultura da cana e do aumento da capacidade produtiva das usinas, a partir da segunda metade do século XIX, a região norte fluminense chegou a abrigar um dos maiores pólos da indústria sucroalcooleira do país (Neves, 2004). A usina Novo Horizonte – uma das menores do parque industrial desta região açucareira – estava localizada no distrito de Morangaba, na região do Imbé (Neves, 2004, p. 11). A citada usina abrangia toda a subárea de Rio Preto, com as fazendas de Novo Horizonte (onde se localizava a usina), Baiano e Rego d'água. Estas localidades apresentam áreas mais elevadas e mais secas, enquanto a Região do Imbé, com as fazendas Conceição do Imbé, Aleluia, Cambucá e Batatal são compostas de áreas mais planas e com melhor pluviosidade (Neves, 2004, p. 15).

Como vimos, o vínculo de trabalho com a usina foi percebido pelos moradores como um mecanismo eficaz para obtenção de direitos, sendo capaz de romper com os padrões de controle exercidos pelos fazendeiros. A garantia desses direitos formais, entretanto, não ocorreu de modo abrangente e tampouco os trabalhadores foram imediatamente contemplados com os benefícios, no momento da contratação pela Usina (Neves, 2007). Ao contrário, a conquista desses direitos resultou de lutas dos trabalhadores e dos dirigentes do Sindicato dos Trabalhadores na Indústria de Açúcar de Campos (STIAC), na medida em que grande parte das pessoas trabalhava como *clandestinos*, ou seja, não tinha registro em carteira, o que só veio a ocorrer a partir de meados da década de 1960 (Neves, 2007; p. 67). Segundo Neves (2007):

“Os dirigentes do Sindicato dos Trabalhadores na Indústria de Açúcar de Campos – STIAC – estimularam os trabalhadores a *botarem questão na justiça* para acabar com a situação de *clandestino* dos moradores de fazenda. Entre 1964-1967, imprensados pelas pressões dos trabalhadores através de processos na Junta de Conciliação e Julgamento, os usineiros foram obrigados a adotar a assinatura da carteira de trabalho. Os usineiros tentaram minimizar os efeitos das pressões dos

trabalhadores, só considerando o trabalho legal dos *clandestinos* a partir da data da assinatura da carteira. Os trabalhadores reagiram através da constituição de outros processos na justiça, de modo que tivessem anotado na carteira todo o tempo de trabalho para a usina” (Neves, 2007; p. 67-8).

A resposta do proprietário da usina Novo Horizonte a essas mobilizações foi o corte de algumas vantagens e direitos oferecidos anteriormente. Os trabalhadores agrícolas perderam o direito de criar animal no pasto da fazenda onde residiam e o usineiro começou a cobrar aluguel da casa, antes gratuita (Neves, 2007, p. 69). O trabalho das mulheres era integrado pelo usineiro na condição de *clandestino* que aproveitava, ainda, de qualquer forma de afastamento das atividades para atribuir às mulheres a responsabilidade do trabalho sem os direitos correspondentes (Neves, 2007, p. 69).

Do mesmo modo, os filhos dos moradores em fazendas da usina (Neves, 2007; p. 69) com menos de 18 anos não tinham carteira assinada, mas continuavam trabalhando na expectativa de que o usineiro contrataria legalmente após a maioridade (Neves, 2007. p. 69). Os trabalhadores utilizavam, ainda, o casamento, o acidente de trabalho ou a doença grave em seu favor, para reivindicar o reconhecimento legal do tempo de trabalho e a assinatura da carteira (Neves, 2007; p. 70). De qualquer modo, o vínculo de trabalho com a usina não foi sempre e, para todos, alcançado de acordo com a expectativa criada. Muitas vezes os trabalhadores eram despedidos e tinham que voltar a trabalhar para os fazendeiros ou o faziam para aumentar a renda da família. Segundo Neves (2007):

“Nem sempre a realização do sonho do trabalhador de ter emprego na usina dava certo. Era despedido pela administração. Demitido, devia deixar a casa e contar novamente com o trabalho nas fazendas de particulares. Podia também ir morar com um dos familiares residentes na região ou migrar para a cidade. Voltar para as fazendas de particulares, cujo vínculo informal e personalizado era imposto, era quase sempre percebido como derrota frente ao sistema interno de mobilidade social (...). Mesmo trabalhando na usina, alguns trabalhadores mantinham relações com fazendeiros para

quem haviam trabalhado e procuravam aumentar o salário nas horas vagas, fazendo biscates para eles (...). Em virtude da escassez de recursos para melhorar as condições de vida, esses biscates para os fazendeiros representavam uma ajuda. Como nem todos os fazendeiros se importavam com as dificuldades vividas pelos trabalhadores, aqueles que lhes davam atenção eram considerados bondosos (...) a bondade do fazendeiro era reconhecida pelas doações, pela troca de favores e pela oferta de biscates” (Neves, 2007. p. 64-5. Grifos no original).

É possível observar que permanece o vínculo com os grandes fazendeiros, mesmo sob as novas condições colocadas pelo desenvolvimento da usina. É importante atentar, principalmente, para a permanência dos moradores através de gerações nesse espaço social, vinculados de diferentes maneiras e sob diferentes formas de constituição da condição de subalternos e tutelados, seja como parceiros (ou colonos) dos fazendeiros ou como trabalhadores assalariados da usina. Ademais, o retorno ao vínculo personalizado com os fazendeiros é percebido como um retrocesso em relação ao vínculo de trabalho formal que a usina tornava possível, inclusive porque podiam contar com a mediação do Sindicato dos Trabalhadores na Indústria de Açúcar de Campos (STIAC) para ter acesso aos meios de garantia desses direitos - como iniciar um processo na justiça - caso o patrão-usineiro resolvesse negá-los.

Assim, a vigência do regime militar no Brasil representa, na década de 1970, um novo modelo de desenvolvimento econômico para agricultura proposto pelo governo. O programa de racionalização da agroindústria açucareira (1971), o programa de apoio à agroindústria açucareira (1973) e o Programa Nacional do Alcool (PROALCOOL – 1975) indicam a postura intervencionista do governo no setor sucroalcooleiro (Neves, 2004 p. 38). Foram definidas normas relativas à produção do açúcar no país, incluindo estímulos financeiros para fusão e incorporação de usinas, financiamentos sem correção monetária a juros baixos e com longo prazo de pagamento (NEVES, 1997).

Os recursos do Fundo Especial de Exportação possibilitavam a compra de fertilizantes e maquinário e o PROALCOOL garantia mercado e créditos para instalação

de destilarias<sup>50</sup>. O processo de concentração industrial foi concomitante a expansão da área dos canaviais das usinas de açúcar e dos fornecedores de cana, levando ao aumento dos ganhos de produção em escala e da produtividade do trabalho que, aliado ao mercado externo favorável, impulsionaram o volume de cana produzido no período.

Esse processo, combinado ao isolamento da região em relação ao centro de Campos e o fato dos moradores residirem agora na propriedade da usina funcionavam como mecanismos importantes para a manutenção das condições de subserviência e das formas de controle exercidos sobre os trabalhadores. Essa situação é representada - na lembrança dos moradores - pela pessoa do proprietário da usina, mas principalmente pelos seus administradores, responsáveis por zelar pelo cumprimento das tarefas e manter o contato direto com os trabalhadores nas fazendas do usineiro. A dependência que essa relação gerava é relativa aos serviços de saúde, educação e a compra de alimentos. O trecho da entrevista com uma moradora mostra como essa situação se consolidava:

“Olha, nós, no tempo em que nós trabalhávamos, vou usar minhas palavras sabe? Aí vocês. Quando a usina faliu, nós éramos cortadores de cana. Todo mundo aqui era cortador de cana. Só trabalhava para essa usina, usina Novo Horizonte. Os armazéns que eram do Rio Preto e de Conceição do Imbé. Tinha uma venda, o nome era, o caixeiro era Luis Pontes, né? E nós trabalhávamos. Trabalhava de dia e gastava de tarde, né? Gastava o dia, o dinheiro que nós fazíamos durante o dia, gastava a tarde pra fazer compra. Então todos os funcionários dessa usina, a maior parte trabalhava de dia e gastava a tarde pra poder sustentar a família. E tinha uma caderneta, umas cadernetas, dava o nome de cadernetas que eles apontavam nosso dia ali nessa caderneta (...)” (Trecho da entrevista com Dona Lúcia. 45 anos. Em 08/02/2007).

Os trabalhadores recebiam o salário, mas tinham a única alternativa de gastá-lo no armazém da região. Isso gerava um crédito sempre disponível, mas nunca findável, pois eram obrigados a abonar as dívidas das compras anteriores que estavam anotadas,

---

<sup>50</sup> Os financiamentos concedidos pelo PROALCOOL cobriam 80% do investimento, devendo então o produtor agrícola ou industrial integrar os 20% restantes do custo total. (Neves, 2004, p. 38).

junto aos nomes dos trabalhadores, nas tais cadernetas. As atividades festivas e religiosas também eram monitoradas pelo administrador da usina. O sobrado<sup>51</sup> de uma das fazendas, Conceição do Imbé, era palco de bailes, da Folia de Reis e do jongo. Abrigava, ainda, a imagem da santa Nossa Senhora da Conceição. A fala de um morador nos dá uma dimensão da importância dessas atividades:

A - Esse sobrado grande aí era um sobrado que tinha procissão, assim, nos dias de sábado, tinha. A procissão rodava o morro aqui, saía aqui de novo, tornava a entrar. Tinha uma procissão aqui, até certa hora. Certa hora, de vez, o povo virava em baile, brincava, tinha um salão grande ali. O povo aí brincava a noite toda e, às vezes, tinha uma confusãozinha, era assim, uma brincadeira de pau, batia pau um no outro, mas, quebrava até a cabeça, e tudo, mas ninguém tinha aquela maldade de matar não. Ficava por isso mesmo, botava remédio e sarava. Até ficava por isso mesmo. Se encontrasse de novo. Era outro pega-pega, mas não matava não. Mas hoje o negócio tá sabe, meio difícil. Hoje, se der um tapinha no outro assim já era, um carinho e você atacou. Quer dizer. Então, era o causador de isso aqui.

E: Quando tinha festa ali no casarão?

A: É, tinha muita festa ali. Procissão, baile. O povo era bem divertido ali, no salão. Mas, sempre, no meu tempo, quem tomava conta dele aí, era sempre o administrador dessa fazenda, né? Já não era mais aquela prática de escravidão, né? Aí já virou o administrador da fazenda, que era dono desse casarão. Saía um administrador, entrava outro.

E – Mas aí vocês faziam festa, no casarão? No casarão tinha festa?

A – Aí tinha, tinha um que gostava.

E – Dependia do administrador?

A – É, aí fazia festa mesmo com um desses administradores, tinha muitos que gostavam, né? E aí, fazia festa aí, tinha procissão, tinha baile. E já outro não queria amolação. E não queria confusão, aí, na casa dele

---

<sup>51</sup> O sobrado de Conceição do Imbé desmoronou em virtude das fortes chuvas de 2007 que atingiram a região. Nesse episódio, os moradores ficaram isolados e alguns deles perderam as suas casas.

e tinha um que não se importava: Deixa o povo brincar. Tem que deixar o povo brincar. Vai brincar direito! Deixa o povo brincar. Aí, já outro, já não queria.

E: Tinha Folia de Reis, não?

A: Tinha muita folia de reis. Tinha até esse tal de jongo. Brincava muito jongo, cantava reis, tinha folia de reis. Brincava: Reis! Ai na casa de um e de outro. Era melhor do que hoje que, já que estamos nesse assunto, melhor do que hoje, que o povo não sabe brincar. Enche a cara de cachaça e, ao invés de brincar, quer confusão porque não está com a idéia certa, mas não era isso, não. O povo brincava sempre.”

(Entrevista realizada com o senhor Amaro Barroso, em Conceição do Imbé, 80 anos, em 08/02/2008).



(Destroços do antigo ‘Casarão’ (sobrado), onde eram realizados os bailes, em propriedade dos fazendeiros. As fortes chuvas de 2007 causaram estragos em sua estrutura, terminada por ser demolida pela Defesa Civil, em 2008. Foto de 14/06/2007).

Dependia do administrador das fazendas da usina permitir ou não a realização dos bailes e das festas. Os assentados estabelecem uma comparação entre os mais generosos, que permitiam as festividades e os mais severos que proibiam tais atividades. A *prática da escravidão*, definida pelo senhor entrevistado, contrapõe-se às formas de controle e as relações de trabalho impostas pela usina, tendo em vista os vínculos informais e personalizados com os fazendeiros, muito embora os trabalhadores permaneçam no *tempo da usina* sob a condição de subordinados e tutelados. Aqui, novos parâmetros são colocados e é possível vislumbrar as chances de obter direitos

formais, contando com a assistência do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Campos nesse sentido.

Os moradores se lembram da folia de reis, do jongo, dos bailes e das procissões realizadas e, do mesmo modo, a presença da religião Católica é reconhecida desde o *tempo da escravidão*, passando pela *época dos fazendeiros* e pelo *tempo da usina*. As missas realizadas pelo padre, as procissões e as imagens da Santa Bárbara, em Aleluia, e da Nossa Senhora da Conceição, protetora de uma das localidades, Conceição do Imbé, são constantemente apontadas para afirmar a presença do catolicismo nesse espaço social<sup>52</sup>. Alguns moradores são vinculados à religião católica, embora a filiação dos moradores às religiões evangélicas seja predominante. A igreja, localizada em Conceição do Imbé, é mantida pelos fiéis e aos domingos o padre vem do centro da cidade para rezar a missa.

Outros moradores afirmam o vínculo anterior com a religião católica, embora esse pertencimento não se atualize em virtude do pertencimento às religiões evangélicas. Em continuidade ao processo de expansão dessas religiões, a doutrina da Igreja Adventista do Sétimo Dia angaria adeptos em meados da década de 1970. Como é possível observar na fala de uma moradora:

E: Quando a senhora veio pra cá, a senhora já era adventista?

E: Não, era católica, tirava a Procissão. Tinha uma santa no sobrado, a Nossa Senhora da Conceição, tinha um oratório, lá dentro tinha um altazinho lá de vidro pra ela. A gente sempre saía em procissão aqui.

E: Depois que a senhora mudou?

E: Eu já criei meus filhos todos eu era católica. Quando eu fui entrar pra igreja, a minha filha caçula tava com seis meses. Ela tá com 28 anos.

E: Teve algum motivo pra senhora procurar a igreja?

