

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO - UENF
CENTRO DE CIÊNCIAS DO HOMEM - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICAS SOCIAIS - PPGPS

Política quilombola: acessos e entraves em Conceição do Imbé, RJ

Priscila Neves da Silva

Campos dos Goytacaz/RJ
2015.1

Política quilombola: acessos e entraves em Conceição do Imbé, RJ

PRISCILA NEVES DA SILVA

Dissertação apresentada ao Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro como parte das exigências para obtenção do título de Mestrado em Políticas Sociais.

Orientadora: Dr^a. Lilian Sagio Cezar

Campos dos Goytacazes/RJ
2015.1

POLÍTICA QUILOMBOLA: ACESSOS E ENTRAVES EM CONCEIÇÃO
DO IMBÉ, RJ

PRISCILA NEVES DA SILVA

Dissertação apresentada ao Centro de Ciências do
Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense
Darcy Ribeiro como parte das exigências para obtenção
do título de Mestrado em Políticas Sociais.

Aprovada em 30 de junho de 2015.

Comissão examinadora

Prof. Dr. Javier Alejandro Lifschitz
Doutor em Sociologia
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Rodrigo da Costa Caetano
Doutor em Geografia
Universidade Estadual Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Prof^ª. Dr^ª. Wania Amélia Belchior Mesquita
Doutora em Sociologia
Universidade Estadual Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Prof^ª. Dr^ª. Lilian Sagio Cezar
Doutora em Antropologia
Universidade Estadual Norte Fluminense Darcy Ribeiro
Orientadora

Dedico este trabalho à minha mãe, que sempre foi exemplo de fé, perseverança, humildade e por ser o pilar que nunca deixou meu mundo desmoronar.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu bom Deus que me amparou em todos os momentos da minha vida, que sempre respondeu rápido as minhas perguntas e me ensinou a ter paciência em tantos outros questionamentos. Agradeço por ter me dado a graça de realizar mais esse sonho e por alimentar a minha fé na realização de outros.

Agradeço às minhas irmãs, Greice Neves Silva, Vanessa Neves Silva e Gabriela Neves Silva, que, pela nossa jornada fraternal, ensinaram-me a viver para o mundo e por acreditarem em mim.

Agradeço aos meus pais, Domires Batista da Silva e Consuelo Pereira Neves Silva, que me ensinaram os valores que me trouxeram até aqui. Meu pai, que antes eu julgava, pois não o compreendida em sua renúncia ao estudo. Hoje eu entendo que era difícil enxergar um futuro que não fosse retirado da terra. Agradeço infinitamente a minha mãe que, com sua alegria de viver, não permitiu que nosso lar desabasse em meio a tantas turbulências. Obrigada por ter sempre mirado e persistido em um futuro para mim e minhas irmãs quando ninguém enxergava.

Agradeço ao amor da minha vida, Jhonatan Coutinho Rangel, por me incentivar e por adiar seus sonhos para que eu realizasse os meus. Afinal de contas, alguém tinha que trabalhar! Obrigada por acreditar em mim mesmo quando nem eu acreditava.

Agradeço a minha orientadora Lilian Sagio Cezar por ter me auxiliado nessa trajetória, por ter tido paciência, por ter sempre levantado minha autoestima e por ter se dedicado além do que era exigido de uma orientadora. Obrigada por perseverar comigo.

Agradeço a todos os professores que compõem o corpo docente do programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais por trabalharem com dedicação e paixão nesse programa que tem sido o canal de inserção de tantos profissionais, de tantas áreas diversas a caminho do conhecimento e da ciência. Obrigada especificamente aos professores, Marcos Pedlowski, Geraldo Timóteo, Lilian Sagio, Rodrigo Caetano, Marcelo Gantos, Leandro Pinho e Silvia Paes, com quem tive contato mais direto por meio das aulas, por terem contribuído nesse processo de amadurecimento intelectual.

Obrigada à Universidade Estadual do Norte Fluminense e a todos que lutaram e trabalharam para sua implantação e por aqueles que lutam pela sua manutenção. Obrigada UENF por estar aqui no interior do estado e fazer com que seja possível termos acesso ao ensino, à pesquisa e à extensão.

Obrigada a toda sociedade brasileira que, ao pagar seus impostos, custeiam o ensino público. Por meio dessa educação pública que cursei a educação básica, o ensino superior e agora a pós-graduação, espero poder retribuir e somar para uma sociedade melhor.

Obrigada à Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) e UENF por concederem a bolsa que me possibilitou maior dedicação ao mestrado.

Obrigada aos funcionários da Secretaria de Educação de Campos, da Superintendência de Igualdade Racial de Campos, do Instituto de Desenvolvimento Afro do Norte e Noroeste Fluminense, da Superintendência Regional do INCRA do Rio de Janeiro e do Parque Estadual do Desengano por terem contribuído com as informações cedidas para a construção desse trabalho

Obrigada a toda comunidade de Conceição do Imbé por ter me recebido, ter aceitado contar suas histórias, detalhar sua vida e por contribuírem para a realização desse trabalho.

SER, PARECER

Entre o desejo de ser
e o receio de parecer
o tormento da hora cindida

Na desordem do sangue
a aventura de sermos nós
restitui-nos ao ser
que fazemos de conta que somos.

MIA COUTO

In Raiz de Orvalho e outros poemas, 1999

Política quilombola: acessos e entraves em Conceição do Imbé, RJ

RESUMO: A pesquisa *Política quilombola: acessos e entraves em Conceição do Imbé, RJ* descreve e analisa as políticas sociais voltadas para os “remanescentes das comunidades dos quilombos”, a partir do Estudo de Caso de Conceição do Imbé, comunidade situada na cidade de Campos dos Goytacazes, RJ. Devido a histórico precedente de reforma agrária e à configuração territorial estabelecida nesse processo, hoje parte dos moradores se recusam a finalizar o reconhecimento quilombola com a titulação das terras em caráter coletivo. É a partir da análise local que se estabelece uma discussão acerca dos entraves para a titulação coletiva da terra, suas implicações, o acesso às políticas destinadas às comunidades quilombolas e a garantia de direitos e exercício da cidadania.

Palavras chave: Comunidade Quilombola. Política de Reconhecimento. Cidadania.

Marron policy: access and barriers in Conceição do Imbé, RJ

ABSTRACT: The research *Maroon Policy: access and barriers in Conceição do Imbé, RJ* describes and analyzes the social policies for the “remnants marron communities” from the Case Study Conceição do Imbé, a community located in the county of Campos dos Goytacazes, RJ. Due to the previous history of land reform and territorial configuration established in this process, today part of the residents refuse to finalize the marron recognition with the titling of lands in collective character. It is from the local analysis that a discussion of the barriers to the collective titling of land, its implications, access to policies designed to marron communities and the guarantee of rights and citizenship are established.