E: Se teve algum motivo? É antes, eu era até revoltada, não gostava da religião evangélica, às vezes ligava o rádio: ah, gente enjoada. Mas eu falo com as crianças: A minha filha adoeceu, a caçula, deu pneumonia, tava com um mês e quinze dias, eu levei no hospital, fiquei nove dias com ela no hospital. Nas horas da visita vinham os

---

<sup>52</sup> Tanto o jongo, a folia de reis e os bailes, como as procissões não são realizadas atualmente.

evangélicos, vinha orar pelas crianças que estavam com a mesma doença, ele oraram por aqueles doentes, até oraram pela minha filhinha também. Aquilo foi me tocando no coração, achei tão legal que quando eu vim pra casa eu falava: ai gente, vou procurar uma religião evangélica, vou entrar, tão bom criança, vou ter que procurar uma igreja pra eu entrar. Eu falava com o meu marido: eu vou entrar na igreja, eu adorei, não, eu amei. Aqueles nove dias que eu convivi lá, com as outras que eram também cristãs, só não eram da mesma religião. Aí foi que eu entrei. Estou muito feliz, não tem coisa melhor do que viver ao lado de Cristo nesses 28 anos. Às vezes eu falo pra minhas filhas: Criança, eu tenho 70 anos, mas esses 28 anos que eu vivo na igreja evangélica pra mim é 'mil maravilha'. Não é dizer que a gente não passa por problema, passa sim, mas agente está sempre ao lado de Jesus. A gente, quando vêm os problemas, você não precisa está corre aqui, corre ali. Às vezes a pessoa vai numa macumba, não, você ajoelha, conversa com Deus, e Jesus de uma maneira tão maravilhosa ele atende aos pedidos da gente, quantas bênçãos, muitas bênçãos. Olha, eu acho uma coisa muito linda, é ser cristã. Porque antes de eu ser cristã, eu não era macumbeira, mas meu avô era macumbeiro, olha, é uma sujeira muito grande que eu achava, depois eu falei gente quanto tempo eu vivi minha vida perdida, ao lado disso. E tirar procissão (pausa) a gente não quer desfazer de religião nenhuma, porque cada um segue aquilo que acha que está bom. Eu vim de lá, mas o que vocês acham? Um Santo de barro, a agente adorar um santo, feito pela mão de homem. Eu achei isso, meu Deus quanto tempo eu vivi enganada, carregando aqueles santos no andor. Eu acho isso uma loucura, sabe? Aí eu fui, na vida de cristão, você não tem nada disso, você precisa, você tá angustiado, você ajoelha, conversa com Jesus. Com aquela certeza e tudo termina muito bem porque Jesus tem uma maneira de resolver muito, é de paz, não tem guerra, não tem confusão, às vezes a gente pensa: ah, Deus não me ouviu essa bênção. Não, mas dali a pouco, aquilo acontece

naturalmente, é muito bom mesmo, vou dizer a vocês, que eu não sei o que é que vocês são, mas eu, desses 70 anos, esses 28 anos e posso dizer que eu vivo ‘as mil maravilhas’ na religião que ai eu digo, poxa, quantos meus tempos foram perdidos. Eu podia ter aceitado Jesus quando era jovem? Que eu tinha força pra sair, levar o evangelho, trabalhar na causa de Deus. Muito bom mesmo. (Entrevista com a senhora Euzi. 70 anos. Em 19/04/2007).

Como podemos observar neste trecho da entrevista, a moradora estabelece uma comparação entre os pertencimentos religiosos anteriores a sua conversão à religião evangélica. Assim como grande parte dos moradores, essa senhora afirma o vínculo de seus familiares com as religiões de origem afro-brasileira e reconhece uma relação pessoal com o catolicismo, num período em que as procissões eram realizadas na região do Imbé, ainda no *tempo da usina*.

De um modo geral, os moradores que não se vinculam as religiões evangélicas se reconhecem como católicos praticantes, ou não praticantes. Isso pode levá-los a criticar alguma postura dos evangélicos que sirva para desqualificar sua doutrina e, em alguns casos, assumir alguma forma de pertencimento as religiões de origem afro-brasileira ou mesmo um vínculo valorizado com essas religiões, embora o façam com receio de tornar público tal relação.

Por outro lado, os grupos têm importantes referenciais que apontam para uma origem comum, baseados nas relações de parentesco, nos vínculos afetivos, no sentimento de pertencimento ao território e nas trajetórias compartilhadas, permitindo que, a despeito das diferenças internas, os grupos constituam uma totalidade reconhecida e valorizada do ponto deles.

No que diz respeito, por exemplo, as relações de trabalho, a manutenção de formas de controle e subserviência que os moradores sofreram perpassa tanto a condição de parceiros (colonos) dos fazendeiros como a de trabalhadores da usina. Ainda que pudessem angariar os direitos trabalhistas do ponto de vista formal, os moradores percebem a condição de trabalhadores assalariados da usina por meio de situações de constrangimento público e de formas de controle do tempo de trabalho e lazer e do acesso a moradia.

Como veremos, a falência dessa unidade industrial, em consonância com um momento de importante transição política por que passava o país, tornou possível o estabelecimento de novas formas de vida e condições de trabalho para os ex-trabalhadores da usina Novo Horizonte. Por se manterem dependentes da autoridade dos patrões para realizarem suas atividades e terem garantido o fornecimento de alimentos e os serviços de saúde, os trabalhadores da usina se lembram do período de falência desta como um momento de incertezas acerca do futuro, para os quais a reforma agrária se tornou uma inesperada possibilidade de construir novos caminhos.

### **3.3. Falência da usina e a reforma agrária possível: A miséria e a conquista da liberdade no assentamento rural Novo Horizonte.**

Como aponta Neves (1997), em comparação aos subsídios concedidos pelo Estado ao setor sucroalcooleiro no início do regime militar, em meados da década de 1970, a fixação dos preços pelo governo brasileiro se tornou insatisfatória na visão dos usineiros (Neves, 1997, p. 37). A década de 1980 marca, contudo, o início da ruptura com o modelo posto em prática anteriormente. A abertura democrática, lenta e gradual, começa a dar sinais de emergência. Os usineiros, assim, continuavam a solicitar a tutela do Estado, com medidas protecionistas e subsídios, enquanto o governo brasileiro inclinava-se no sentido oposto, apresentando uma postura menos intervencionista no setor (Neves, 1997, p. 45).

Deste modo, muitas usinas começaram a apresentar atraso no pagamento dos fornecedores de cana, dos trabalhadores e dos órgãos do estado de arrecadação de impostos. Os usineiros começaram, então, a se organizar na luta pela consolidação de suas dívidas contraídas nos decênios anteriores. Estavam posicionados, fundamentalmente, contra a política adotada pelo governo naquele momento, tendo como parâmetro as práticas anteriores. Esse processo de expropriação de certos usineiros e a concentração industrial no setor agro-açucareiro levaram a declaração de falência da usina Novo Horizonte (Neves, 1997). A fala de uma moradora remonta às primeiras percepções dos moradores sobre as dificuldades financeiras enfrentadas pela usina:

“(Nós) era chuva, sol, nesse trabalho, mas sendo que os pagamentos iam atrasando, ia atrasando, ia atrasando.

Atrasava dois meses, três meses, aí pagava dois ficava um e, nosso dinheiro era todo, vinha das mãos deles e voltava pras mãos deles novamente, porque aqui tinha farmácia, aqui tinha tudo então a gente pagava, mas a usina foi ficando num fracasso tão grande que foi ficando os pagamentos muito atrasados e as compras do supermercado, da venda, que não era supermercado, já ia diminuindo, a farmácia, remédio também já não tinha mais, passou a não ter. E eles vendendo o açúcar pra fora e deixando os empregados sem pagamento, sem comida e sem remédio e aí foi um fracasso total, foi uma miséria terrível”. (Entrevista realizada com a senhora Lúcia. 45 anos. Em 08/02/2007).

Esta fala, em consonância com a de outras pessoas entrevistadas, mostra que o atraso nos pagamentos foi o primeiro indício, para os trabalhadores, da decretação posterior de falência da usina. Os salários deixavam de ser pagos e o usineiro passou a reivindicar do governo federal a consolidação de suas dívidas, alegando incapacidade de pagamento dos créditos contraídos. Recorremos a fala de um senhor para melhor entender a importância desse processo na vida dos moradores:

“A usina faliu, aí a gente foi trabalhar em Santa Cruz. Aí começou o processo de Reforma Agrária. Quando começou a questão da falência. Aqui na usina não tinha mais bazar, tinha um bazar onde a gente comprava, não tinha mais ambulância. O patrão era Roberto Moll. Não tinha roupa no bazar, não tinha remédio na farmácia, não tinha compra no supermercado. Aí vinha os caminhões da justiça federal levar pra pagar as dívidas do Roberto Moll. Eles desmatavam as encostas (...). Nós éramos muito jovens, começou criança morrer de fome, pessoas morrendo de fome, pessoas trabalhando fora. Não era nem dinheiro, era vale, mas nem vale. Aí comecei a trabalhar no canavial.

Aí morreu uma filha de Anésio, nós trabalhando, não tinha roupa no bazar, não tinha remédio na farmácia. Nós aqui ainda plantávamos, mas em outro lugar, muita criança morreu de fome.

Nós nos unimos: o povo da lavoura e o povo da fabrica. Só vai sair (o açúcar) se pagar a gente. Patrão não gosta do empregado, assalariado. Gosta do trabalho. Aí não tinha igreja evangélica, aí o pessoal dançava jongo, ficava a noite toda dançando jongo.

Vamos lá desligar o aparelho. Aí o povo revoltou.

Mandou vir polícia, mas veio muita raça de polícia e eles chegaram e nós contamos o que estava acontecendo. ‘Nós (os policiais) só viemos aqui porque eles falaram que vocês estavam quebrando tudo, vocês até são muito bons, pacíficos’. (Nós) entramos na justiça” (Entrevista com o senhor Paulo Norato. 47 anos. Em 10/11/2010).

Manter a usina em funcionamento para tentar sanar as dívidas contraídas, enquanto os salários dos empregados deixavam de ser pagos, levou ao *abandono* dos trabalhadores, fazendo com que os moradores chegassem a passar fome em virtude da escassez de comida e resultando na morte de crianças por falta de assistência médica. Essa situação motivou os trabalhadores a se mobilizar para cobrar soluções, impedindo a saída do açúcar produzido pela usina. O trecho da entrevista com uma moradora nos apresenta como ocorreu essa mobilização:

E: Então, a miséria foi geral dentro de Novo Horizonte. Muitas crianças morreram de fome, morreram de falta de recursos. Teve, inclusive uma filha do Anésio, né? Ela foi sepultada num plástico, enrolada num plástico, que nós não tínhamos condições nem de fazer o sepultamento dessa criança. Essa criança devia ter mais ou menos sete ou oito anos. E morreu de fome e falta de remédios, que nós aqui não tínhamos. Não tinha dinheiro, não tinha condições, não tinha nada. Bom. Então a usina foi ficando cada dia pior. Nós fomos, tivemos que parar a usina. Nós trabalhávamos, vinha os caminhões de açúcar, a usina moendo, caminhão de açúcar indo pra cidade, e não tinha retorno. Não vinha a conta pra nós, pra abastecer.

Então, indignados com essa situação, nós tivemos que parar a usina. Nós, homens e mulheres e crianças a gente teve que parar a usina. Aí, eu, vendo essa situação,

eu e o Amaro. Amaro, de lá da aleluia, né, Amaro de filho de Fia, Amaro Rangel. Nós dois fomos pra cidade de carona. Apanhamos uma carona e fomos pedir socorro. Eu fui na rádio de Campos Difusora, aonde era o radialista Garotinho. Garotinho que era o radialista e que me recebeu. E o Amaro foi no Sindicato dos Trabalhadores Rurais, mas ele tinha uma tarefa. Foi pedir socorro em relação à alimentação, à remédio, que era. Alguém olhasse pra nós, que não sabia que nós estávamos passando essa situação. E o Amaro foi no Sindicato dos Trabalhadores Rurais, levando a situação lá pra vir aqui socorrer a gente.

Aí, Garotinho, na época, era radialista, e parou o programa e me atendeu. Para poder me atender. Ouvir uma história muito triste, de gente morrendo de fome, criança morrendo de fome. Ele parou o programa e falou: ‘Gente, pára tudo agora! Não tem música, não tem nada. Agora, nós vamos mudar o curso dessa História. Rio Preto Urgente. A Maria Lúcia tá chegando aqui com uma notícia muito triste, que é o que tá ocorrendo com eles em Novo Horizonte, em Rio Preto’. Então começou a pedir comida, remédio, pra atender a gente. Passamos aí uns dois dias, começaram a chegar aqui os caminhões de alimento, escrito Rio Preto Urgente. E foi aonde começou a chegar remédio, roupa, comida, e atendendo as pessoas e nós, não sabíamos. Tava recebendo aquele alimento, mas todo mundo desnorteado, porque era funcionário, e não sabia o nosso destino, né, o que ia acontecer com a gente. Porque a Usina, que era o nosso sustento, ela falindo. Ninguém tinha casa, as casa em que a gente morava era aqui mesmo. Então o que aconteceu, no momento em que o sindicato foi solicitado, veio pra cá o oficial de justiça, veio o próprio Sindicato dos Trabalhadores Rurais, veio a federação, lá de Niterói, veio todas as autoridades, veio polícia. Veio tudo quanto foi recurso veio aqui pra Novo Horizonte, e que cobriu nós, né, que vinha dando. Veio dar atenção pra gente”. (entrevista com a senhora Lúcia. 45 anos. Em 08/02/2007).

Os moradores se deslocaram para a *cidade* em busca de ajuda, podendo contar com o auxílio do STRC e com pessoas ligadas ao principal meio de comunicação a época: o rádio. A situação de calamidade, como narrada por eles, enfrentada pelos trabalhadores de Novo Horizonte ganhou repercussão pública e cestas básicas foram doadas para os moradores da região na tentativa de minimizar a crise enfrentada. A usina interrompeu suas atividades definitivamente em 1984, tendo a declaração oficial de falência anunciada em 1985 (Neves, 2004, p. 12). A falência da usina e a dissolução da figura do patrão como provedor de recursos significaram, para os trabalhadores, o rompimento de uma norma estabelecida e com o padrão de vida e de trabalho anteriores.

A incerteza quanto ao futuro e o período de mobilização dos trabalhadores visando à paralisação da usina e a publicização da situação que atravessavam, pode ser definido pelo que Turner (1980) chamou de momento liminar, ou de crise de vida. Como nos indica esse autor, toda ação social está carregada de uma série de questões dramáticas. Poderíamos caracterizar, então, algumas ações como mais ativas do que outras, no sentido de serem potencialmente mais transformadoras da realidade. A liminaridade é definida como o momento de maior carga de ação, o drama social elevado ao seu grau máximo.

Os moradores desta região deixavam de serem trabalhadores da usina, suportando momentos de miséria e sofrimento, configurando o momento liminar ainda indefinido. A luta pelo pagamento dos salários atrasados contou com a ajuda do STRC e teve como desdobramento o processo posterior de acesso a terra na qual residiam e trabalhavam, embora os trabalhadores não tivessem essa expectativa inicialmente. Assim, a ruptura com o padrão de vida e trabalho anteriores foi seguida de uma crise profunda do ponto de vista dos trabalhadores, para os quais o assentamento rural Novo Horizonte definiu novos modos de vida e condições de trabalho, levando à resolução deste momento liminar. Nesse processo, os ex-trabalhadores da usina passam a assumir a identidade de pequenos produtores rurais autônomos, proprietários da terra a qual estiveram durante séculos vinculados na condição de subordinados.