Words keys: Marron Community. Recognition Policy. Citizenship

LISTA DE SIGLAS

ACQUILERJ – Associação das Comunidades Quilombolas do Estado do Rio de Janeiro
ADCT – Atos das Disposições Constitucionais Transitórias
CONTAG – Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura
CPISP – Comissão Pró-Índio de São Paulo
CPT – Comissão Pastora da Terra
DPA – Departamento de Proteção do Patrimônio Afrobrasileiro
EMATER – Empresa de Assistência e Extensão Rural
FCP – Fundação Cultural Palmares
FETAG – Federação dos Trabalhadores Rurais do Rio de Janeiro
FUNDENOR – Fundação de Desenvolvimento do Norte Fluminense
IBAMA – Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IDANNF – Instituto de Desenvolvimento Afro do Norte e Noroeste Fluminense
IN – Instrução Normativa
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INEA – Instituto Estadual do Ambiente
ITERJ – Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro
MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
OIT – Organização Internacional do Trabalho
ONG – Organização Não Governamental
PA – Programa de Assentamento
PBQ – Programa Brasil Quilombola
PED – Parque Estadual do Desengano
PMD – Plano de Manejo Diretor
PNHR – Plano Nacional de Habitação Rural
PROCERA – Programa de Crédito Especial para Reforma Agrária
PRODENOR – Programa de Desenvolvimento do Norte Fluminense
QUIPEA – Quilombos no Programa de Educação Ambiental
RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEDADI – Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão
SEPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
STIAC – Sindicato dos Trabalhadores da Indústria de Açúcar de Campos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1 – PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE QUILOMBO.....	18
1.1 Conflitos e Movimento Social no Campo.....	18
1.2 De “quilombo” a “remanescentes das comunidades dos quilombos”.....	27
1.3 As múltiplas identidades.....	33
1.4 Coletividade e Comunidade.....	37
CAPÍTULO 2 - POLÍTICAS DE RECONHECIMENTO QUILOMBOLA NO BRASIL.....	43
2.1 Teoria do reconhecimento.....	43
2.2 Programas e marcos legais da política quilombola.....	46
2.3 Programas quilombolas.....	48
2.4 Função e papel dos órgãos na execução da política.....	50
2.5 Gargalos e entraves para a não titulação.....	53
CAPÍTULO 3 - O PARADOXO DE SER ASSENTADO E QUILOMBOLA EM CONCEIÇÃO DO IMBÉ.....	58
3.1 Processo de Reforma Agrária.....	62
3.2 Processo de reconhecimento quilombola.....	67
3.3 O conceito de quilombola na concepção dos moradores de Conceição do Imbé.....	80
3.4 Conflitos internos e seus impactos na comunidade.....	84
CAPÍTULO 4 – PROGRAMAS E POLÍTICAS PÚBLICAS EM CONCEIÇÃO DO IMBÉ.....	88
4.1 As políticas de reconhecimento quilombola em Conceição do Imbé.....	88
4.2 Segurança alimentar e habitação.....	91
4.3 Educação	93
4.4 Saúde e saneamento básico.....	97
4.5 Trabalho e geração de renda.....	99
4.6 Meio Ambiente e Sustentabilidade.....	103
4.7 Política de reconhecimento e Cidadania.....	116
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	111
REFERÊNCIAS.....	117

INTRODUÇÃO

A pesquisa *Política quilombola: acessos e entraves em Conceição do Imbé, RJ* possui como objeto de pesquisa a Comunidade Quilombola de Conceição do Imbé e as políticas públicas de reconhecimento quilombola. Essa é uma proposta que visa articular teorias, conceitos e práticas que envolvem o universo temático dos remanescentes das comunidades dos quilombos ao contexto das políticas públicas quilombolas desenvolvidas nas últimas décadas. Portanto, o recorte temático se delimita ao que autores como Leite (2000), O'Dwer (2007;2008), Almeida (2008), Arruti (2008), Figueiredo (2011), Lifschitz (2011) e Mota (2014) têm chamado de “políticas de reconhecimento quilombola”. Essas políticas abarcam aparatos legais e programas que visam criar e instrumentalizar políticas de valorização da cultura afrobrasileira por meio da garantia de direitos ao reconhecimento jurídico como “remanescente das comunidades dos quilombos”, direito à titulação das terras que comunidades ocupam e outras políticas que garantam direitos essenciais como educação, saúde, moradia, saneamento básico, etc.

Na intenção de fazer conhecer a referida comunidade realizo um recorte temporal que abarca a história já descrita por Neves (1997; 2004; 2007), Cordeiro (2010), Ribeiro (2011), Teixeira e Silva (2011) e Lifschitz (2011). Assim como esses autores trago os eventos históricos daquela comunidade e a região na qual está inserida de um tempo que os nativos descrevem de “o tempo dos fazendeiros” (RIBEIRO, 2011). No âmbito das políticas públicas utilizo o recorte temporal entre os anos de 2003 e 2014 que abarcam o início efetivo das políticas de reconhecimento quilombola. Mesmo que já se inicie essa política com o Artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988 (CF-88) foi em 2003, com o Decreto 4887 – que regulamenta o Artigo 68 – que se retomou a pauta dos remanescentes das comunidades dos quilombos¹. De forma a instrumentalizar as ações previstas na lei, o governo federal com o envolvimento de 23 ministérios criou em 2004 o Programa Brasil Quilombola e em 2013 o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. É à luz desses dois programas que faço a análise da aplicação das políticas quilombolas na Comunidade de Conceição do Imbé.

Segundo a Superintendência de Igualdade Racial (antiga Fundação Zumbi dos

¹A pauta na verdade foi retomada já em 2001 pelo Decreto 3.912/2001, revogado pelo Decreto 4887/2003. A revogação alterou essencialmente o conceito de quilombo que no decreto de 2001 era empregado e o pré-requisito de que as comunidades quilombolas deviam provar sua permanência secular na terra anterior à Abolição da Escravatura.

Palmares) de Campos dos Goytacazes, há no município 17 comunidades quilombolas (Aleluia, Batatal, Cambucá, Conceição do Imbé, comunidade de Fazenda Sapucainha, Pedra Negra Carombé, Quilombo de Dores, Conselheiro Josino, Morro do Coco, Quilombo da Lagoa Feia, Sossego, Custodópolis (antiga Cidade de Palha), Donana, Ibitioca, Travessão, Campo Limpo e Guriri), dentre as quais apenas as comunidades de Aleluia, Batatal, Cambucá e Conceição do Imbé possuem reconhecimento formal pela Fundação Cultural Palmares (FCP). As demais comunidades foram identificadas como “remanescentes das comunidades dos quilombos” pelo Censo Quilombola/2010 realizado pela Superintendência de Igualdade Racial do município. Segundo a equipe do referido órgão municipal, as solicitações para reconhecimento junto à FCP exigem trabalho técnico de levantamento histórico e antropológico para se iniciar o processo².

As comunidades de Aleluia, Batatal, Cambucá e Conceição do Imbé estão localizadas em Morangaba, 9º distrito de Campos dos Goytacazes, na porção que é referida popularmente como região do Imbé. Segundo Sofiatti (2009, p. 69), “os moradores dos municípios localizados na planície fluvio marinha do norte do Estado do Rio de Janeiro denominam a extremidade norte da seção meridional da Serra do Mar pela expressão geral de Imbé”. Em Morangaba, além da região do Imbé, há também a região de Rio Preto. Ambas as regiões são conhecidas pelas belezas naturais e seu potencial turístico que poderia ser fomentado pela existência do Parque Estadual do Desengano (PED) criado na década de 1970.