Segundo Neves (1997), a implantação de um programa de reforma agrária na região do Imbé estava em sintonia com um contexto dos mais favoráveis tendo em vista o processo de transição política para o regime democrático. A criação do Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrário (MIRAD) e a ocupação de cargos neste ministério e no INCRA por profissionais historicamente comprometidos com a viabilização de uma política de reforma agrária (Neves, 2004, p. 42), aliado a perda da força política do

usineiro que estava desgastado como empresário, entre seus pares e como parte dessa categoria social (Neves, 1997; p. 63), deu o respaldo necessário para efetivação do programa de Reforma Agrária na região<sup>53</sup>. A conjuntura política favorável possibilitou, assim, a prática institucionalizada na qual o respeito aos direitos trabalhistas desdobrou em alternativas concretas de acesso à terra da Usina Novo Horizonte. Como podemos observar na fala de uma moradora:

“E: A usina é aqui, em Rio Preto. Nós saía daqui e ia pra lá. Aí, nós pegamos e começamos a trabalhar na terra, que o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, a federação e os oficiais de justiça, eles vieram e perguntaram: ‘Vocês querem terra ou dinheiro?’ Nós falamos: ‘Nós queremos a terra’. Por que nós, na verdade, tínhamos que receber uns sete meses de trabalho atrasado. Eles deram um trocado a nós, que não chegou nem a terça parte do nosso salário atrasado. E mais, já que vocês querem a terra, não precisa nem entrar na justiça, vocês vão ficar com a terra pra vocês. Aí, o INCRA, que foi solicitado também, passou a vir aqui, e colocou essas terras todas nas nossas mãos, pra gente trabalhar. Aí virou-se uma Reforma Agrária, que nós também não sabíamos o que é uma Reforma Agrária. Então, começamos a trabalhar na terra. Essa terra que, em cima disso, foi invadida por uns donos de gado, porque os donos de gado, vendo a terra nas mãos dos pequeninhos. Nós começamos a apanhar os bois, vindo de lá da cidade, e trazendo, comprando boi, colocando boi aqui dentro, não querendo respeitar o nosso trabalho, o nosso sacrifício. Nós fazíamos nossas pequenas plantações, que nós não tínhamos recursos, e os bois vinham e comiam. E nós tocava os animais, e voltava lá. Quantas reuniões foi feita aqui através do sindicato, e que aqui não tinha associação ainda. Nós não sabíamos o que era uma associação. Aí, a gente precisava de que? Nós precisávamos de máquinas, né, de trator pra preparar a terra. Nós precisávamos de, já não vou dizer, nós aqui era escola, posto de saúde, nós estávamos abandonados

---

<sup>53</sup> Neves (1997, p. 59) mostra como houve uma campanha de âmbito nacional na desqualificação da categoria social do usineiro, através da mídia escrita.

de tudo. Nós não tinha nada disso. Então a primeira coisa que surgiu aqui, pra nós, de início, era máquinas pra preparar a nossa terra, preparar pra gente plantar o feijão, o milho, a batata doce, plantar os nossos alimentos, precisava estar preparada a terra, porque aqui já tava muito solada através da cana. Precisava de trator, de retro escavadeira pra limpar o valão, os valões. E com muita luta, nós pudemos tirar esses bois daí. Boi de Seu Manelzinho. Seu Manelzinho deu muito trabalho a nós. Elcio Calda. Eu, aqui nessa frente, eu tinha um plantio enorme de milho, e Elcio Calda, que era o fazendeiro, não apoiava, ele soltava os bois, os bois vinha aqui pra minha roça. Eu enfrentei ele, ele rodou o revólver, eu quase morri! Ele pegou o revólver e rodou: Lúcia, você quer isso aqui, ó! Agora os bois. 'Então o senhor vai me matar, porque isso aqui é o nosso sustento! E o senhor pegar os bois, tirar lá da fazenda e jogar aqui dentro? E ainda achar que tá certo? Ó os milho, todo acabado! E nós que tivemos que fazer o cercado e prender os bois dele, pra poder pagar o prejuízo! Porque se não faz isso, com os bois deles a gente não tinha como plantar, os animais comiam. Plantava, ah, uma boiada de 50, 80 cabeças de gado, soltava de lá da fazenda e os bois vinham, porque sabia que aqui tinha comida. Essa várzea aqui, quase todo mundo tinha roça. Tinha minha, tinha de várias pessoas aqui tinha roça. Até o INCRA dividir as terras pra nós" (Trecho da entrevista com a senhora Lúcia. 45 anos. Em 08/02/2007).

A empreitada dos grandes fazendeiros contra as plantações dos ex-trabalhadores da usina, localizadas próximo às suas residências, é lembrada como um momento de constrangimento e temor quanto a possibilidade de manterem seu sustento e perderem o local de moradia. A mediação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Campos (STRC) e outros órgãos governamentais, como a EMATER, permitiu que a justiça interviesse e impedisse os fazendeiros de manterem o gado nas roças dos moradores. Essa situação é constantemente acionada para enfatizar a etapa da crise enfrentada entre

a falência da usina e o processo de reforma agrária, cujo desdobramento foi a possibilidade de enfrentar e superar a autoridade dos fazendeiros locais.

A reforma agrária e o processo de assentamento rural realizado foram definidos a partir do Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA) (Neves, 1997, p.73). De acordo com este plano, o modelo de reforma agrária pressupunha a articulação harmônica de diferentes instituições supostamente comprometidas com a política fundiária (Neves, 2004). Segundo essa concepção, o Estado devia garantir a desapropriação das terras que não estivessem cumprindo sua função social, através de indenização de seus proprietários.

Nesse sentido, a operacionalização da política agrária foi definida pelos Programas de Assentamento (PA). Deveriam ser colocadas em prática, deste modo, formas de apoio à produção e organização dos assentados, visando à manutenção desses trabalhadores na terra de sua propriedade. A política agrária, deste modo, era pensada de forma ampla, dentro dos gabinetes dos ministérios e dos órgãos responsáveis. As propostas eram formuladas *a priori*, mas na prática, culminaram em um processo de concorrência entre as instituições responsáveis pela legitimação de suas realizações (Neves, 1997). Implicaram, ainda, na incompreensão por parte dos trabalhadores de muitas dessas práticas (Neves, 2004).

A estrutura agrária no Brasil foi incluída nos debates que giravam em torno do Congresso Nacional naquele período. A execução do PNRA foi atribuída ao MIRAD e posteriormente ao INCRA através de delegacias regionais. Na teoria, esta política de apoio deveria articular determinadas estratégias e instrumentos, tais como a organização dos trabalhadores em torno de associações, difusão de tecnologia agropecuária e liberação de recursos financeiros através do crédito rural (Neves, 1997). A relação entre os técnicos dos órgãos governamentais e os beneficiados do programa de reforma agrária foi pautada na sobreposição dos primeiros em relação aos segundos, considerando a legitimidade sustentada sobre uma racionalidade administrativa (Neves, 1997). Segundo Neves:

“Seja pela alteração nos padrões de sociabilidade e de formas de organização política, em que o associativismo aparece como fim em si mesmo ou como forma privilegiada, seja pela substituição dos paradigmas do saber prático e incorporação de técnicas viabilizadas

em parte pelo uso do crédito subsidiado, o assentado é pensado como agente em mutação que deve encontrar novos parâmetros de estruturação social” (NEVES, 1997, p. 74).

O programa de assentamento previa uma mudança de comportamento dos ex-trabalhadores da usina, devidamente orientada por técnicos de órgãos de apoio a reforma agrária, assistentes sociais, sindicatos de trabalhadores rurais, entre outros, segundo a nova posição assumida como assentados rurais. A fala de uma moradora é elucidativa desse processo:

“Então, veja bem, como eu tava dizendo, a primeira luta foi com os maquinários. Pra adquirir esses maquinários aqui, a gente teve que criar uma associação. E nós não sabíamos o que era associação. A assistente social Marivalda Benjamim, de lá, que trabalhava no sindicato, o sindicato veio, e ela junto, perguntou: ‘Gente, vocês têm que formar aqui uma associação, pra vocês adquirir recurso, porque os recursos só vão vir aqui pra vocês, através de uma associação. Porque a gente pede, mas nós não somos, nós não pertencemos a uma associação. É preciso que crie aqui uma associação’. E nós perguntamos: ‘O que é uma associação? O que é uma associação?’ Em baixo do pé de manga. Nossas reuniões eram embaixo do pé de manga enorme que tinha ali na frente, que hoje não existe mais. Mas, nós fazíamos nossas reuniões na sombra, no ar livre, né? Todos os produtores, todos os assentados, de Rio Preto, Aleluia, Cambucá, Batatal, Conceição do Imbé era o centro. Reunia todo mundo que tava indo pra essa reunião aqui em Conceição do Imbé.

Bem, aí, nós fizemos, através dessas reuniões, surgiu a primeira associação, a qual o Edson foi o primeiro presidente, dessa associação, eu fui secretária, e Paulo Norato foi o vice-presidente da Associação de Produtores Rurais de Novo Horizonte. Porque pegava lá no Batatal, Cambucá, Aleluia, Conceição do Imbé e Novo Horizonte, então eram quase 400 famílias, ao todo. Mas com o passar do tempo, nós fomos. Veio o

primeiro mandato, veio o segundo mandato. Aí a prefeitura, com a primeira associação, veio um caminhão. A prefeitura passou pra gente, né? Porque a gente fazia os pedidos. Passou um caminhão, um trator, os maquinários, uma adubadeira, plantadeira, e muita semente, pra gente”. (Entrevista realizada com a senhora Lúcia. 45 anos. Em 08/02/2007).

A criação da Associação de Pequenos Produtores Rurais de Novo Horizonte data deste período e a necessidade irremediável de pertencer a uma associação é justificada como sendo o único mecanismo viável na reivindicação de melhorias diante de uma dimensão compulsória de se enquadrar num modelo participativo que não se coadunava com as formas de organização local. Desde a mobilização durante o processo de falência da usina e, especialmente, após a concretização do programa de reforma agrária, com a construção da identidade como assentados, é possível perceber o papel de lideranças locais na condução de problemas e na busca de suas soluções, estando ou não vinculadas formalmente a alguma instituição representativa dos assentados.

A intervenção de técnicos de órgãos governamentais, assistentes sociais, bem como a relação com a mídia e políticos profissionais, possibilitou a agregação de alguns mecanismos específicos para angariar benefícios e as lideranças assumem destaque na reivindicação de direitos e serviços públicos para o assentamento. Disso deriva a competição entre essas lideranças no protagonismo de suas decisões e conquistas.

A distribuição dos lotes permitiu que os trabalhadores produzissem em suas terras, mas não garantia o escoamento desses produtos. A impossibilidade de venda no mercado da cidade foi um grande empecilho para autonomização dos trabalhadores. Nesse sentido, junto a instituições mediadoras, como a Confederação Nacional dos trabalhadores da Agricultura (CONTAG), a Prefeitura Municipal de Campos, a PRODENOR, a EMATER, entre outras, foi criada a Feira da Roça, localizada atualmente no Parque Alzira Vargas na área central da cidade<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup>Inicialmente a feira da roça ocorria na rodoviária Jorge Roberto Silveira, localizada no centro de Campos, também conhecida como 'rodoviária velha'. Com início das obras na rodoviária, em 2009, a feira foi transferida para o parque Alzira Vargas localizado também na área central e ali permaneceu. Os feirantes reclamam constantemente dessa mudança haja vista que o parque é cercado por um muro, o que dificulta a visibilidade para os possíveis clientes, além de afirmarem que a rodoviária sendo um espaço de passagem e de grande visibilidade contribui para o aumento das vendas.

A feira da roça ocorre todas as terças e sextas feiras. É o local onde os produtores rurais beneficiados com o processo de reforma agrária vendem queijo da roça, peixe, além de frutas e verduras cultivadas em suas propriedades, garantindo o sustento das famílias. Estabelecem, ainda, contato com os moradores da *cidade*, para os quais vendem os alimentos. A fala de uma moradora apresenta a sua percepção acerca do trabalho na feira:

“E: Onde a senhora nasceu?

A: Eu nasci na fazenda da Opinião. Logo após aqui, é município de Campos, na região do Imbé. Morei certo tempo, depois eu fui pra casa do meu padrinho necessidade pra estudar, mas não deu certo, tive coqueluche, trabalhei em casa de família. Voltei para casa dos meus pais na fazenda Opinião Depois vim pra cá no Imbé, em vim pra aqui de 62 pra 1963, por aí. Meu marido trabalhava como campeiro. Trabalhava como doméstica. Depois comecei a fazer docinho, coisas pra vender, fazia vinho, fazia um monte de coisas ate que a usina veio a falência, aí não tinha serviço, meus filhos saíam pra trabalhar e os fazendeiros tiravam, exploravam o máximo, porque a gente precisava trabalhar. Ai veio a reforma agrária. Que a gente podia plantar, só que tinha as pessoas de fora, os fazendeiros. E entrou o sindicato rural e a EMATER junto com a gente expulsar esses fazendeiros, com os bois, aí conseguimos tirar. Garotinho prefeito de Campos teve a feira. Deus ajudou e fizeram uma banca pra gente. Fizemos muitos amigos. Eu não olhava pra ninguém, cabeça baixa. Mudei. Isso eu gostei muito. Tinha vergonha, tinha vergonha de olhar nos olhos de alguém, não conseguia comer na frente dos outros, eu tinha esse problema de timidez, lembrei. Aí mandaram um caminhão. A estrada era de chão. Trazia o sustento pra dentro de casa. Vendia farinha. Me divirto. Tem uns (clientes) que são meio encravados. Vendo o queijo. Colhia alguma coisa na roça, feijão, abóbora, mas ultimamente só queijo. Nós não sabíamos de nada, só sabíamos receber ordens. Antigamente na reunião era difícil alguém falar, depois que as pessoas de fora iam

embora, as pessoas comentavam, mas não falavam. Depois foi se soltando, a Lucia falava, pedia a palavra. A feirinha está precisando enriquecer, os tabuleiros estão caindo e a gente está quase sem condição de trabalhar. Tem que melhorar as barracas. Toda a vida eu trabalhei na barraca 49. É bom, é bacana. Comprar mercadoria. Por que a gente vende o que tem e compra o que não tem”. (Entrevista com a senhora Airthes. 43 anos. Em 19/04/07).

A Feira da Roça é um importante espaço de sociabilidade, além da garantia de venda dos produtos. A fala desta senhora, vendedora na feira desde o seu começo, aponta para a importância do processo de reforma agrária, no sentido de garantir a autonomia dos moradores e a afirmação da identidade de pequenos produtores rurais, cujo trabalho pode ser reconhecido no momento de comercialização da produção. Nem todos os moradores do assentamento, entretanto, vendem na feirinha da roça. Alguns ainda trabalham para os fazendeiros da região no corte da cana ou prestando algum tipo de serviço<sup>55</sup> e alguns fazem trabalhos temporários no centro da cidade para complementar a renda, principalmente as mulheres que trabalham como empregadas domésticas.



(Granja em propriedade de um morador.  
Foto de 13/01/2011).



(Plantação para a venda na feira. Foto de 12/02/2011).

---

<sup>55</sup> Muitos dos moradores com os quais eu conversei disseram que não tem carteira assinada no trabalho realizado para os fazendeiros, sejam eles temporários ou fixos.



(Horta comunitária na gleba Conceição do Imbé.  
Foto de 14/06/2007).



(Preparação do 'queijo da roça' para a venda na feira.  
Foto de 15/02/2011).