A população residente na região do Imbé está localizada no interior da Zona de Amortecimento do PED também nas proximidades da Lagoa de Cima. A localização de Conceição do Imbé remete à problemática da sobreposição de populações tradicionais em áreas de preservação ambiental.

A comunidade de Conceição do Imbé se formou a partir do Programa de Assentamento Rural da Reforma Agrária Novo Horizonte em fins da década de 1980, o que de antemão demonstra que sua formação é recente e incluiu moradores de outras localidades. Diferente de alguns assentamentos que se formam em áreas despovoadas,

²Nesse caso há controvérsias do ponto de vista técnico do reconhecimento quilombola. Segundo a FCP e as portarias por ela estabelecidas para regulamentar o procedimento de requisição da certidão de reconhecimento quilombola não há a necessidade de profissionais. O início do processo de se dá pelo requisito de autorreconhecimento e cabe à comunidade elaborar o próprio material de requisição (esses procedimentos serão melhor explicitados no capítulo 2). É sabido que há o envolvimento de agentes mediadores nesse processo como universidades e o movimento social, mas em nenhum momento o processo de reconhecimento quilombola depende desses agentes para acontecer.

Conceição do Imbé se formou numa área onde previamente existia o núcleo de povoamento da usina. A existência até o ano de 2007 de um casarão no centro de Conceição do Imbé denuncia que ali já existia um povoado. Ribeiro (2011) diz que o casarão ou sobrado de Conceição do Imbé era da fazenda Conceição do Imbé, onde um administrador gerenciava o lugar, liberando festas e bailes para a população local. Alguns moradores relatam, com pesar, a destruição do casarão, que foi demolido pela Defesa Civil depois que parte desabou. Afirmam também que sua manutenção seria exemplar para as novas gerações entenderem e terem uma referência material da história da comunidade.

A formação da comunidade, a partir de um assentamento rural e sua localização em meio a duas áreas de preservação ambiental trouxe, à tona questões relativas à titulação das terras que motivaram esse estudo, tais como entender como se deu o processo de reconhecimento como “remanescente das comunidades dos quilombos”, uma vez que a formação da comunidade ocorreu a partir de um assentamento rural da reforma agrária; como se dá a relação entre as diversas identidades e seus acionamentos como a de assentados e quilombolas. Tomando como base a disparidade entre o número de comunidades certificadas pela FCP e número de terras tituladas pelo INCRA, as quais tem sido os fatores atribuídos, pela bibliografia especializada, para explicar a não concretização da política de reconhecimento quilombola.

Nesse estudo foi realizada pesquisa qualitativa por meio de Estudo de Caso, a partir da análise empírica da comunidade quilombola de Conceição do Imbé. Segundo Lakatos e Marconi (2003), método é “o conjunto das atividades sistemáticas e racionais que, com maior segurança e economia, permite alcançar o objetivo – conhecimentos válidos e verdadeiros – traçando o caminho a ser seguido, detectando erros e auxiliando as decisões do cientista” (p. 83). Nessa pesquisa optou-se pelo estudo de caso pois, de acordo com Robert K. Yin (2001), esse é preferível para pesquisas com questões do tipo “como” e “por que”, quando o pesquisador tem pouco controle sobre o evento estudado (p. 19). O estudo de caso, segundo Roese (1998), possibilita que a vida de uma comunidade, que é um fato cotidiano e banal para esta, seja representada pelo cientista que, ao destacar e analisar aspectos aparentemente inusitados, pode dar relevo e assim discutir questões sociológicas, uma vez que o “estudo de caso nos ajuda a compreender uma das pontas do processo de transformação social que é o da realidade concreta” (ROESE, 1998, p. 192).

Com o amparo do método, buscou-se descrever os processos cotidianos de acesso às políticas públicas, os conflitos em relação ao reconhecimento identitário e titulação da

terra quilombola. Buscou-se também analisar a política de reconhecimento quilombola à luz da bibliografia pertinente a fim de discutir os possíveis entraves para efetivação da política pública quilombola; identificar e discutir de que forma os conflitos internos (de terra, de religião e de liderança) interferem no acesso e aplicação das políticas na comunidade; descrever as implicações da comunidade estar localizada entre duas unidades de proteção ambiental e os impactos no acesso às políticas públicas; realizar um levantamento das políticas que estão sendo implantadas na comunidade a partir da identidade diferenciada quilombola e por fim discutir a contribuição das políticas quilombolas para a garantia de direitos e o exercício da cidadania em Conceição do Imbé.

Para que se tivessem tais objetivos alcançados foram realizados levantamentos bibliográficos, levantamento de dados em órgãos públicos, entrevistas com representantes desses órgãos e pesquisa de campo na comunidade. O percurso me conduziu a entender como o acesso aos dados e a bibliografia poderia ser difícil numa realidade quilombola. A apropriação de documentos públicos como privados e seu não compartilhamento foi uma das maiores dificuldades. Grande parte da descrição das políticas descritas no capítulo 4 foi baseada em notas de campo e consultas aos sites dos órgãos federais, pois as secretarias e instituições municipais que mediavam o acesso da comunidade aos programas, ou diziam que o documento era confidencial, ou mediante sua incapacidade frente ao tema desconhecido, limitavam-se a dizer que não passava nada para os quilombolas pelo seu setor. A falta de familiaridade de servidores públicos com o tema das políticas públicas quilombolas algumas vezes pareceu ser limitado a um único funcionário acionado em todos os casos. Em mais de uma ocasião fui direcionada a procurar determinado funcionário considerado pelos demais agentes públicos como o "entendido" daquele setor, numa ciranda entre quem vai responder pelos "quilombolas".

A pesquisa de campo em Conceição do Imbé, superadas as dificuldades de acesso e as limitações aos horários de ônibus que tinha que obedecer, foi realizada com boa aceitação por parte dos moradores, mas se percebia que alguns tinham receio ao falar com uma pessoa de fora da comunidade. Aos poucos fui entendendo e percebendo que a palavra "quilombola" gerava a insegurança de ter as terras tomadas. Muitas pessoas da comunidade acreditam que, ao se assumir quilombola, perderiam a garantia dos seus lotes como assentados e por isso resistem. A comunidade passou, segundo alguns relatos, por fraudes e má fé de pessoas que vinham à comunidade recolhiam assinaturas e não voltavam com os projetos que haviam anunciado. Se houve ganhos à custa de moradores

do Imbé não tenho como saber, mas os moradores ficaram ressabiados e alarmados quando na presença de estranhos. Ao mesmo tempo, alguns membros da comunidade eram abertos à minha presença e bem receptivos.

A escolha dos entrevistados em Conceição do Imbé ocorreu a partir da amostra Autogerada ou Bola de Neve. Utilizei o recurso das entrevistas que seguiu o padrão semi-estruturado. Algumas foram gravadas com a autorização do entrevistado, mas na comunidade grande parte das entrevistas foi registrada em notas de campo devido à resistência e insegurança dos moradores em ter suas falas gravadas e também porque o uso de aparatos tecnológicos influenciava de forma negativa às entrevistas, ocorrendo inibição e até mesmo medo de se comprometer.