Assim como a construção da feira, os créditos de instalação rural concedidos pelos órgãos ligados ao programa de reforma agrária, como a EMATER e o INCRA, tinham como objetivo auxiliar o início da produção e garantir a manutenção dos assentados na terra de sua propriedade. A instalação de luz elétrica no assentamento dependeu também da articulação entre os moradores e os técnicos do INCRA, tendo contribuído a Prefeitura de Campos. O empréstimo concedido pelo Banco do Brasil para instalação da luz elétrica deve ser pago pelos produtores rurais. Citamos o trecho da entrevista com uma moradora sobre esse ponto:

“Conseguimos também o posto de saúde que aí, o sonho era fazer esse posto funcionar, mas não tinha luz. Aí, eu e Paulo Norato começamos uma nova palestra pra colocar essa luz aqui dentro, que era lamparina, era querosene, então não tinha como o posto funcionar. Não tinha luz, como é que ia ter o ventilador pra refrescar a gente agora? E até mesmo pra os dentistas, os médico, né, os funcionários do posto, não tinha. O posto ficou muito tempo fechado por falta de energia elétrica. Eu combinei com Paulo Norato, ‘Paulo, vamos arregaçar as mangas, e vamos tentar colocar luz elétrica aqui’. E o Paulo: ‘Mas como? Como que nós vamos colocar luz elétrica aqui? Isso é muito caro! Nós não sabemos nem por onde começar! Então, nós começamos a fazer as reuniões no INCRA. No INCRA, no Banco do Brasil e fomos enfiando a cara, aonde achava que dava, nós íamos, nós dois. Com o apoio da comunidade. Muitas

viagens nós fizemos pra Brasília, pra onde eles diziam que a gente teria que ir, a gente ia. Chegamos aqui muitas vezes tarde da noite, e os assentados dormindo, nós chegava, o carro do sindicato vinha trazer a gente. O carro do INCRA veio trazer a gente, porque a gente não tinha dinheiro nem pra pagar assim, ônibus, e mesmo porque não sabia andar no Rio. Mas graças a Deus, foi com muito esforço, com muita luta que conseguimos um recurso, recurso esse que é pra os próprios assentados pagar. E nós estamos lutando até pra sair fora dessa dívida, sabe? Porque a luz foi R\$ 500.000,00. Que o banco forneceu que o dinheiro não deu pra botar luz na casa de todo mundo. Aí a prefeitura acabou de concluir, de embolsar o restante que tava faltando. Que na época, eu me recordo, era R\$ 2.300,00 pra cada assentado pagar. Mas nós estamos ainda pagando a nossa parte pro banco. Essa parte não ficou muito clara na minha cabeça. Eu só sei que nós todo mês, todo ano, nós temos que pagar essa dívida da luz elétrica, nós estamos aguardando uma oportunidade dos assentados pagar a energia elétrica. A gente não tinha condições de ter um liquidificador, um ventilador, sacrificando e, então, foi através das nossas reivindicações que nós conseguimos. Nós trabalhávamos, mas a gente tinha o direito de ir nas grandes reuniões, eu lutava muito e falava muito sobre isso. Se nós trabalhamos, nós somos os produtores rurais’.” (Entrevista realizada com a senhora Lúcia. 45 anos. Em 08/02/2007).

Alguns assentados sanaram suas dívidas, mas a grande maioria ainda paga as parcelas referentes a titulação definitiva de seus lotes e aos empréstimos de instalação da luz elétrica. Outros, ainda, deixaram acumular os valores até um montante que não os permite extingui-las. A articulação destes enquanto integrantes de um universo social maior denominado Assentamento Rural Novo Horizonte, permite uma identificação de si mesmos como produtores rurais, legítimos detentores da terra e capazes de angariar melhorias e, inclusive, argumentar contrariamente ao pagamento das dívidas contraídas. Segundo Neves:

“Os programas de assentamento, considerados em sua formalidade, sinalizavam vazios e exercícios técnico-burocráticos. Na prática, mesmo que pelo auto-assentamento como modo de pressão, sinalizam a potencialidade de constrangimentos e acasos na criação de campos de possibilidades. Por isso, o Assentamento enquanto unidade social de residência pode e deve ser compreendido como um mecanismo que viabiliza e cristaliza as formas de pressão e de legitimação, na medida em que se impõe e é disputado como parte do aparato do Estado e que estende este manto aos assentados e o reconhecimento econômico e político dos atores que lutaram para tanto, o Assentamento impõe-se como fato social, como patrimônio do Estado e, desta forma, viabiliza a construção de modos de comportamento e de conquista possível” (NEVES, 1997, p. 421).

A construção de modos de comportamento e de conquistas possíveis, observada pela autora, se apresenta aos moradores do Imbé por meio das *vitórias* por eles alcançadas, em comparação às condições de vida e trabalho anteriores. A visibilidade alcançada no período de falência da usina, ainda que sob condições de extremo sofrimento, desdobrou-se em condições concretas de acesso a propriedade da terra. A propriedade da terra, a conquista do trabalho livre e o acesso aos serviços públicos, ou a possibilidade de reivindicá-los, foram conquistas adquiridas a partir do processo de reforma agrária, ou quando *a reforma agrária entrou*, e da condição de assentados que assumiram. Como na fala de uma moradora:

“Então, a primeira reivindicação deles foi uma escola e um posto de saúde. Então eu fiz essa reivindicação ao INCRA e à prefeitura. Porque até então, o INCRA veio aqui e já começou a dividir suas terras para cada assentado. Cada assentado tem o seu lote. O seu pedaço de terra, demarcado, direitinho, tudo documentado, né? Cada um tem o seu documento. Então, através dessa documentação, nós conseguimos muito recurso, também, com o INCRA e com a prefeitura. O INCRA e a prefeitura fizeram um trabalho de parceria. O INCRA

fez o posto de saúde – o qual onde nós estamos – e a prefeitura fez a escola. Só que o superintendente falou assim: ‘olha, vamos fazer um trabalho de parceria. Aqui tá um pedido de uma escola e de um posto de saúde. A escola, a prefeitura faz e nós fazemos o posto. Só que o posto que o INCRA fez – que é esse aqui – ficou aquele posto, assim, pequenininho. Entendeu? Ficou pequeno. Não tinha aqui esse assoalho, o chão não ficou pronto, então, uns três, uns quatro cômodos pra lá, umas quatro salas que o INCRA não fez, eu pedi à prefeitura e a prefeitura ampliou o posto. Então a prefeitura automaticamente quase que fez outro posto, porque não tinha muro, né, essa parte aqui não tinha. Então a prefeitura ampliou, da forma que eu pedi, ela ampliou. Como também ampliou a escola. Fez a escola pequena, e depois, com o movimento, com o progresso que Conceição do Imbé tava indo, aí ampliou o posto e ampliou a escola. Até então era só uma professora. Hoje nós temos aqui uma faixa de quatro a cinco professoras. Nós temos boas merendas, e nossas crianças graças a Deus, estão bem alimentadas aqui na nossa escola; nós temos televisão para as criança melhorar seus conhecimentos; nós temos ótimas merendeiras. Essa era a nossa reivindicação, e que graças a Deus nós conseguimos através do trabalho da Associação de Pequenos Produtores Rurais. Os alimentos que estão nas mesas dos fidalgos, somos nós que estamos produzindo. Então o povo batia palma. O povo gostava muito da minha falação. Então, às vezes eu falava chorando, porque eu sabia que estava falando errado, mas eu tinha vontade, eu queria levar a necessidade, como representante da comunidade, eu queria levar e consegui. Eu consegui levar adiante as necessidades, e eu ia lembrando as coisas que a gente passava. A humilhação foi muito grande. Agora, não repara não. Porque eu abandonei meus estudos pra atender o meu povo. E Através destas reivindicações que hoje eu me sinto realizada. Nós temos asfalto, nós temos energia elétrica, nós temos jovens estudando na cidade. Jovem tentando fazer faculdade. E isso pra mim é muita

satisfação. E isso pra mim é muito (Trecho da entrevista com a senhora Lúcia. 45 anos. Em 08/02/2007).

As glebas Conceição do Imbé, Aleluia e Batatal contam cada uma, com uma escola municipal de 1º a 4º série, onde as crianças de Cambucá estudam. Conceição do Imbé abriga um posto de saúde do município e em Rio Preto há um posto médico que os moradores utilizam quando o de Conceição do Imbé está fechado. Os jovens que pretendem avançar seus estudos devem se deslocar para as escolas do centro de Campos e alguns adultos iniciaram a Educação de Jovens e Adultos (EJA) para se alfabetizarem ou concluírem o Ensino Médio, no centro da cidade<sup>56</sup>. O sistema de transporte antes precário, passou a atendê-los depois de mobilizações por eles empreendidas. A partir de 1990 o ônibus passou a circular duas vezes por semana e, desde 2009, há linhas que circulam cinco vezes por dia da rodoviária até o assentamento.



(Escola Municipal, localizada na gleba Aleluia. Foto de 13/01/2011).

Neves (2004) chama a atenção para a importância da área de Conceição do Imbé – organizada em torno da sede de uma das fazendas da antiga usina - como um centro de referência. Esta localidade representa, ainda, a porta de entrada para o subgrupo do Assentamento Novo Horizonte (2004, p. 147) do qual tratamos aqui. Foi a primeira,

---

<sup>56</sup> Muitos moradores têm vontade de concluir o ensino médio, mas tem dificuldades para se deslocar ao centro de Campos. Reivindicam a Educação de Jovens e Adultos no assentamento.

dentre as outras localidades, a ter uma escola e a única que abriga o posto de saúde que atende os assentados das demais glebas<sup>57</sup>.

A reforma agrária garantiu novas formas de vida e padrões de sociabilidade para os moradores da região do Imbé. A partir desse processo, os moradores passaram a ter contato com a *cidade*, por meio da venda na feira da roça, de outras formas de comercialização da produção, do trabalho em casas de família e, inclusive, pela saída de alguns deles do assentamento para buscar novas oportunidades em outros municípios<sup>58</sup>.

A contribuição dos órgãos vinculados à reforma agrária é lembrada com grande apreço pelos moradores, na medida em que contribuíram para a construção da identidade de produtores rurais autônomos, embora as dívidas e as dificuldades para a produção e comercialização sejam vistos como o reverso desse empreendimento bem-sucedido. Esse período marca, ainda, a efetiva permanência das religiões evangélicas na região. A construção das sedes das igrejas evangélicas é autorizada pela administração do INCRA, nos lotes de assentados que ocupam cargos de pastor ou presbítero (Neves, 2004). Segundo a fala de uma moradora:

“E: E quando teve a luta da Reforma Agrária, os pastores ajudaram?

E: Ah, ajudaram muito.

E: Ah é? Como foi?

E: Traziam bolsa, comida, deram uma ajuda firme, constante, deram muito mesmo, roupa pro pessoal, comida, semente pra ajudar plantar, horta, essas coisas, ajudavam. Eu falo com as minhas filhas, uma coisa muito boa é quando você passa necessidade e estende alguém a mão pra ajudar, né? É muito bom, por que a gente acostumado a ter nossas comprinhas, tudo direitinho, as coisinha tudo direitinho porque era empregado, mas tinha tudo direitinho. Eu por exemplo, sou mãe de 12 filhos, então, tem uns meninos maiores que trabalhavam de empregado junto com o pai. Eu

---

<sup>57</sup> Os moradores das glebas Aleluia, Cambucá e Batatal reivindicam a construção de um posto médico em Cambucá para atender os moradores dessas áreas. Alegam que o posto de saúde de Conceição do Imbé é distante de suas residências.

<sup>58</sup> Grande parte das situações a mim relatadas aponta para o retorno dos moradores para a área rural, embora alguns deles ainda permaneçam em outros municípios, como Rio de Janeiro, Cabo-Frio, Vitória-ES, entre outros.

não tinha necessidade das coisas, eu tinha tudo direitinho. Como pobre, como pobre, mas tinha as minhas coisinhas direitinho, não passava fome, e de repente você não ter um tostão pra comprar uma pedra de sabão, não ter o que comprar, a gente ficava isolado, porque os fazendeiros aí de volta também caíram, aí caíram todo mundo. Foi muita ajuda porque se não, não sei. Nós aqui não invadimos terra, nós ficamos aqui ai ficou falida a terra, que era pra pagar o tempo de serviço que não foi pago. Falam em pagar essas terras. Aqui sempre o INCRA vem aqui dizendo que a gente tem que pagar a terra. Partiu as terras, porque nós já estávamos aqui. Eu desde 53, eu entrei em 1953. Aí depois da reforma, aí foi melhorando, teve ajuda do INCRA, do governo, teve as nossas feiras. Reuniu o sindicato, o sindicato, o INCRA, a prefeitura, sindicato, INCRA. Ajudou muito, semente, depois guardou um lugarzinho na feirinha. Justamente a EMATER foi um órgão que esteve junto, ensinando.

E: E hoje a EMATER vem?

E: Sabe que até a EMATER se afastou bastante daqui. É, sabe por quê? Eu ouvi dizer que aqui nós somos emancipados, eu não sei direito.

E: A Igreja Adventista daqui, ela ta aqui há quanto tempo?

E: Essa igreja, ela foi inaugurada em 1999, mas já tinha reunião aqui em casa, há uns 27 anos. Porque G. está com 28. Começamos a fazer aqui. Antes de a igreja ser inaugurada, nós nos reuníamos aqui mesmo, porque aqui não cabia, a gente ia pra lá (pra Rio Preto). Vinha o pastor, o pastor logo vinha visitar, ajudar a gente. Começou o grupo aqui em casa, mas primeiro, eu ia pra Rio Preto, a Igreja, eu ia pé. Eu viajava duas horas a pé. Minhas filhas estavam tudo pequenininha, eu arrumava elas. Quando tinha carona, quando não tinha, eu ia pé. Todo mundo ficava admirado.

Duas horas a pé. Depois começou a reunir aqui em casa. Ficava cheia, aí passou a ir pra ali”.

(Entrevista realizada com a senhora Euzi, de 70 anos. Em 19/04/2007).

A construção das sedes das igrejas é vista como uma superação das dificuldades pelos moradores evangélicos que, outrora, se deslocavam por grandes distâncias para assistir aos cultos e, do mesmo modo, é percebida como uma forma de construírem alternativas de vida e de filiação religiosa, uma característica das condições de liberdade e autonomia adquiridas após o processo de reforma agrária.

Os moradores católicos, entretanto, relacionam o processo de evangelização da região a orientação de conversão à religião evangélica por meio de um proselitismo religioso que marca, por sua vez, um processo de silenciamento das experiências (Anderson, 2008) dos que eram vinculados às religiões afro-brasileiras. Essa tensão, perpassada pela dimensão dos pertencimentos religiosos, toma contornos específicos com a iniciativa dos grupos em demandar direitos e reconhecimento a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombos.

No próximo capítulo, procuramos discutir as dimensões do pertencimento ao território e a ressignificação desse pertencimento em relação ao processo de reforma agrária realizado e às trajetórias históricas dos grupos, tomando como panorama o processo de consolidação dos direitos de cidadania e a constituição de identidades coletivas no Brasil e, do mesmo, como se atualiza essa relação a partir da constituição de 1988.