O estudo está inserido na temática das comunidades quilombolas e nas discussões de políticas de reparação dos afrodescendentes (MATTOS, 2006). Nesse sentido, vem ao encontro de ações nacionais e internacionais que discutem o tema como a Comissão Nacional da Verdade sobre a Escravidão da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) datada de 2014, a Década Internacional Afrodescendente lançada pela Organização das Nações Unidas (ONU) 2014/2015 e as legislações brasileiras que regulamentam os direitos dos afrodescendentes sob a identidade diferenciada de “remanescentes das comunidades dos quilombos” como o Artigo 68 da ADCT da CF-88 e o Decreto 4887/2003.

Descrevo e analiso ações, em geral, e no campo das políticas quilombolas, em específico, para compreender a aplicação das mesmas em Conceição do Imbé. Por política social compreende-se “a política de governos relativa à ação que tem impacto direto no bem-estar dos cidadãos ao dotá-los de serviços ou renda” (T.H. MARSHAL, 1967, p.6). A política social sendo uma modalidade da política pública, muitas vezes é denominada de política pública na literatura, nos instrumentos legais e nos manuais dos programas governamentais. Portanto, mesmo entendendo que as políticas destinadas às comunidades quilombolas são políticas sociais, o termo política pública também será utilizado para manter a coerência textual em relação à bibliografia pesquisada.

As políticas sociais destinadas aos “remanescentes das comunidades dos quilombos” vem reconhecer e garantir direitos à parcela da população negra com histórico de resistência e permanência na terra. O reconhecimento do sujeito quilombola e a criação de instrumentos legais para que tivesse assegurada sua cidadania ainda que a passos lentos, promove o reconhecimento social desses sujeitos.

Os programas sociais quilombolas são instrumentos que podem vir a romper com as

desigualdades sociais que se arrastam por séculos no Brasil. Esses programas visam à garantia dos direitos civis, políticos e sociais, mas também há possibilidade de construção de um quarto aspecto da cidadania, o aspecto moral, que, segundo Figueiredo (2011), se traduz nas concepções de direito ao reconhecimento e ao endereçamento de estima social à formas de vida quilombola.

A apresentação desse trabalho de pesquisa foi estruturado partir de quatro capítulos onde se busca dar conta das questões e objetivos propostos. No primeiro capítulo intitulado, *Processos de construção do conceito de quilombo* apresento e discuto o conceito de quilombo a partir do contexto de conflitos e construção do movimento social no campo, destacando a constituição do movimento quilombola. O tema campo e camponês tem singular importância para essa pesquisa uma vez que o contexto histórico da comunidade de Conceição do Imbé perpassa o processo de Reforma Agrária, sendo o processo de reconhecimento quilombola e construção da identidade quilombola fortemente atrelados ao campo.

Ainda no capítulo 1 descrevo algumas modalidades de uso da terra no Brasil de forma a contextualizar o uso comum, que não é uma modalidade particular das comunidades quilombolas, mas praticada por outros grupos, que assim como os quilombolas sofrem com a burocracia estatal, pautada na propriedade privada e na subordinação da terra ao capital. Também foi feita a revisão do conceito de quilombo e “remanescente das comunidades dos quilombos” para compreender a ressemantização do conceito (ARRUTI, 2008) e as limitações conceituais e normativas que são estabelecidas na descrição do sujeito jurídico (LEITE, 2000).

No segundo capítulo denominado Políticas de Reconhecimento Quilombola no Brasil trago a contribuição de Habermas (2002), Honneth (2003) e Fraser (2007) para compreender a teoria do reconhecimento, sendo aqui usada como base teórica para a compreensão do fenômeno do reconhecimento quilombola no Brasil e as políticas públicas de reconhecimento identitário. Na sequência apresento os principais marcos legais que instituíram a política de reconhecimento quilombola no Brasil e a implantação e execução dessa política por meio do Programa Brasil Quilombola e o Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades de Matriz Africana, listando os órgãos envolvidos, as etapas do processo de reconhecimento quilombola e seus principais entraves haja vista a discrepância entre o número de comunidades certificadas e tituladas.

No terceiro capítulo intitulado *O paradoxo de ser assentado e quilombola em Conceição do Imbé* descrevo e analiso a comunidade de Conceição do Imbé e sua atuação no processo de reconhecimento quilombola em sua trajetória desde a falência da Usina Novo Horizonte até os dias atuais. Exponho os processos pelos quais a população passou, sua luta no processo da Reforma Agrária e como essa conquista foi se desintegrando a ponto da comunidade atualmente não viver e tirar seu sustento exclusivamente da terra. A partir das entrevistas com moradores discuto o entendimento que os mesmos possuem acerca do “ser quilombola”, dos conflitos que interferem na tomada de decisão e construção de consenso frente às reivindicações de direitos e acesso às políticas quilombolas.

O quarto capítulo, *Programas e políticas públicas em Conceição do Imbé* é composto pela exposição e análise dos dados do levantamento realizados nos órgãos públicos cotejando a experiência dos moradores frente às políticas públicas que chegam na comunidade. A partir dos dados coletados, da sua descrição e análise disserto sobre como as políticas públicas presentes em Conceição do Imbé têm contribuído para a garantia de direitos e exercício da cidadania. Nas *Considerações Finais* retomo os dados inicialmente descritos e analisados para elaborar um balanço crítico das políticas públicas e políticas quilombolas, formas de aplicação e processos de construção de cidadania entre o campesinato negro (MATTOS, 2005, p.107), discutindo o processo de reconhecimento e inclusão dessa parcela da população que sabidamente foi historicamente alijada econômica, política e socialmente, sofrendo com a inexistência de políticas públicas focalizadas para a superação dessas desigualdades, responsabilidade somente assumida pelo Estado Brasileiro a partir da Constituição Federal de 1988.

CAPÍTULO 1

PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE QUILOMBO

“Eu tenho uma vida vivida, não cheguei a ser escravo, graças a Deus, mas passei por um pedaço.”
Dona Airtes. Moradora de Conceição do Imbé

1.1 Conflitos e Movimento Social no Campo

De acordo com o Censo 2010 (IBGE) 16% da população brasileira vive na zona rural sendo que parte dela enfrenta conflitos que comprometem a permanência e manutenção do homem do campo. A caracterização do homem do campo é algo controverso. Alguns o chamam de camponês, mas essa categoria não é utilizada em todo o campo brasileiro. Camponês não é sempre uma categoria nativa³ e pode ser considerada de diferentes formas e com várias autodenominações encontradas no Brasil, que resultam de várias histórias de vida e de vários contextos (Dicionário da Educação do Campo, 2012). Dentro dessas várias autodenominações consideram-se camponeses:

[...] desde os camponeses proprietários privados de terras aos posseiros de terras públicas e privadas; desde os camponeses que usufruem dos recursos naturais públicos como os povos das florestas, os agroextrativistas, a *recursagem*, os ribeirinhos, os pescadores artesanais lavradores, os catadores de caranguejos e lavradores, os castanheiros, as quebradeiras de coco babaçu, os açazeiros, os que usufruem dos fundos de pastos, até os arrendatários não capitalistas, os foreiros e os que usufruem da terra por cessão; desde camponeses quilombolas a parcelas dos povos indígenas já camponeizados; os serranos, os caboclos e os colonizadores, assim como os povos das fronteiras no Sul do país. E os novos camponeses resultantes dos assentamentos de Reforma Agrária. (Dicionário da Educação do Campo, 2012, p.118)

São amplas e diversas as formas de campesinato no Brasil. A grande maioria trabalha a dia, *arrenda* a terra ou trabalha a *meia* que em outros lugares é chamado de *parceria*⁴. O trabalhador a dia recebe pelo dia de trabalho, não possui terra, apenas a casa

³Categoria nativa: vide página 31.