Nesse sentido, buscamos discutir os desdobramentos do processo em que os moradores do Imbé demandam direitos diferenciados e reconhecimento da identidade coletiva remanescentes de quilombos, orientados pela aplicação do artigo 68 do ADCT da constituição de 1988, tendo em vista as filiações religiosas e as tensões que daí derivam e que tomam contornos definidos nesse cenário.

#### **4. *Afinal quilombolas, quem somos nós? Os limites da reforma agrária e as fronteiras religiosas.***

##### **4.1. Território, posse e propriedade.**

Como vimos, as demandas de direitos e por reconhecimento dos moradores da região do Imbé, orientados pela aplicação do artigo 68 do ADCT da constituição de 1988, tem como desdobramento a re-dimensão do sentimento de pertencimento ao território, considerando as trajetórias históricas dos grupos. Afirmam o pertencimento a identidade quilombola a partir do vínculo com o território, considerando a relação com a memória *da prática da escravidão* por que passaram seus antepassados, as relações de trabalho e as formas de vida *no tempo dos fazendeiros e no tempo da usina*, cujas narrativas remetem à condição de escravizado apontada por Neves (2007) e que os atuais moradores *chegaram a alcançar*, tendo em vista as condições de subordinação e controle a que foram submetidos ao longo dos anos.

Nesse sentido, o processo de reforma agrária realizado e a construção da identidade de pequenos produtores rurais, proprietários legítimos das terras em que vivem, estabelece uma ruptura com a condição de subordinados e tutelados vivenciada anteriormente. Por outro lado, a identidade de assentados da reforma agrária e a autonomia que dela deriva só tem sentido se pensada em consonância com a permanência dos assentados em suas terras e o trabalho produtivo nos lotes. Tal premissa, formulada nos Programas de Assentamento (PA) do PNRA de 1985, orientam os modos de comportamento internalizados pelos produtores rurais de Novo Horizonte.

A feira da roça aparece, então, como um local privilegiado no qual os assentados afirmam a identidade de produtores rurais, compartilhando as dificuldades e benefícios da produção e comercialização dos alimentos<sup>59</sup>. Os assentados pelo programa de reforma agrária constroem as narrativas sobre o início da feira, a partir de o sentimento que funda a idéia do assentamento como um patrimônio compartilhado, um direito *de fato* dos produtores rurais de Novo Horizonte. Para tanto, as lembranças sobre as

---

<sup>59</sup> Em seu projeto inicial, a ‘feira da roça’ surgiu como espaço para a venda da produção dos assentados rurais de Novo Horizonte. Atualmente, os produtores rurais de diferentes bairros de Campos e de outros municípios próximos vendem alimentos na feira da roça. Os assentados de Novo Horizonte comentam sobre o fato de terem lutado pela implantação da feirinha e de que os demais feirantes estão ali em posteriormente e em virtude dessas conquistas.

dificuldades impostas no começo da feira são constantemente acionadas, no período em que não havia barracas e os produtos tinham de ser colocados no chão.

A superação dos preconceitos sofridos por parte dos moradores *da cidade* se impõe com a conquista de clientes fiéis, com os quais podem contar para vender os produtos. Os moradores mais antigos se apresentam, orgulhosos, como aposentados pela feira da roça e muitos ainda vendem seus produtos na feirinha. Por outro lado, os empecilhos evidenciados atualmente se materializam nas inúmeras taxas que os assentados são obrigados a pagar, desde o caminhão que os leva a cidade, até a montagem da barraca e garantia de espaço na feira. O trecho da entrevista com uma moradora nos apresenta um panorama da conquista da terra e das dificuldades para manter a produção:

“E: Onde a senhora nasceu?

E: Nasci na usina Novo Horizonte. Em Rio Preto.

E: Como foi sua infância?

E: a minha infância era, de onze anos em Rio Preto que é onde, o nome lá é Rio Preto, ne? Onze anos, com a idade de onze anos meus pais se mudaram pra aqui, pra um sitio que era do meu avô. Atravessava o rio Imbé. E lá eu acabei de me criar até os dezesseis anos. Com dezesseis anos eu me casei. Aí fui morar lá na Barra do Imbé que é na beira da lagoa. De lá o meu marido saiu de lá, lá não tinha, assim, não assinava carteira. Aí ele mudou pra aqui pra esse lugar aqui. Eu me casei em 53, em 52. Aí eu me mudei pra aqui em 73.

E: Aqui eles assinavam carteira?

E: Assinavam. Aí a usina era do Banco do Brasil.

Eles assinavam carteira, aí a gente está aqui até hoje, eu né, porque o meu marido faleceu.

E: E como é que era o trabalho?

E: O trabalho era cortar cana, capinar, ele trabalhava ali nos matos tirando madeira na fazenda. Nesse tempo não tinha esse negócio do IBAMA proibir, né? Aí eles tiravam pra usina, trabalhava com machado, cortava cana, capinava, limpava cana, o trabalho era esse, lavoura, né? Rural.

E: Quando que esse salário começou a ficar mais apertado?

E: Ficou apertado quando a usina entrou em falência. Aí é que foi muito triste.

E: Como é que foi?

E: Aí a gente aqui passou muita necessidade, coisa que eu nunca, a gente não chegou a passar fome porque meu marido plantava nas beiras assim, plantava um feijão, plantava o milho, tinha uma reserva, plantava uma banana, mas quem não tinha passou muita fome. Foi um momento muito difícil aqui pra usina Novo Horizonte. Aí ficou a falência, depois ficou por conta da massa falida. Aí depois a gente ganhou cada um seu pedacinho de terra, podemos plantar, é que agora aqui não tem plantação, mas aqui teve muita plantação, a gente teve muita plantação. Eu trabalhava na roça junto com o meu marido, nós plantávamos, depois veio a feira da roça, fui trabalhar, trabalhei doze anos na feira da roça, eu me aposentei pela feira da roça. Saía de madrugada, três horas da manhã em cima do caminhão.

E: Tem quantos anos a feira da roça?

E: A feira da roça, deixa eu ver. Eu me aposentei tinha sessenta e três anos. Tem sete anos que eu estou aposentada, levei doze anos trabalhando na feira. 19 anos.

E: A senhora disse que tinha muita plantação e que não tem mais, e porque que não tem mais?

E: Porque as terras foram ficando cansadas, aí só pastoreia boi, aí só essas coisas, porque plantava, mas não dava alguma coisa que valia a pena. Meu filho até às vezes planta alguma coisa, um feijão, um milho, mas não dá mais, com aquela vantagem, a terra cansa, né?

E: E como é o trabalho na feira da roça?

E: Na feira? Trabalha com muitas pessoas ruins, tem gente boa também, também tem gente ignorante. Difícil era acordar três horas da manhã. Trabalhava até duas três horas da tarde depois ia embora. Vendia farinha, tapioca, inhame, batata, feijão, milho, variava com a colheita. Ninguém trabalha na fazenda, às vezes meu filho planta.

(Trecho da entrevista com a senhora Euzi, 70 anos. Em 19/04/2007).

Como podemos observar na fala dessa senhora, alguns moradores não produzem em suas terras e outros o fazem para o consumo de sua família e não como meio de sustento e trabalho ou para a venda na feira. As justificativas para essa tomada de posição vão desde as dificuldades para o pagamento das taxas, o esforço de acordar de madrugada para levar os produtos até a cidade e a necessidade de garantir uma variedade de alimentos que compense, financeiramente, os custos da produção. A referência aos assentados que *fizeram* feira durante anos e adquiriram doenças que seriam advindas do cansaço oriundo dessa atividade, aponta para as dificuldades no cultivo da terra, aliada a essa forma de comercialização dos produtos, vista como dispendiosa de energia. Como ouvi certa vez de uma moradora, a venda na feira da roça fica *o tempo pela idade*, não compensando manter-se nessa empreitada.

Trabalhar para os fazendeiros, nesse contexto, é percebido como uma alternativa frente às dificuldades para a venda na feira, embora seja visto como um retrocesso em relação às conquistas angariadas após a reforma agrária e a construção da feira, tendo em vista a autonomia adquirida pelos assentados, que deixaram de ser subordinados em relação aos fazendeiros e ao usineiro, passando a serem proprietários das terras e responsáveis autônomos pela produção dos alimentos.

Ainda que muitos assentados não tenham o documento comprovando a titulação definitiva de seus lotes, considerando que a maioria deles não terminou de pagar os valores cobrados, o acesso a propriedade e o uso da terra lhes é garantido. Nesse sentido, a apropriação material e simbólica do território correspondente aos lotes individuais se estabelece, em muitos casos, segundo uma relação de parceria, denominada *de meia*. Isso ocorre quando um assentado se compromete a cuidar, em seu lote, do animal de um outro morador ou disponibiliza uma área de sua propriedade para outra pessoa manter uma plantação.

De um lado, do ponto de vista dos moradores, essa relação prevê uma situação desfavorável para o proprietário da terra, considerando que esta é utilizada em benefício de outrem, seja o dono do animal ou quem produz em parte de sua propriedade. Por outro lado, esta forma de contrato é vista como desigual e remonta à condição de subordinado, vinculada ao sistema de colonato (ou de parceria) estabelecido *no tempo dos fazendeiros*, mesmo se tratando, no contexto atual, de uma relação entre iguais. Essa relação e a posição que dela deriva, na percepção dos assentados, não é inteiramente compatível com a identidade de produtores rurais autônomos assumida.

Esse contexto nos leva a pensar a relação entre identidades sociais e as demandas de direitos de cidadania pelos atores em questão em relação a um processo mais amplo de consolidação dos direitos de cidadania no Brasil. Como aponta Cardoso de Oliveira (2002), tomando como parâmetro a classificação clássica de Marshall (1967) dos direitos de cidadania, os direitos civis e os direitos políticos representariam a primeira geração de direitos de cidadania, seguidos do desenvolvimento dos direitos sociais em uma segunda geração, consolidados e estendidos nessa ordem (Cardoso de Oliveira, 2002, p. 97)<sup>60</sup>. O autor chama atenção, entretanto, para o fato de que no Brasil os direitos de cidadania não foram definidos nos mesmos termos ou garantidos nessa ordem (Cardoso de Oliveira, 2002, p. 97). Em suas palavras:

“Tratando-se de uma sociedade onde a escravidão era uma instituição legal até 1888, e onde as classes médias urbanas, assim como a classe trabalhadora, eram relativamente pequenas e politicamente frágeis até os anos 50, durante muito tempo a maior parte da população estava na realidade excluída do exercício dos direitos civis e políticos, mesmo quando estes já existiam no papel ou estavam previstos em lei. Seja devido à falta de educação e à ignorância sobre direitos de cidadania, ou devido ao fato de as condições sociais e do senso comum correspondente enfatizar uma visão hierárquica do mundo social – especialmente nas áreas rurais onde a maioria da população vivia antes de 1950 – a realidade é que de uma maneira geral os direitos de cidadania não estavam ao alcance de uma parcela significativa da população (...) Mas se, do um ponto de vista formal, os direitos civis e políticos já estavam em grande medida legalmente sancionados na virada do século, esse não era o caso dos direitos sociais, cuja legislação era muito tímida até os anos 30, marcando o início da era Vargas, quando o ministério do trabalho foi criado (em 1931)”. (Cardoso de Oliveira, 2002, p. 98).

---

<sup>60</sup> Segundo Marshall (1967) o processo histórico de consolidação dos direitos de cidadania está relacionado à incorporação de certos valores nas sociedades ocidentais. Assim os direitos de cidadania são divididos entre os direitos civis que correspondem a idéia de liberdade individual; os direitos políticos a de participação na comunidade política; enquanto os direitos sociais estão relacionados a garantia de bem-estar (Marshall, 1967).

Nesse caso, então, os três tipos de direitos foram estabelecidos mais ou menos ao mesmo tempo, enquanto os direitos sociais assumiram preponderância (Cardoso de Oliveira, 2002). Esse processo nos leva a noção de cidadania regulada, tal como definida por Wanderley Guilherme dos Santos (1987) acerca do processo histórico de consolidação dos direitos de cidadania no Brasil. Nas palavras desse autor:

“Por *cidadania regulada* entendo o conceito de cidadania cujas raízes encontram-se, não em um código de valores políticos, mas em um sistema de estratificação ocupacional, e, ademais, tal sistema de estratificação ocupacional é definido por norma legal (...). A cidadania está embutida na profissão e os direitos do cidadão restringem-se aos direitos do lugar que ocupa no processo produtivo, tal como reconhecido por lei. Tornam-se pré-cidadãos, assim, todos aqueles cuja ocupação a lei desconhece” (Santos, 1987:68. Grifos no original).

Nesse sentido, tendo como referência a noção de cidadania regulada (Santos, 1987), Cardoso de Oliveira (2002) chama atenção para o papel fundamental dos sindicatos, responsáveis pela mediação entre a constituição de identidades sociais e a consolidação dos direitos de cidadania no Brasil, haja vista que os direitos do cidadão estão vinculados à profissão que, reconhecida por lei, confere aos indivíduos os respectivos direitos de cidadania. Nas palavras de Cardoso de Oliveira (2002):

“Desse modo, todos os trabalhadores rurais e aqueles que trabalhavam em áreas urbanas, mas cujas ocupações não estavam legalmente reguladas pelo Estado, eram excluídos dos respectivos direitos e vantagens. Na mesma direção. Se a carteira de trabalho foi instituída em 1932, os sindicatos foram legalizados mais ou menos na mesma época e passaram a ter um papel importante na esfera pública, como mediadores oficiais e obrigatórios entre as demandas dos trabalhadores e o Estado (...). A legislação trabalhista que entrou em vigor na década de 1930 não apenas excluía a maioria da população dos direitos sociais implementados no

período, mas estabelecia uma hierarquia entre as ocupações/profissões reguladas, instituindo diferenças de acesso aos direitos segundo princípios universalistas, o que motivou a formação de fortes identidades coletivas associadas à filiação sindical, tornando difícil a articulação de um discurso coerente em defesa de uma perspectiva universalista sobre os direitos de cidadania, dado que tal perspectiva não encontrava respaldo entre os trabalhadores (...) Ainda que a institucionalização da carteira de trabalho, e da legislação trabalhista que veio com ela, tenha caracterizado um processo desigual e injusto de formalização dos direitos sociais, com suas respectivas implicações para o status da cidadania também em outras áreas, esse processo não deixou de representar, ao mesmo tempo, uma expansão significativa dos direitos de cidadania. Contudo, as identidades coletivas formadas durante esse período, em conexão com a regulamentação de profissões ou ocupações, se articulam bem com a estrutura hierárquica da sociedade brasileira (no que concerne ao *ethos* da população e a sua visão de mundo)” (Cardoso de Oliveira, 2002, p. 99-100).

Tomando como ponto de partida essa passagem, é possível observar que os trabalhadores rurais foram excluídos do processo de consolidação dos direitos de cidadania garantidos aos indivíduos segundo as profissões que ocupavam, se reconhecidas por lei<sup>61</sup>. O autor chama atenção, contudo, para o processo desigual e injusto de formalização dos direitos sociais e para a expansão significativa dos direitos de cidadania, em consonância com as identidades coletivas que lhes eram correlatas (Cardoso de Oliveira, 2002).