⁴Arrendar uma terra é alugar para plantio. O arrendatário geralmente paga o aluguel quando realizar a colheita. O trabalho à meia ou em parceria é feito entre duas ou mais pessoas, que dividem o lucro da colheita. Acontece da parceria ser feita com o proprietário da terra e outra pessoa que vai entrar com a mão de obra.

com um quintal e o trabalhador arrendatário, possui condição financeira de custear o plantio e os insumos necessários, ou recorre aos programas federais de subsídio ao trabalhador rural.

A relação do homem do campo com o tempo é diferente da relação do homem da cidade. O trabalho no campo começa cedo, o pequeno comércio abre cedo e quem tem que ir à cidade também sai cedo de casa, porque ainda tem uma viagem pela frente. A relação do homem do campo com o trabalho e com a terra é pautada por fatores ambientais e climáticos. O homem do campo observa o regime de chuvas, ele sabe quais plantações devem ser realizadas em cada época do ano. Ele sabe qual tipo de solo é ideal para cada plantio e sabe também em que fase da lua se planta e se colhe. Se a vida no campo é aparentemente mais tranquila porque não é regida pelo relógio, é também angustiante porque depende de elementos naturais que o trabalhador não controla. Constantemente o homem do campo se angustia pela falta ou excesso de chuva.

O trabalho no campo para o grande produtor que tem capital para irrigar, contratar mão de obra e utilizar toda gama de insumos que estão disponíveis no mercado, pode ser bastante lucrativo, mas o texto tem o objetivo de falar do pequeno produtor, daquele que, pela sazonalidade do trabalho e da colheita, também cria uma relação diferente com o dinheiro. O trabalhador contratado a dia sabe quais são os períodos de maior oferta de trabalho, isso depende da região onde mora e do tipo de agricultura que é cultivada naquela região. Portanto, ele sabe que não terá trabalho o ano todo, então tende a administrar o dinheiro para que esse dê para manter a família durante os meses sem trabalho.

Não é difícil ver no campo as vendas ou armazéns que vendem fiado para receber na época da colheita. O pequeno produtor que é o dono da plantação, e não necessariamente da terra, pois pode ser arrendatário, que o leva a também lidar com o dinheiro de forma diferente. Ele sabe que, dependendo do tipo de plantação, só terá o retorno financeiro uma vez por ano, antes disso é só gasto, então reserva uma parte para se manter durante o ano. Na maioria das vezes, esse produtor concilia a agricultura com a criação de alguns animais para, por meio de venda de ovos, de galinhas ou até mesmo de algumas barganhas, complementar a renda durante o ano.

Os conflitos e movimentos sociais no campo não são exclusivos do nosso tempo, estes decorrem desde a chegada dos colonizadores e constituem “marcas do desenvolvimento e do processo de ocupação do campo no país” (OLIVEIRA, 1994, p. 15). A chegada dos portugueses “talvez estivesse aí o início da primeira luta entre desiguais”

(p.15), numa luta entre o capital em expansão e “os ‘filhos do sol’ em busca de manutenção do seu espaço de vida no território invadido” (OLIVEIRA, 1994, p. 15).

Esses conflitos de que Oliveira (1994) fala são desde 1985 denunciados pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) no relatório anual *Conflitos no Campo – Brasil*, onde se entende que:

Conflitos são as ações de resistência e enfrentamento que acontecem em diferentes contextos sociais no âmbito rural, envolvendo a luta pela terra, água, direitos e pelos meios de trabalho ou produção. Estes conflitos acontecem entre classes sociais, entre os trabalhadores ou por causa da ausência ou má gestão de políticas públicas. [...] são ações de resistência e enfrentamento pela posse, uso e propriedade da terra e pelo acesso a seringais, babaquais ou castanhais, quando envolvem posseiros, assentados, quilombolas, geraizeiros, indígenas, pequenos arrendatários, pequenos proprietários, ocupantes, sem terra, seringueiros, camponeses de fundo de pasto, quebradeiras de coco babaçu, castanheiros, faxinalenses, etc. (CONFLITOS NO CAMPO-BRASIL, 2013, p. 10)

Oliveira (1994) cita os casos de Canudos, Contestado, Trombas e Formoso para exemplificar “parte da história das lutas pela terra e pela liberdade no campo do país” (p.17), em que diz que estes “são memórias da capacidade de resistência e de construção desses expropriados na busca pelo espaço livre onde possam ser proprietários coletivos de um tempo descompromissado com o relógio capitalista” (OLIVEIRA, 1994, p.17). Esse descompromisso com o tempo e a lógica capitalista, ou uma lógica que difira do capitalismo possui dificuldades de ser reconhecida como trabalho. Os usos tradicionais da terra vem ao longo dos anos sendo negligenciados e pouco reconhecidos como formas legítimas de trabalho.

Segundo Almeida (2008), são consideradas terras tradicionalmente ocupadas, aquelas áreas de uso comum, destinadas à pesca, ao extrativismo, ao pastoreio e a agricultura de pequeno porte. Essas áreas possuem especificidades que as diferem das demais, sendo o caso das áreas de exploração dos babaquais em regime de economia familiar no Maranhão; áreas de “fundo de pasto” na Bahia; populações ribeirinhas e povos da floresta no Amazonas e os “faxinais” no Paraná (ALMEIDA, 2008, p.35-36).

O advento destas práticas e a pressão pelo seu reconhecimento tem aumentado desde 1988, sobretudo na região amazônica, no semi-árido nordestino e nas denominadas “regiões de cerrado”, com o surgimento de

múltiplas formas associativas agrupadas por diferentes critérios ou segundo uma combinação entre eles, tais como: raízes locais profundas, laços de solidariedade reafirmados mediante a implantação de “grandes projetos de exploração econômica”, fatores político-organizativos, autodefinições coletivas, consciência ambiental e elementos distintivos de uma identidade coletiva. (ALMEIDA, 2008, p.70)

Nesse sentido, entende-se que “cada grupo constrói socialmente seu território de uma maneira própria”, enfrentando conflitos severos com os grupos antagônicos mais fortes e influentes política e economicamente. Nessa disputa assimétrica entre os grupos tradicionais e o agronegócio, citando apenas um exemplo, estes primeiros seguem com um modo de vida, de reprodução econômica, social e cultural diferenciada em sua relação com os recursos naturais. (ALMEIDA, 2008, p.72)

As diferentes modalidades de campesinato e os povos da floresta lutam pelo direito à terra e sua reprodução social, econômica, cultural e religiosa. Segundo Oliveira (1994), o século XX foi rico em exemplos de luta pela terra, com atuação de dois processos que articulam o movimento dos camponeses no Brasil, onde ocorreu:

De um lado a tentativa de resgate da condição de camponês autônomo frente à exportação, representada pelos posseiros e sua luta contra os fazendeiros grileiros. De outro, o movimento originado na luta dos camponeses parceiros ou moradores contra a expropriação completa no seio do latifúndio, que os transformava em trabalhadores assalariados. (OLIVEIRA, 1994, p. 22)

Oliveira (1994) relembra que foi nas décadas de 1950 e 1960, com as Ligas Camponesas, que a luta no campo ganhou dimensão nacional. Esse movimento deve ser entendido não como um movimento local, mas sim “como manifestação nacional de um estado de tensão e injustiças a que estavam submetidas os trabalhadores do campo” (p.27). Nesse estado de tensão a que se refere o autor:

[...] as lutas dos trabalhadores rurais vão se disseminando e várias tem sido as frentes. São os posseiros em luta pela terra de trabalho. São as nações indígenas, demandando a demarcação de seus territórios. São os membros do movimento dos trabalhadores rurais sem terra acampados. São os bóias-frias em greve por melhores salários e condições de trabalho. É a colonização assumida pelo governo como ‘válvula de escape’ para a tensão social. Enfim, é a Reforma Agrária da ‘Nova República’ propondo ‘paz na terra’ em ‘pé de guerra’. (OLIVEIRA, 1994, p. 52)

Nesse contexto foi criado pelo Estado Brasileiro o Estatuto da Terra, aparato legal para reger o uso e ocupação do solo rural. Criado pela Lei Nº 4.504 em 30 de Novembro de 1964 o estatuto declara que “é assegurada a todos a oportunidade de acesso à propriedade da terra” inclusive pela reforma Agrária. Segundo Oliveira “esta legislação sobre a terra é o instrumento legal de promoção da reforma Agrária no país. Entretanto, aprovada em 1964, a reforma Agrária só se tornou plano no ano de 1985” (OLIVEIRA, 1994, p.83).

No âmbito das lutas no campo, é possível observar a emergência e atuação de alguns mediadores sociais e políticos (NEVES, 2008) nas formas de organizações sociais e sindicais que foram se formando ao longo dos anos. Nesse sentido, a criação da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), da Comissão Pastoral da Terra (CPT), do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) foram peças importantes na mediação no campo. Tomando como foco de análise o MST, Oliveira (1994) explicita que:

Para o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra a questão fundamental do acesso e luta pela terra passa necessariamente pela discussão do modo através do qual vai se produzir na terra. Nesse sentido a questão da produção coletivizada está no centro de sua ação. Procura-se dessa forma gerar hoje relações de produção coletivas. (OLIVEIRA, 1994, p. 80)

De acordo com o autor, os movimentos sociais no campo são fundamentais para a construção de formas alternativas de se pensar as relações de trabalho e a posse da terra. A terra “como fonte individual do trabalho” para ser compreendida “como espaço para o exercício da relação de trabalho e produção sob o controle coletivo dos próprios trabalhadores” (OLIVEIRA, 1994, p. 80), que assim podem se libertar do jugo dos fazendeiros que exploram sua mão-de-obra.

Há no Brasil várias formas de uso coletivo e tradicional da terra. Para além da terra, o movimento social no campo reivindica o reconhecimento e legitimação de saberes, modos de vida e culturas tradicionais (ALMEIDA, 2008). A importância do reconhecimento jurídico dos povos e comunidades tradicionais e seu direito ao uso da terra assumem também um caráter de reafirmação do tradicional que contraria “as interpretações deterministas de que se estaria diante de uma ‘crise do tradicional’ mediante o crescimento demográfico, quanto as interpretações evolucionistas que reiteram uma ‘crise dos comuns’” (ALMEIDA, 2008, p.20). No que se refere ao quesito legal do reconhecimento

dessas práticas tradicionais de uso da terra Almeida (2008) chama atenção para o fato das formas tradicionais de ocupação das terras serem reconhecidas no texto constitucional de 1988, contudo:

As dificuldades de efetivação destes dispositivos legais indicam, entretanto, que há tensões relativas ao seu reconhecimento jurídico-formal, sobretudo porque rompem com a invisibilidade social, que historicamente caracterizou estas formas de apropriação dos recursos baseadas principalmente no uso comum e em fatores culturais intrínsecos, e impelem a transformações na estrutura agrária. (ALMEIDA, 2008, p.26)

Além da Constituição Federal de 1988, outros instrumentos legais e burocrático-administrativos foram criados como o Conselho Nacional de Populações Tradicionais, no âmbito do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) em 1992. Houve também a criação em dezembro de 2004 da Comissão de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, por pressão dos movimentos sociais, que visava criar uma política em nível nacional para essas comunidades. A ação dessa comissão permitiu que:

Em 7 de fevereiro de 2007, menos de 3 anos depois de instituída a referida Comissão, através do Decreto n. 6040 foi instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (pnpct). (ALMEIDA, 2008, p.27)

No Art. 3 do referido decreto há a definição das principais noções que envolvem as populações tradicionais. Dessa forma destaco os conceitos de “povos e comunidades tradicionais”, “territórios tradicionais” e “desenvolvimento sustentável”.

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que

dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e
III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras. (BRASIL. DECRETO 6.040, 2007)

Almeida (2008) destaca que nos territórios tradicionais “a territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força” (ALMEIDA, 2008, p.29). Nesse sentido, critica o modo como se rege no Brasil, do ponto de vista legal, o uso e ocupação do solo rural.

A ocupação permanente de terras e suas formas intrínsecas de uso caracterizam o sentido peculiar de “tradicional”. Além de deslocar a “imemorialidade” este preceito constitucional contrasta criticamente com as legislações agrárias coloniais, as quais instituíram as sesmarias até a Resolução de 17 de julho de 1822 e depois estruturaram formalmente o mercado de terras com a Lei n. 601 de 18 de setembro de 1850, criando obstáculos de todas as ordens para que não tivessem acesso legal às terras os povos indígenas, os escravos alforriados e os trabalhadores imigrantes que começavam a ser recrutados. (ALMEIDA, 2008, p.39)

Sobre a Lei de Terras de 1850 diz que esta:

[...] fechou os recursos e menosprezou as práticas de manter os recursos abertos seja através de concessões de terras, seja através de códigos de posturas, como os que preconizavam o uso comum de aguadas nos sertões nordestinos, de campos naturais na Amazônia ou de campos para pastagem no sul do País. (ALMEIDA, 2008, p.40)

Segundo Leite,

Já a primeira Lei de Terras, escrita e lavrada no Brasil, datada de 1850, exclui os africanos e seus descendentes da categoria de brasileiros, situando-os numa outra categoria separada, denominada “libertos”. Desde então, atingidos por todos os tipos de racismos, arbitrariedades e violência que a cor da pele anuncia – e denuncia –, os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou foi herdada de antigos senhores através de testamento lavrado em cartório. Decorre daí que, para eles, o simples ato de apropriação do espaço para viver passou a significar um ato de luta, de guerra. (LEITE, 2000, p.335)

Ainda sobre a Lei de Terras de 1850 e a dimensão da exclusão do acesso a terra por ela provocada, Souza disserta que:

Essa lei, em seu artigo 1º, determina: “Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por título que não seja o da compra”. Nas várias regiões, os negros escravizados, a partir de suas roças e economias próprias, e os quilombolas, que estruturaram, a partir da terra, seus usos e costumes, formaram um campesinato negro ainda durante a escravidão. [...] com a instituição dessa lei, grileiros, posseiros e supostos donos de terras buscaram obter ou regularizar títulos de propriedade. Nesse processo, muitas comunidades sofreram graves expropriações. (SOUZA, 2012, p.154)

A Lei de Terras, na prática, acabou por excluir o negro recém-liberto da propriedade. O fator agravante foi que a posse só se daria mediante a compra, contudo o modo mais corriqueiro de obtenção de terra acontecia pela doação/testamento ou pela conquista por meio de serviços de guerra, porém nenhum desses meios foram reconhecidos mediante a lei.