No caso dos moradores do Imbé, como vimos, a possibilidade de garantia dos direitos trabalhistas ocorreu com a passagem do sistema de *colonato no tempo dos fazendeiros* para a sua incorporação enquanto funcionários da usina Novo Horizonte<sup>62</sup>. Assim, a possibilidade de os funcionários da usina cobrarem a institucionalização dos direitos trabalhistas e, ao mesmo tempo, deixarem a condição de *clandestinos* a que

---

<sup>61</sup> Sobre essa questão ver nota 26.

<sup>62</sup> Sobre o processo de consolidação desses direitos, ver nota 27.

eram muitas vezes submetidos, contou com a mediação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Campos (STRC).

Do mesmo modo, o STRC exerceu importante papel no período de falência da usina, demandando ações jurídicas para impedir, por exemplo, a empreitada dos grandes fazendeiros contra as plantações dos ex-trabalhadores da usina, residentes na propriedade da massa falida de Novo Horizonte. Esteve presente, ainda, nos desdobramentos do processo que levaram a concretização do programa de reforma agrária na região do Imbé.

Assim, ao mesmo tempo em que os moradores assumem a identidade de produtores rurais autônomos, haja vista o acesso à propriedade da terra e as mudanças nas condições e formas de vida após o processo de reforma agrária, estes mantêm a identidade de trabalhadores rurais ou de *roceiros* (enquanto moradores *da roça*), na medida de suas dificuldades para manter uma produção autônoma dos alimentos e em relação a manutenção dos vínculos de trabalho com os grandes fazendeiros. O Sindicato dos Trabalhadores Rurais permanece, então, como o espaço para o qual dirigem suas demandas específicas, como iniciar o processo de aposentadoria da feira da roça ou algum reclame em relação a negação dos seus direitos trabalhistas<sup>63</sup>.

Por outro lado, as recentes demandas por direitos e reconhecimento, a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombos no Brasil, de um modo geral, e no Imbé, em particular, nos levam a outro processo apontado por Cardoso de Oliveira (2002), qual seja, a substituição do fortalecimento dos sindicatos no Brasil, a partir da redemocratização do estado na década de 1980, para dar lugar à emergência de identidades vigorosas, a partir da quais ocorrem as reivindicações de direitos de cidadania. Segundo este autor:

“(...) dado o processo histórico de expansão dos direitos de cidadania através da *regulação* de profissões, tendo como pano de fundo uma perspectiva cultural que estrutura o mundo como uma hierarquia, o fortalecimento dos sindicatos deu lugar ao desenvolvimento de identidades sociais vigorosas, as quais ainda hoje desempenham um papel importante na esfera pública e motivam os atores a ver seus sindicatos

---

<sup>63</sup> O STRC oferece assistência jurídica para garantir os direitos trabalhistas ou iniciar o processo de aposentadoria dos trabalhadores rurais e serviços de assistência médica aos mesmos.

ou corporações como totalidades significativas, constituindo uma referência abrangente ou universalizável, cujos interesses eles têm dificuldade para relativizar e/ou para distinguir a idéia de interesse público, naquilo em que este representaria a perspectiva da sociedade mais ampla” (Cardoso de Oliveira, 2002, p. 107-8).

Assim, como aponta Mota (2004), na sociedade brasileira contemporânea, as demandas de direitos de cidadania se vinculam a emergência de conflitos envolvendo reconhecimento de direitos e identitários de determinados grupos sociais (Mota, 2002, p. 86). O autor chama atenção para o caso de uma família de pescadores de uma região nobre de Niterói (RJ) que aciona a identidade diferenciada ‘comunidade tradicional’ com vistas a impedir a desapropriação da área ocupada pelo grupo há gerações<sup>64</sup> (Mota, 2004). Como mostra esse autor:

“Quilombos, indígenas, pescadores artesanais, ‘populações tradicionais’ tornaram-se epicentro de embates que envolvem disputas de terras, reconhecimento de direitos, legitimação de identidades frente ao Estado-Nação” (Mota, 2004, p. 86).

Assim, do mesmo modo que as profissões regulamentadas legalmente se apresentaram como mecanismos eficientes para a garantia de direitos (universais) de cidadania, de acordo com as ocupações hierquicamente definidas e reguladas pelo Estado, por meio dos sindicatos profissionais, o reconhecimento de identidades diferenciadas assume centralidade para que os grupos possam dar visibilidade às suas demandas de direitos de cidadania frente ao Estado. Os sinais diacríticos (Barth, 1998; 2005) que remontam à tradicionalidade e à quilombolice reivindicados por esses grupos são alguns dos recursos que garantem visibilidade e reconhecimento público no país (Mota, 2004, p. 72). Para este autor:

---

<sup>64</sup>Essa situação se refere à comunidade de pescadores artesanais do Morro das Andorinhas, em Niterói – RJ, em que o Ministério Público Estadual impetrou Ação Civil com vistas à desapropriação da área ocupada pelo grupo desde o final do século XIX (Mota, 2004).

“A cidadania, nesse caso, como argumenta DaMatta (1983), é relacional, e nesse contexto não universal. O reconhecimento dos direitos de certo segmento ou indivíduo dependeria da dimensão da *consideração* (Cardoso de Oliveira, 2002; Taylor, 1994) atribuída a uma pessoa ou em relação a uma identidade coletiva” (Mota, 2004).

Assim, a iniciativa dos moradores do Imbé em demandar direitos e reconhecimento, a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombos, traz consigo os procedimentos para a regularização fundiária dos quilombos contemporâneos, em que o acesso à propriedade da terra se dá pelo reconhecimento de um regime de propriedade coletivo e inalienável, por meio da titulação coletiva da terra<sup>65</sup>. Frente a isso, como vimos, o processo de reforma agrária realizado na região do Imbé estabeleceu a divisão das terras por meio do regime de propriedade individual, segundo o qual os assentados formulam pertencimento ao território e constroem a identidade de pequenos produtores rurais.

Esse processo coloca sérias tensões frente ao modelo de divisão das terras, tal como definido pelo programa de reforma agrária anterior. A idéia de que a terra, sendo reconhecida como território quilombola, passa a ser de uso comum, leva ao receio dos assentados de que outras pessoas possam plantar em suas propriedades. Os moradores começam a questionar o acionamento do artigo 68, tendo em vista a possibilidade de que suas propriedades individuais possam ser apropriadas coletivamente, retirando seus direitos formais e morais como assentados da reforma agrária.

Por outro lado, essa situação é percebida como um possível retorno às condições de subordinação, e a condição de escravizado (Neves, 2007) a que foram submetidos no passado, como uma forma de controle sobre suas terras, desta vez por parte *do pessoal dos quilombolas*, cujo envolvimento perpassa as figuras dos funcionários do INCRA e os agentes políticos responsáveis pelos atos de reconhecimento nos quilombos do Imbé. A saída para esse impasse foi definir as áreas coletivas (galpão, horta comunitária,

---

<sup>65</sup>A titulação coletiva de um território quilombola, em área demarcada pelo INCRA, é feita em nome da associação dos remanescentes de quilombo. Sobre o processo de regularização fundiária desses territórios, ver nota 40.

campo de futebol) como de uso coletivo e manter os lotes sob domínio individual, tal como definido pelo programa de reforma agrária<sup>66</sup>.

As demandas de direitos e por reconhecimento, a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombos, apontam para a relevância atribuída, de um lado, à relação entre organização social que remete à apropriação coletiva da terra e, de outro, aos critérios que vinculam identidade diferenciada e os diacríticos de uma ‘africanidade’ ou de uma ‘cultura negra’ pelos grupos.

A atuação do órgão ligado a um setor do movimento negro, cuja mobilização se baseia no que denominamos de um ‘discurso da quilombolice’, busca *resgatar* uma cultura negra nos quilombos do Imbé, propondo a realização de atividades tal como o jongo e a capoeira. Como veremos no próximo ponto, os desdobramentos desse processo se entrelaçam com as filiações religiosas presentes nesse espaço social e redefinem as fronteiras do pertencimento à identidade quilombola.

#### **4.2. Crentes, parentes e rebeldes: religiosidade e pertencimentos no Imbé.**

Considerando o processo em que os grupos da região do Imbé demandam direitos e reconhecimento, a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombos, é possível distinguir entre as pessoas que afirmam a identidade de pequenos produtores rurais, assentados da reforma agrária e os que agregam a essa identidade o vínculo as religiões evangélicas<sup>67</sup>. Ambos, contudo, estabelecem determinadas fronteiras entre o pertencimento a identidade quilombola e a percepção do que são os quilombolas de uma maneira geral - definidos especialmente pelos evangélicos - a partir da figura da FMZP, denominada de *o pessoal dos quilombolas*.

Nesse sentido, tomando como parâmetro os engajamentos dos membros de uma congregação da Igreja Assembléia de Deus – Ministério Madureira, remontamos às narrativas dos *crentes* em relação à construção de fronteiras da identidade quilombola. Propomos que as fronteiras do pertencimento a identidade de remanescentes de quilombos se aproximam, nesse contexto, da noção de uma identidade paradoxal, tal como apresentada por DaMatta (1976).

---

<sup>66</sup> Essas ‘áreas coletivas’ estão em nome das associações criadas no período de construção do assentamento.

<sup>67</sup> Sobre a definição de religião evangélica e a distinção entre os evangélicos históricos, pentecostais e neopentecostais, ver nota 07.



(Fachada da Igreja Assembléia de Deus – Ministério Madureira. Culto realizado no interior da igreja, localizada na gleba Cambucá. Fotos de 15/01/2011).

Da Matta (1976) propõe que as regras sociais são formuladas pelas sociedades humanas por meio de identidades ou papéis sociais, capazes, por sua vez, de mediar a relação entre o indivíduo e a sociedade ou o que dele se espera pelo grupo social. Tais identidades são selecionadas, sendo algumas delas valorizadas positivamente e encorajadas, enquanto outras são encaradas de forma negativa no interior de uma sociedade. Tais identidades estão relacionadas a domínios de significação que estruturam o próprio sistema social, capazes de dar sentido e orientar a ação dos sujeitos.

Nesse sentido, a religião pode ser entendida como um domínio de significação de caráter bastante peculiar, capaz de coordenar as ações dos indivíduos a partir de uma experiência subjetiva, guiadas por cosmologias e símbolos religiosos que lhe dão suporte. Como aponta Geertz (1989), a vida cotidiana exige ajustes contínuos do comportamento sobre as ambigüidades e paradoxos apresentados e a perspectiva religiosa é capaz de se mover para além dessa realidade, corrigindo-a e justificando-a, a partir das respostas baseadas em uma ordem cósmica, mais ampla. As desordens do mundo ordinário são explicadas, então, por uma ordem genuína, não contraditória que lhe deu origem e, por isso, sustenta seu compromisso com o mundo real (Geertz, 1989). Segundo este autor (1989):

“Ela (a religião) altera, muitas vezes radicalmente, todo o panorama apresentado ao senso comum, altera-o de tal maneira que as disposições e motivações induzidas pela

prática religiosa parecem, elas mesmas, extremamente práticas, as únicas a serem adotadas com sensatez, dada a forma como são as coisas ‘realmente’”. (GEERTZ, 1989, p. 135-136).

Assim, o ritual religioso é o momento crucial no qual a experiência subjetiva, objetivada pela experiência religiosa, estabelece os parâmetros da religiosidade do ator. A cosmologia religiosa, impregnada de símbolos e práticas, passa a fazer parte do crente, cuja experiência renova e permite a apreensão de uma ordem cósmica capaz de coordenar suas condutas na vida cotidiana, na medida em que o indivíduo passa a ser uma forma parcial de uma realidade maior. Trata-se, contudo, de uma experiência subjetiva compartilhada, logo, intersubjetiva. Fornece mecanismos para a instituição de processos social e psicológicos que modelam o comportamento público (GEERTZ, 1989).

Assim, do ponto de vista das religiões evangélicas, como propõe Mariz (1997) a partir de sua pesquisa, há uma forte e freqüente referência dos evangélicos pentecostais à figura do demônio. Segundo esta autora: “O demônio é figura muito presente no cotidiano do fiel pentecostal, que vê nele a razão de todos os males” (Mariz, 1997, p. 45). Este fenômeno é denominado ‘guerra espiritual’ contra o demônio, cuja presença a ser combatida tem centralidade nas cosmologias e rituais religiosos. Segundo Mariz (1997):

“A imagem do demônio, entre os pentecostais pesquisados, parece assemelhar-se bastante àquela da época medieval e moderna. Os demônios são seres espirituais personificados com paixões negativas e força superior à dos seres humanos. Sua força é apenas inferior a Deus (...). É comum, em cultos pentecostais de diferentes denominações, escutarem testemunhos dos fiéis que declaram de sofrido males diversos de origem demoníaca. O demônio também é apontado como responsável pela vida errada e pelas faltas, como roubo, uso de droga, prostituição, que muitos confessam ter cometido no passado antes de entrar na igreja” (Mariz, 1997, p. 46).

Ainda segundo esta autora (Mariz, 1997), no caso das pessoas que tiveram um passado no espiritismo, a conversão ao pentecostalismo orienta uma mudança na idéia de que os santos e os espíritos antes cultuados sejam, na verdade, figuras demoníacas e o pertencimento anterior ao espiritismo é a origem de todos os males que afligiam o crente antes de sua entrada na igreja (Mariz, 1997). Em suas palavras:

“(...) Muitos pentecostais entrevistados declaram que somente em sua nova fé passaram a identificar como *demônio* os espíritos que conheciam antes. No mundo pentecostal, espíritos e orixás continuam a existir, mas são demônios. O pentecostalismo assim atribui ao demônio um papel de maior destaque, identificando-o com uma grande variedade de espíritos e definindo a sua vontade e o seu único objetivo de destruir o homem, afastando-o de Deus. Converter, aqui, consiste em redefinir o demônio ou descobrir um novo demônio ativo em áreas antes não percebidas como demoníacas.” (Mariz, 1997, p.49).

Assim, também no caso dos quilombolas evangélicos do Imbé, alguns dos argumentos que contrariam o estabelecimento de vínculos com as religiões denominadas como *macumba*, *candomblé* ou *espiritismo* estão relacionados à experiência que tiveram com seus familiares e vizinhos *mais antigos*. Não se trata, contudo, de um processo de conversão e afastamento que permite uma re-definição do demônio, tal como aponta Mariz (1997). Nota-se que há um mecanismo de invisibilização do pertencimento às religiões afro, fazendo menção exclusivamente aos familiares e vizinhos *mais antigos*. Muitos, ao contrário, fazem questão de afirmar que foram levados por seus pais e negaram-se a participar *dos cultos* e *das rezas* desde pequenos.

Certa vez, antes do início do culto na igreja Assembléia de Deus um senhor, obreiro da igreja, me falou: “Quando eu era pequeno, minha mãe fazia um São Jorge de pau (de madeira) para proteger, mas eles não tinham conhecimento”. Disse, ainda: “Você carrega São Jorge, mas ele não te carrega, o Deus tem que ter olhos e ouvidos para ver e ouvir”. Segundo esta fala e de acordo com o discurso de outros evangélicos com os quais conversei, a *falta de conhecimento* (da religião cristã e da bíblia) aparece

como argumento central para justificar a relação dos parentes *mais antigos* com as religiões afro-brasileiras.

Do mesmo modo, nos cultos em que estivemos presentes na Igreja Assembléia de Deus do Imbé, a ênfase sobre as origens dos males são justificadas pelos vínculos com as religiões afro-brasileiras, bem como pela existência de um inimigo sobrenatural que pode ser associado a figura do demônio. Durante um culto, o pastor mencionou o caso de um vizinho que se recusava a ir pra igreja e que havia ficado muito doente nos últimos dias.

Contou que a esposa do doente lhe procurou solicitando que ele fosse até o hospital rezar por seu marido. O pastor disse que acabara de chegar de lá e o rapaz estava muito melhor e emendou: “Vocês querem saber? Ele era da macumba, irmãos”. Disse, ainda, que caso alguém quisesse confirmar esse fato, poderia ir até o hospital e fez questão de dizer o nome do doente e o quarto onde ele estava internado.

Ainda nesse ponto, não observamos, contudo, uma referência recorrente ao demônio e a sua ação sobre o comportamento dos indivíduos<sup>68</sup>. Seja durante os cultos ou no discurso dos moradores, o vínculo às religiões afro-brasileiras é apresentado como um erro, ou equívoco, e algo que pode atrapalhar a vida das pessoas, na medida em que se negam e *aceitar Jesus Cristo como único salvador*. Ao contrário, os fiéis lembram do culto de seus pais e parentes aos santos ou orixás, mas não relacionam essa adoração ou esses santos ao demônio.

Por outro lado, o fato de a Fundação Municipal Zumbi dos Palmares (FMZP) empreender apresentações de grupos de jongo e de capoeira, levaram a associação deste órgão - definido como o *peçoal dos quilombolas* - a *macumba* e o *candomblé*. Esse órgão e sua atuação trazem consigo a marca de uma *religião dos quilombolas*, relacionada, por sua vez, com a religião dos seus antepassados. Segundo a fala de um morador:

P: Nós discutindo, vendo a questão da tradição cultural nossa, o pessoal antigo dançava jongo e aí irmão Fidelis, falecido Fidelis e irmã Chica começaram a pregar o evangelho, começaram a aparecer os crentes, os cristãos, há quarenta anos, numa igreja lá no ‘Opinião’ [...] Eu

---

<sup>68</sup> É importante notar, contudo, que não negamos a possível presença do demônio no discurso da igreja Assembléia de Deus do Imbé, tampouco que o espiritismo não seja associado ao culto de figuras demoníacas. Notamos, entretanto, que essa referência central ao demônio não está presente nos cultos da Igreja Assembléia de Deus do Imbé ou nos discursos dos crentes nesse espaço social.

mais meus três irmãos não gostávamos dos cristãos e hoje sou cristão, né? Mas não gostávamos, porque éramos muito católicos. Tinha aquela tradição de cantar, dançar [...] Depois passei a namorar Dalma, eu fui entendendo, nós casamos, que eu aceitei Jesus.

Mas, a questão do quilombo aqui, as pessoas começaram um projeto pra trabalhar a questão do jongo, a questão cultural, mas por causa da religião muito forte, nós achamos melhor trabalhar a questão quilombo, mas não essa parte, de jongo não, de dança folclórica essas coisas não, mas trabalhar os jovens, ninguém impede que as crianças vão a escola, que participem do Zumbi nas férias, mas que não tragam a questão da dança.

E: Aí eles trazem o quê?

P: Eles trazem aquela brincadeira de pula-pula, mais brincadeira e as crianças participam, mas respeitando a religião. No início o pastor não quis deixar, mas depois começou a libertar, liberar as crianças pra participar

E: E como vai ser o resgate. O senhor falou da farinha e tudo, mas essa questão do jongo, da religião não vai poder, né?

P: Não vai poder. Do jongo e da religião não vai poder. Mas aí nós vamos fazer um trabalho com as crianças nas escolas, entendeu? Pra, né? Porque nossa vida aqui é uma passagem, né? Pra essa questão, dessa história ficar, né?

E: Entendi. Porque o pessoal da Fundação logo quando chegou aqui, tentou fazer um resgate, mas...

P: Isso. Tentou, mas a resistência pra Fundação foi muito grande por causa da questão da religião foi muito forte. No ano de 2008, as crianças nem puderam sequer participar do Zumbi nas férias, na escola porque os pais não deixaram. O pastor, (as pessoas) foram ao pastor, o pastor não deixou as crianças participarem. Pra mim como líder foi muito difícil, trabalhar essa questão, porque eu sou evangélico, né? As pessoas não entenderam, né? Achavam que eu estava incentivando. Até mesmo, o jongo, quando passou o jongo eu não sabia que ia vir o jongo. Teve uma reunião no galpão (de Aleluia), e quando chegou lá, teve festa pras

crianças, as crianças comendo pipoca, tinha bala, tinha brincadeira de pula-pula, mas tinha a questão do jongo e a capoeira, e aí veio um grupo da cidade que quase encostava o pé lá em cima no telhado do galpão, na capoeira e aquelas mulheres dançando o jongo e aquilo ali assustou a comunidade. A comunidade ficou assustada e falou: pelo amor de Deus, tem que tirar esse povo daqui porque vai estragar a nossa igreja. Esse povo é macumbeiro, tem gente macumbando, aquelas mulheres de vestido rodado, cheio de colar, roupas brancas, né? E cabelo cheio de trancinha e dançando e eles falaram: gente, isso não pode. Aí eu fiquei assustado e eu fui e fugi deles, fiquei lá a trás no galpão e eles começaram a falar no microfone e começaram a me chamando. O pessoal dizendo não vá, não vá. Eu falei: Não, gente, eu tenho que chegar, eu tenho que ir lá até mesmo pra eu dar uma explicação. E da outra vez, a gente começar a não chamar esse povo que quer fazer jongo e luta de capoeira. Aí eu chamei eles: olha, não vai dar pra vocês virem aqui fazer jongo, nem a questão de capoeira porque a comunidade de Aleluia, Cambucá e Batatal não vai aceitar isso. Foi muito difícil, até o pessoal participar das reuniões aqui. Aí ano passado, esse ano, os pais deixaram as crianças participarem do Zumbi nas férias, o pastor. Então já está com mais transparência.

(Entrevista realizada com o senhor Paulo Norato. 47 anos. Em 16/01/2011).

Assim, tal como a chegada do Capitão Cook foi interpretada pelos nativos havaianos estudados por Sahlins (2003) a partir de categorias preexistente em seu sistema cultural, como, nas palavras deste autor: “(...) a contrapartida do sistema de dominação heróica da chefia” (Sahlins, 2003 p. 174), alguns moradores evangélicos com os quais eu conversei narram a chegada da FMZP a partir de representações que aproximam a chegada desse órgão da figura de chefia do candomblé no passado. Assim, como mostra Sahlins (2003):

“Um evento transforma-se naquilo que lhe é dado como interpretação. Somente quando apropriado por, e através

do esquema cultural, é que adquire *significância* histórica. O evento é a *relação* entre acontecimento e a estrutura (ou estruturas): o fechamento do fenômeno em si mesmo enquanto valor significativo, ao qual se segue sua eficácia histórica específica. A síntese situacional da estrutura e do evento reflete uma ‘estrutura da conjuntura’. O que quero dizer com ‘estrutura da conjuntura’ é a realidade prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, assim como se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos (...).” (Sahlins, 2003 p. 15).

Como mostra essa passagem, a ‘estrutura da conjuntura’ de que fala o autor (Sahlins, 2003) é bem representada, no caso dos quilombos do Imbé, pelas interpretações acerca da festa que foi promovida pela Fundação no galpão de Aleluia em 2008. Aparece, então, como um evento paradigmático, capaz de corroborar a relação entre a presença deste órgão e a figura da chefia religiosa no passado, na medida em que é lembrado de diferentes perspectivas para justificar o receio dos cristãos frente a identidade quilombola que lhes é atribuída. Destaco, assim, um trecho da fala de uma moradora sobre essa questão:

E: E agora vocês são quilombolas também, né?

B: É agora tem essa história de quilombola também. O que importa se minhas avós, bisavós eram macumbeiros? Eles não conheciam o evangelho. Agora nós conhecemos o evangelho e somos cristãos. Esse pessoal dos quilombolas quer trazer aqui pra dentro coisas que a gente acha errado. Eles queriam um lugar lá no Aleluia pra chegar o chefe do candomblé e eles iam comandar tudo isso aqui.

(Trecho de uma conversa com uma moradora no dia 11/10/2010).

Este comentário sobre o evento - ainda que carregado de um sentimento particularmente rancoroso - aparece de forma semelhante na fala de outros evangélicos quando estes se referem à tentativa *do pessoal dos quilombolas* presidirem ou *dominarem* a região através da religião *do candomblé* e ou *da macumba*. De outro lado,

esse evento teve implicações diversas para fortalecer as fronteiras entre a identidade quilombola que os evangélicos afirmam e a identidade quilombola tal como atribuída *por outros*.

O perigo que esse vínculo sustenta contribui para a construção de um imaginário compartilhado pelos *crentes*, em contraponto a identidade que lhes é colocada. Esse processo traz a tona, de modo exemplar, o paradoxo apresentado entre o pertencimento às religiões de origem afro-brasileira, bem representado na atribuição da identidade de *macumbeiro*, como uma identidade estigmatizada (Goffman, 2004) aos que nela se engajam, em contrapartida ao pertencimento às religiões evangélicas, definido por meio da identidade de cristãos que assumem, valorizada positivamente.

Esse contexto nos leva a pensar que o significado atribuído a identidade quilombola pelos evangélicos está próximo da emergência de uma identidade paradoxal, tal como esta noção foi formulada por DaMatta (1976). Como vimos, para este autor, as identidades sociais estão ligadas a domínios de significação presentes em uma sociedade. Assim, os atores que assumem determinada identidade, assumem com ela certos custos sociais, sejam tais identidades valorizadas ou desvalorizadas socialmente<sup>69</sup>. Segundo DaMatta (1976):

“Existem, assim, custos sociais que se expressam em vantagens e desvantagens palpáveis, tanto nos conjuntos de identidades ‘normais’ e positivas, quando naquelas vistas como negativas ou estigmatizadas (...). Tudo leva a crer que tais identidades encaixadas negativas (ou identidades paradoxais) são casos limites em termos de custos sociais. Aqui já não se trata mais do uso errado de certas regras de interação ou de seleção de identidades definidas como negativas indesejáveis e ilegítimas, já que elas ameaçam o sistema com uma perspectiva desviante, especial e não legitimada mas, paradoxalmente, uma ‘leitura’ contida e engendrada pelo próprio sistema, como se fosse a sua outra face ou seu ‘outro lado’” (DaMatta, 1967, p. 36).

---

<sup>69</sup>A figura do herói nacional, por exemplo, ainda que incentivada pela sociedade, impõe enormes custos sociais ao indivíduo que nela se engaja, enquanto a figura do bandido aparece como o paradoxo dessa identidade valorizada. As identidades paradoxais, então, assumem um caráter peculiar, na medida em que não são apenas vistas como negativas pelo sistema social, mas entendidas como um reverso constitutivo de seu sistema de valores.

A identidade quilombola que os evangélicos do Imbé assumem, em contrapartida as atividades propostas pelo *peçoal dos quilombolas*, produzem dimensões paradoxais quanto a assunção de um vínculo identitário ou outro. Há, em certa medida, uma dissonância entre a identidade de *macumbeiro*, atribuída às formas de vida de seus antepassados e a identidade de *crístãos* a qual os atuais moradores estão vinculados como constitutivos de suas trajetórias históricas compartilhadas. Isso exige que os evangélicos estabeleçam limites claros, embora nem sempre simples de serem formulados, entre a assunção da identidade quilombola e a existência de outros tipos de quilombolas, diferentes deles, sendo esses sim, associados ao jongo, a capoeira e a *macumba*.

Por outro lado, como foi visto, alguns moradores do Imbé se vinculam à religião católica e se reconhecem como católicos praticantes ou não praticantes. Especialmente do ponto de vista destes últimos, a o processo de evangelização da região é marcado por um processo de silenciamento das experiências (Anderson, 2008) em relação às cosmologias religiosas de origem afro-brasileiras. É interessante notar que essas narrativas apareceram no período final do trabalho de campo. Assim, em conversa com alguns moradores, eles me disseram que *antigamente* o candomblé era considerado realmente uma religião e que hoje os evangélicos não aceitam a realização dessas práticas religiosas no Imbé.

Nesse ponto, o recurso da fofoca (Elias, 2000) funciona de modo exemplar. Criticar uma postura individual de algum *crente* serve para desqualificar a doutrina evangélica de um modo geral. Em alguns casos, ainda, as fronteiras estabelecidas pelos católicos admitem os sinais diacríticos que remontam às religiões afro-brasileiras e a religião católica, tal como o jongo, a capoeira e a Folia de Reis, como elementos constitutivos da identidade quilombola. Essa posição, por sua vez, contraria o argumento dos evangélicos e traz a tona a tensão colocada entre as filiações religiosas nesse espaço social.

Essa situação ficou evidente durante um encontro realizado em pela ONG Transformar<sup>70</sup> com vistas à aplicação do PEA-Sheel nas comunidades quilombolas do Imbé (ver nota 35) e também durante outro evento realizado no Imbé no início deste ano, em que procuramos dialogar com os moradores no sentido de esclarecer suas

---

<sup>70</sup>Essa atividade ocorreu nos dia 17 e 18 de janeiro de 2011.

dúvidas quanto ao processo de regularização fundiária das comunidades remanescentes de quilombos<sup>71</sup>.



(Moradores mostram, orgulhosos, o relatório antropológico da comunidade.

Foto de 17/01/2011).



(Os participantes do encontro posam para foto, de 18/01/2011).



Foto de 17/01/2011.

(Todas as fotos se referem ao encontro realizado pela ONG 'Transformar', com vistas à aplicação do PEA-Shell, nos dias 17 e 18/01/2011).

Em relação a esse primeiro evento, uma das lideranças locais iniciou seu discurso apontando para a importância da feira da roça, como o fruto das mobilizações conjuntas dos moradores. Remontou, ainda, a trajetória de seus antepassados nas fazendas de café, no tempo da *prática da escravidão* e às relações com os fazendeiros e com o usineiro, acionando a condição de escravizado (Neves, 2007) e de subordinado e tutelado aos quais nos referimos anteriormente. Fez questão, ainda, de afirmar: “quilombola é jongo, é macumba. Não podemos ter vergonha disso. Aquela senhora mesmo (apontando para uma das moradoras evangélicas), ela ia muito ao candomblé no

---

<sup>71</sup> Essa atividade foi desenvolvida como desdobramento desta pesquisa, em conjunto ao grupo de pesquisa coordenado pelo professor Fabio Reis Mota na UFF-Campos, inserido no âmbito Núcleo de Estudos Fluminense de Pesquisa (Nufep-InEAC) em parceria com a Associação das Comunidades Remanescentes de quilombos do Estado do Rio de Janeiro (Acrquilerj). Ocorreu nos dias 16 e 17 de abril de 2011.

morro das laranjeiras”. Imediatamente a esse pronunciamento, a moradora citada sai da sala, com um ar de furiosa e constrangida.