Souza (2012) ainda aponta que a multiplicidade dos meios de acesso à terra e a construção de território quilombola não se reduziram em decorrência da lei. Porém, afirma que o processo de perdas de terras foi intenso em diversas comunidades que hoje, um século depois, puderam finalmente ser reconhecidas como quilombolas. Dentro desse processo histórico de conquista e perdas de terra da população negra, uma coisa é indiscutível:

A terra, evidentemente, é crucial para a continuidade do grupo, do destino dado ao modo coletivo de vida destas populações, mas não é o elemento que exclusivamente o define. [...] Neste caso, de todos os significados do quilombo, o mais recorrente é o que remete à idéia de nucleamento, de associação solidária em relação uma experiência intra e intergrupos. A territorialidade funda-se imposta por uma fronteira construída a partir de um modelo específico de segregação, mas sugere a predominância de uma dimensão relacional, mais do que de um tipo de atividade produtiva ou vinculação exclusiva com a atividade agrícola, até porque, mesmo quando ela existe aparece combinada a outras fontes de sobrevivência. Quer dizer: a terra, base geográfica, está posta como condição de fixação, mas não como condição exclusiva para a existência do grupo. A terra é o que propicia condições de permanência [...]. (LEITE, 2000, p.344)

Nesse sentido, apesar da terra não ser fator exclusivo de caracterização do grupo, constitui aquilo que garantirá a sua manutenção ao longo do tempo. Uma comunidade quilombola possibilita um espaço de coletividades, lócus privilegiado de criação de

vínculos, afetividades, devoções, memórias e conhecimentos que permitem ao grupo a afirmação e representação de suas identidades.

No plano jurídico operacional das “terras tradicionalmente ocupadas”, recaio sobre questões referentes a categorias cadastrais das terras. No Brasil, dispomos de duas categorias, estabelecimento ou unidade de exploração (categoria adotada pelo IBGE em censos agropecuários) e imóvel rural ou unidade de domínio (categoria adotada pelo INCRA para fins tributários). Nesse sentido, o engessamento das formas de cadastramento das terras no Brasil forma uma estrutura agrária que inviabiliza a adesão e a compreensão de outras categorias. Diante dessas formas restritas de classificação, novas formas e concepções de cadastramento das terras no Brasil têm se imposto, buscando que se leve em consideração as especificidades e os processos de territorialização de cada grupo.

Em 1985, havia tensão entre os órgãos responsáveis pela regularização fundiária, para que houvesse o reconhecimento de casos de ocupação de terras, dentro da classificação de “usos comum” estabelecidas por “tradição e costumes”. (ALMEIDA, 2008, p.70). Algumas tentativas de ampliação conceitual e jurídica foram feitas como a Portaria nº 06 de março de 2004 da FCP, que instituiu o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades de Quilombo. O artigo 1º dessa portaria expõe o objetivo de:

Art. 1º Instituir o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades de Quilombos da Fundação Cultural Palmares, também autodenominadas "Terras de Preto", "Comunidades Negras", "Mocambos", "Quilombos", dentre outras denominações congêneres, para efeito do regulamento que dispõe o Decreto nº 4.887/03. (PORTARIA Nº 6/ FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2004)

O texto desse artigo, além de fazer conhecer as ações dos órgãos competentes em relação às populações tradicionais ajuda a esclarecer as denominações que se enquadram também na denominação de remanescentes das comunidades de quilombo. Além dessas denominações tradicionais que estão relacionadas à população negra existem no Brasil diversas outras denominações de populações tradicionais, que se denominam tradicionais principalmente pelo modo tradicional de uso da terra. Nesse sentido:

A diversidade de figuras jurídico-formais, contemplando a propriedade (quilombolas), a posse permanente (indígenas), o uso comum temporário, mas repetido a cada safra (quebradeiras de coco babaçu); o “uso coletivo”

(faxinal), o uso comum e aberto dos recursos hídricos e outras concessões de uso, bem assinala a complexidade dos elementos em questão que, embora sejam passíveis de agrupamento numa única categoria classificatória, não parecem comportar uma homogeneização jurídica. (ALMEIDA, 2008, p.72)

Almeida (2008) e Figueiredo (2011) destacam as dificuldades de reconhecimento e enquadramento das diversas formas de uso comum da terra nas categorias jurídico-formais. Além disso, a dificuldade não está apenas na classificação do uso da terra, mas também em contemplar as diferentes formas de vida e reconhecimento identitário dentro do “rótulo constitucional” (FIGUEIREDO, 2011). Até aqui foi percorrido de forma sintética um longo caminho conceitual, desde a classificação do homem do campo, ou mais precisamente o camponês, até suas formas mais plurais de identidade diferenciada, quilombolas, faxinalenses, indígenas, etc. Pode-se ver como o campo brasileiro é plural e como o engessamento jurídico dificulta o reconhecimento e o acesso legal à terra. Daqui em diante me debruçarei sobre a categoria de “remanescente das comunidades dos quilombos” e analisarei os entraves e formas de acesso às políticas públicas específicas para esse segmento da população do campo.

1.2 De “Quilombo” a “Remanescentes das Comunidades de Quilombo”

As populações de negros recém-libertos viveram momentos de abandono, esquecidos à própria sorte, pois ao serem libertos não tiveram políticas que os integrassem na dinâmica do país. Segundo Cardoso (1997) o negro liberto tinha que escolher entre trabalhar nas mesmas condições de antes da abolição ou passar a viver na ociosidade, essas foram as alternativas criadas pelo branco (CARDOSO, 1997, p. 247). O negro foi ao longo do tempo se rearranjando num cenário que para ele era desfavorável dada a inclusão da figura do imigrante no cenário pós-abolição (FERNANDES, 1978; CARDOSO, 1997).

Os recém libertos passaram a formar o “campesinato negro” (MATTOS, 2005, p.107) brasileiro, sendo que grande parte permaneceu nas fazendas onde eram escravos, agora com formas de negociações com os antigos senhores (MATTOS, 2005). Na área urbana também foram se rearranjando socialmente e, no que diz respeito à moradia, compraram terras, receberam doações e formaram cortiços nos centros urbanos, no qual

foram se formando os quilombos urbanos como no caso da Comunidade dos Arturos em Belo Horizonte e a comunidade da Família Silva em Porto Alegre (ALMEIDA, 2008, p.103)⁵.