Em relação às atividades do segundo encontro, realizado também na escola da gleba Conceição do Imbé, ficou explícito o conflito entre duas lideranças locais, no contexto de criação da associação de remanescentes de quilombos. De um lado, a mesma liderança que discursou no evento anterior e, de outro, uma liderança cuja família é pioneira na expansão da Igreja Adventista do Sétimo Dia. A competição entre essas duas lideranças ocorre, também, em termos de uma competitividade religiosa que se expressa, por sua vez, na desqualificação imposta pelas igrejas evangélicas às cosmologias religiosas de origem afro-brasileiras, definidas pelos moradores como *espiritismo*, *candomblé* ou *macumba*.



(Foto de 17/04/2011)



(Foto de 16/04/2011).

(Encontro com o objetivo de debater a regularização fundiária dos territórios quilombolas, realizado nos dias 16 e 17/04/2011).

Por outro lado, tal competitividade assume relevância nos meandros das demandas de direitos e por reconhecimento, a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombos. Tal como a emergência da identidade quilombola toma contornos locais, considerando a atuação de diferentes atores, sejam eles ONGs, a universidade, por meio dessa pesquisa, além de órgãos ligados a regularização fundiária, os diferentes domínios de significação e cosmologias locais que orientam a ação desses atores estão envolvidos nesse processo.

Do ponto de vista dos moradores do Imbé, entretanto, o significado atribuído à identidade quilombola só tem sentido se pensada com relação ao sentimento de pertencimento ao território e, ligada a isso, à de uma origem comum. As fronteiras dessa identidade, então, estão vinculadas seja por parte dos *crentes*, seja por parte dos católicos, praticantes ou não, às relações de parentesco, proximidade e trajetórias de lutas e sofrimentos compartilhadas.

## **Considerações finais**

A inclusão do artigo 68 no Ato das Disposições Constitucionais Provisórias (ADCT) da Constituição Brasileira de 1988 prevê os direitos territoriais das denominadas comunidades remanescentes de quilombo. Tal dispositivo jurídico, em um contexto social e político de reconhecimento de direitos diferenciados, tem permitido a elaboração de motivações, justificações e problemáticas públicas que passam a figurar como centrais no cenário político do Brasil contemporâneo.

As demandas territoriais são - como podemos observar em boa parte dos estudos - as principais fontes de mobilização desses grupos, considerando os graves conflitos fundiários na área rural e também urbana que ameaçam a reprodução física e social das coletividades em questão. Assume centralidade a vinculação entre identidades coletivas e o debate acerca da estrutura agrária em que os grupos apresentam diferentes formas de resistência à exploração dos fazendeiros e grileiros, entre outros, resultando nos inúmeros conflitos fundiários que se apresentam nesse cenário (Almeida, 2002).

No caso dos remanescentes de quilombos do Imbé, não existe um conflito fundiário explícito que oriente a aplicação do artigo 68, na medida em que os moradores tiveram garantido o acesso à propriedade das terras, após a falência da Usina Novo Horizonte, na década de 1980. Com o processo de reforma agrária realizado na região, o Assentamento Rural Novo Horizonte foi incluído nos Programas de Assentamento (PA) do PNRA de 1985 (Neves, 1997).

Por um lado, se não há um conflito territorial na região do Imbé, é possível dizer que as ambigüidades deixadas pelo modelo de reforma agrária proposto são os motes para a auto-identificação dos moradores como quilombolas. Estes vislumbram a possibilidade de deixarem de arcar com as dívidas referentes ao pagamento da titulação definitiva de seus lotes, além de solicitar serviços públicos e garantir a produção dos alimentos em suas propriedades. Além disso, buscam o reconhecimento de uma história secular, estando vinculados a esse espaço social através da memória da escravidão que sofreram seus antepassados e das condições de subserviência a que foram submetidos ao longo dos anos.

Assim, a iniciativa dos moradores do Imbé em demandar direitos e reconhecimento, a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombos, traz consigo os procedimentos para a regularização fundiária dos quilombos contemporâneos, em que o acesso à propriedade da terra se dá pelo reconhecimento de

um regime de propriedade coletivo e inalienável, por meio da titulação coletiva da terra. Frente a isso, como vimos, o processo de reforma agrária realizado na região do Imbé estabeleceu a divisão das terras por meio do regime de propriedade individual, segundo o qual os assentados formulam pertencimento ao território e constroem a identidade de pequenos produtores rurais.

Esse processo coloca sérias tensões frente ao modelo de divisão das terras, tal como definido pelo programa de reforma agrária anterior. A idéia de que a terra, sendo reconhecida como território quilombola, passa a ser de uso comum, leva ao receio dos assentados de que outras pessoas possam plantar em suas propriedades. Os moradores começam a questionar o acionamento do artigo 68, tendo em vista a possibilidade de que suas propriedades individuais possam ser apropriadas coletivamente, retirando seus direitos formais e morais como assentados da reforma agrária.

Por outro lado, há a emergência de mobilizações de grupos, cujas reivindicações de direitos se assentam na luta pelo reconhecimento de suas identidades diferenciadas, buscando com isso dar visibilidade e legitimidade às suas demandas no espaço público. Nesse sentido, a afirmação de culturas particulares (ou locais), seja através da ‘indigenização’ de que fala Sahlins (1997), assim como a “africanidade”, a “tradicionalidade”, a “quilombolice”, a “cor da pele” ou o pertencimento a um determinado grupo étnico, tem sido um importante dispositivo na luta pelo reconhecimento (Honneth, 2000) e um elemento fundamental ao vocabulário das mobilizações políticas contemporâneas, como mostra Mota (2009, p.15).

Tais mobilizações, entretanto, devem ser consideradas em relação às tradições políticas e gramáticas jurídicas que informam a ação dos atores em seus diferentes contextos, responsáveis por orientar a mobilização dos grupos na reivindicação de direitos e na busca para evidenciar suas demandas no espaço público (Mota, 2009).

No caso do processo de reconhecimento dos remanescentes de quilombos do Imbé, se dá num complexo quadro de interações e ações coletivas, envolvendo inúmeros atores e grupos que colaboram com a ressignificação da quilombolice local. Seguramente, o órgão ligado a um setor do movimento negro de Campos, a Fundação Municipal Zumbi dos Palmares, no esforço de resgatar uma cultura negra na região, cumpre um importante papel na mediação social, simbólica e política da categoria quilombo.

A abordagem teórica proposta pela sociologia pragmática francesa (Boltanski; Thévenot, 1999) coloca ênfase na idéia de que os atores orientam suas ações de forma

crítica e plural, dando múltiplos contornos às suas formas de se investir e se envolver nos processos de controvérsias (Thévenot, 2006). Do nosso ponto de vista, tal perspectiva permite compreender a interação a partir de uma leitura multifocalizada dos regimes de engajamentos que informam e conformam as arquiteturas da vida em comum. Os atores formulam suas narrativas apontando para a memória da escravidão de seus antepassados e para a condição de subordinado em face do vínculo com os fazendeiros e com o usineiro para sustentar a justificação (Boltanski; Thévenot, 1999) da identidade quilombola que assumem.

No caso dos remanescentes de quilombos da região do Imbé, as demandas de direitos e por reconhecimento, a partir da identidade diferenciada remanescentes de quilombos estão orientadas em relação aos processos de ressignificação do pertencimento ao território, bem como às filiações religiosas presentes nesse espaço social, em contrapartida à atuação de diversos empreendedores étnicos (Barth, 2005). A dinâmica social local viabiliza a conformação de novas arenas, fazendo emergir conflitos e controvérsias em torno da apropriação da quilombolice. Os moradores evangélicos desempenharam um papel importante na recusa dos diacríticos vinculados a uma negritude forjada pelos movimentos negros, se negam a participar das atividades, na medida em que as vinculam as cosmologias religiosas de origem afro-brasileira.

Por outro lado, para os moradores do Imbé vinculados a religião católica, o processo de evangelização da região é marcado por um processo de silenciamento das experiências (Anderson, 2008) em relação às cosmologias religiosas de origem afro-brasileiras. As fronteiras dessa identidade, entretanto, estão vinculadas seja por parte dos *crentes*, seja por parte dos católicos, às relações de parentesco, proximidade e trajetórias de lutas e sofrimentos compartilhadas. Do ponto de vista dos moradores do Imbé, então, o significado atribuído à identidade quilombola só tem sentido se pensada com relação ao sentimento de pertencimento ao território e, ligada a isso, à de uma origem comum.

## **Bibliografia**

**ALMEIDA**, Alfredo Wagner Berno. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.

**ANDERSON**, Benedict. "Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo". Ed: Companhia das letras, 2008.

**ARRUTI**, José Mauricio Paiva Andion. "MOCAMBO: Antropologia e Historia do processo de formação quilombola". Bauru – SP. Ed. Edusc, 2006. 25-122.

**BARTH**, Frederik. "Etnicidade e o conceito de cultura". Antropolítica nº 19, 2005.

\_\_\_\_\_. "Grupos étnicos e suas fronteiras". In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART. Teorias da etnicidade. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

**BOLTANSKI**; Luc; **THÉVENOT**, Laurent. "A Sociologia da Capacidade Crítica". Trad. Marcos de Aquino Santos, a partir do artigo "The sociology of critical capacity", publicado em European Journal of Social Theory, 1999.

**CARDOSO DE OLIVEIRA**, L. R. "Direito Legal e Insulto Moral. Dilemas da Cidadania no Brasil, Quebec e EUA". Ed: Relume Dumará. Col: Antropologia da Política. Núcleo de Antropologia da Política (NUAP). Rio de Janeiro, 2002.

\_\_\_\_\_. L. R. "Ação afirmativa e equidade". In: SOUZA, Jessé (org). Multiculturalismo e racismo. Ed: Paralelo 15, 1997.

**CARREIRO**, Gamaliel da Silva. "Análise sócio-desenvolvimental do crescimento evangélico no Brasil". Tese de doutorado; departamento de sociologia da Universidade de Brasília, 2007.

**CASTRO FARIA**, Sheila S. A Colônia em Movimento: Fortuna e Família no Cotidiano Colonial. RJ, Nova Fronteira, 1998.

**DA MATTA**, Roberto. "Quanto custa ser Índio no Brasil? Considerações sobre o Problema da Identidade Étnica". DADOS: Publicação do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, nº 13 – 1976.

\_\_\_\_\_. "Relativizando: Uma introdução à antropologia Social". Ed: Vozes, Petrópolis, 1981.

**ELIAS**, Norbert. **SCOTSON**, John L. Os estabelecidos e os Outsiders. Ed: Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2000.

**FAUSTO**, Boris. In: **FAUSTO**, Boris (org). O Brasil republicano. Sociedade e Política (1930-1964). Ed: Bertrand Brasil, 1997.

**GEERTZ**, Clifford. A Religião como Sistema Cultural In: A Interpretação das Culturas. LTC Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, Rio de Janeiro, 1989. (P. 101-142).

**GOFFMAN**, Erving. A representação do Eu na vida cotidiana. Ed Vozes, Petrópolis, 2004.

\_\_\_\_\_. “Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada”. Ed: Guanabara, 2004.

**HABERMAS**, Jürgen. L’espace public. Paris: Payot, 1991.

**HONNETH**, Axel. La lutte pour la reconnaissance. Paris: Le Cerf, 2000.

**MAGRO**, Viviane Melo de Mendonça. “Meninas do graffiti: educação, adolescência, identidade e gênero nas culturas juvenis contemporâneas”. Ed: Universidade Estadual de Campinas, 2003.

**MALINOWSKI**, Bronislaw. Os argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Coleção Os Pensadores Ed. Abril São Paulo. 1976.

**MARIANO**, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. Dossiê das religiões no Brasil. Scielo, 2004.

**MARIZ**, Cecília L. “O demônio e os Pentecostais no Brasil”. In: O mal à brasileira. Birman, Patrícia; Novaes, Regina; Crespo, Samira (org). Ed: Eduerj, Rio de Janeiro, 1997.

**MARSHALL**. T. H. Cidadania, Classe Social e Status. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

Mauss. “Da dádiva e, em particular, da obrigação de retribuir os presentes”. In: Sociologia e Antropologia. Ed: Cosacnaify. 185-314, 2003.

**MOTA**, Fabio Reis. Cidadãos em toda parte ou cidadãos à parte? Demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França. Tese de doutorado em Antropologia no PPGA/UFF, 2009.

\_\_\_\_\_. Nem muito mar, nem muita terra. Nem tanto negro, nem tanto branco: uma discussão sobre o processo de construção da identidade da comunidade remanescente de quilombos na Ilhas de Marambaia/RJ. Dissertação de mestrado. PPGA/Departamento de Antropologia da UFF, 2003.

\_\_\_\_\_. Dilemas de uma Cidadania à brasileira. Dimensões da consideração na promoção de humanos direitos. Cadernos de Direitos Humanos. 70-93, 2004.

**NEVES**, Delma Pessanha. “A construção do futuro e a redimensão do passado”. Revista de História Regional, Vol. 2. - nº 1 - Verão 1997. 12p.

\_\_\_\_\_. Assentamento Rural: Reforma Agrária em migalhas. Ed: Eduff. Niterói, 1997. 425p.

\_\_\_\_\_. (org). Do Imbé: Novos Horizontes: Processo de construção de um assentamento rural. Ed: Intertexto, Niterói, 2004. 160p.

\_\_\_\_\_. Quilombos e Senzalas: experiências complementares de produção social de memória de afrodescendentes. Relatório de pesquisa (laudo antropológico). Glebas Aleluia, Batatal e Cambucá/P.A Novo Horizonte, Campos dos Goytacazes (RJ), 2007.

**O'DWYER**, Eliane Cantarino (org). "Quilombos: identidade étnica e territorialidade". Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002. 268 p.

**OLIVEIRA**, João Pacheco de. "Uma etnologia dos 'índios misturados?' Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In: Mana. 47-77, 1998.

**RIBEIRO**, Yolanda Gaffrée. "Identidade Étnica em debate: O caso da comunidade quilombola de Conceição do Imbé". Monografia de conclusão de curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Norte Fluminense-Darcy Ribeiro, 2008.

**SAHLINS**, Marshall David. "Ilhas de História". Ed: Jorge Zahar Ed, Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). In: Mana. 41-73, 1997.

**SANTOS**, Carlos Alexandre Barboza Plínio. "Fiéis descendentes: Redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-mato-grossenses". Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, 2010.

**SANTOS**, Wanderley G dos. "Cidadania e justiça: a política social na ordem brasileira". Rio de Janeiro, Campus, 1987.

**SCHUNEMAM**, Haller Elinar Stach. "O tempo do fim: uma história social da IASD no Brasil". Dissertação apresentada na Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2002.

**TAYLOR**, Charles. Multiculturalism: examining the politics of recognition. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

**THÉVENOT**, Lurent. Pragmatiques de La connaissance, 2006.

**TURNER**, Victor. Dramas sociais e histórias sobre eles. 1-35. Turner, Victor. Social Dramas and Stories about Them. In: Critical Inquiry. Vol. 1.n.01. Autumn. P. 37-164, 1980.

**YAZBEK**. "O programa forme zero no contexto das políticas sociais brasileiras". São Paulo em perspectiva. Scielo, vol. 18. "n 02, 2004".