Passados longos anos de invisibilidade social, a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988 que inicia-se o que os autores vem denominando de “políticas de reconhecimento”. É também a partir da CF-88 que emerge o sujeito de direito “Remanescente das comunidades dos quilombos”. Essa nomenclatura tem sido alvo de diversas discussões principalmente no campo da Antropologia uma vez que surgiram inúmeros impasses conceituais e normativos (LEITE, 2000; ARRUTI, 2009; O'DWYER, 2007). Antes de discutir o conceito de “remanescentes das comunidades dos quilombos”, faz-se necessário uma revisão do conceito de “quilombo”. Uma das primeiras definições do termo partiu da Coroa Portuguesa, onde:

O Conselho Ultramarino Português de 1740 definiu quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. (LEITE, 2000, p.336)

Segundo Almeida (2002), desde Perdigão Malheiro em 1866 a Clóvis Moura em 1996, o que predominava eram as referências de quilombo de 1740. Isso nos mostra que a dificuldade que há hoje de compreender o remanescente de comunidade de quilombo que não pertenceu a um quilombo ao “módulo Palmares” (ARRUTI, 2006). Durante a escravidão, a caracterização do sujeito quilombola esteve diretamente relacionada à ideia de rebeldia atrelada à fuga. Porém, este modelo de quilombo e o estereótipo de quilombola a ele associado, não foram pré-requisitos para a caracterização do sujeito de direito de que falava a Constituição de 1988. Ainda na caracterização do conceito de quilombo Gomes (2013), chama a atenção para o fato de dentro dessa categoria coexistiam diferentes formas de quilombos, com características diversas. Existiam as comunidades independentes que exerciam atividades camponesas ligadas à economia local, os aquilombamentos de protesto e também os grupos que cometiam assaltos às fazendas (GOMES, 2013).

⁵Em Campos dos Goytacazes há o bairro de Custodópolis que apesar de não ter reconhecimento oficial por parte dos órgãos competentes tem sido reconhecido como quilombo urbano por parte dos pesquisadores. Segundo Cordeiro (2012) a comunidade de Custodópolis que antigamente era chamada de “Cidade de palha” demonstra ser uma área quilombola urbana com provável ocupação pós-abolição, sua população majoritariamente negra vive nas terras do antigo dono, o fazendeiro Custódio Siqueira, cujo nome deu origem ao nome do bairro, Custodópolis (CORDEIRO, 2012, p. 45).

Para Arruti (2006), na construção da categoria quilombo “as abordagens anteriores pecaram por atribuir aos aquilombados apenas o objetivo de preservar a sua herança africana, sem referência a sua luta contra a escravidão como sistema econômico social” (ARRUTI, 2006, p. 75). Ainda segundo o autor, podemos ver a trajetória do conceito de quilombo e sua ressemantização ao longo do tempo em que a categoria quilombo inicialmente é atrelada à “resistência cultural”, como nos trabalhos de Nina Rodrigues. Em seguida, vem a noção de quilombo enquanto “resistência política” e por último quilombo enquanto “resistência negra”, sendo os trabalhos de Abdias do Nascimento e Edson Carneiro fundamentais nessa releitura do conceito de quilombo valorização da figura do negro enquanto protagonista. Inspirado em Zumbi dos Palmares e em outras personalidades negras, cria-se os monumentos e feriados negros (ARRUTI, 2009).

Dentro desse panorama descrito acima de ressemantização da categoria quilombo, foi que a partir da década de 1980, iniciaram-se os primeiros estudos em comunidades negras rurais, em que por mais que se fugisse da classificação dessas comunidades negras como quilombos, havia uma hipótese de que essas comunidades, graças ao isolamento, histórico seriam resíduos de quilombos. A partir desse cenário de interesse acadêmico pelas comunidades negras, é que se insere a proposta do Artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988 (ARRUTI, 2009). Como descreve:

Existia um acordo claro em torno da idéia de que o “artigo 68” deveria ter um sentido de reparação dos prejuízos trazidos pelo processo de escravidão e por uma abolição que não foi acompanhada de nenhuma forma de compensação, como o acesso à terra, mas a partir daí, tudo estava em discussão. (ARRUTI, 2009, p.108)

Arruti (2009) defende que o “conceito contemporâneo” de quilombo está pautado em paradigmas que envolvem o conceito de “remanescentes”, “terras de uso comum” e “etnicidade”. Será dentro desses três paradigmas propostos que se faz a discussão do conceito “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Arruti (2009) defende que a noção de “remanescente” utilizada na nova conceituação de quilombo retira a ideia de “reminiscências” pautadas em documentos, restos de senzalas e todo tipo de resquício material, mas traz a noção de “comunidade”, de grupos que ocupam suas terras e reivindicam seus direitos se organizando politicamente (ARRUTI, 2009).

De acordo com as considerações de Arruti (2009), o conceito contemporâneo retira a ideia de que um grupo autodenominado “remanescente das comunidades dos quilombos” deva ter sido no passado um quilombo nos moldes de Palmares. Porém, Chagas (2001) discorda, quando diz que, os termos do Artigo 68 acabam por impor uma representação restrita em que se espera que as comunidades quilombolas sejam provenientes do que foram os quilombos durante o período colonial e imperial, nos termos do Conselho Ultramarino de 1740.

Segundo Leite (2000), o texto do artigo 68 da ADCT ao falar em “remanescentes das comunidades dos quilombos”, irá dificultar a compreensão do processo e criar impasses conceituais (LEITE, 2000, p.340-341). No texto constitucional consta que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”

⁶ Em tais termos:

Aquilo que advinha como demanda social, com o principal intuito de descrever um *processo* de cidadania incompleto e, portanto, abranger uma grande diversidade de situações envolvendo os afro-descendentes, tornou-se restritivo, por remeter à ideia de cultura como algo fixo, a algo cristalizado, fossilizado, e em fase de desaparecimento. (LEITE, 2000, p.340-341)

A não compreensão das dinâmicas sociais e culturais acabam por se tornar armadilhas conceituais contra as quais as comunidades tem de lidar, principalmente no que diz respeito ao acesso às políticas públicas. Segundo Barros (2007), “a compreensão do conceito jurídico de remanescentes de quilombos no Brasil exige uma ‘desfolclorização’ e uma ressignificação socio-antropológica e jurídica do termo” (BARROS, 2007, p.13). Partindo dessa demanda, estudos têm sido realizados no campo da sociologia jurídica, num esforço de problematizar o panorama de contrastes que se evidenciam no âmbito da política quilombola, visivelmente percebido pela disparidade entre o número de comunidades certificadas pela FCP em relação ao ínfimo número de comunidades com terras tituladas pelo INCRA. A literatura tem apontado que a ineficácia da política quilombola teve início já na CF-88.

⁶Fonte: <http://quilombos.files.wordpress.com/2007/12/artigos-68-215-e-216.pdf>. Acesso em: 20/01/14.

O grupo de trabalho pioneiro na discussão, análise e compreensão do sujeito de direito que emergia da CF-88 foi o Grupo de Trabalho da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) que discutiu o tema e elaborou um documento apresentado em 1994 no Seminário das Comunidades Remanescentes de Quilombos, promovido pela FCP em Brasília, onde a discussão envolveu representantes de comunidades negras rurais (O'DWYER, 2008, p.10). Segundo esse documento, o termo “quilombo” tem assumido novos significados na literatura, na concepção dos indivíduos, organizações e movimentos sociais. O quilombo “ressemantizado” é usado para “designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil” (O'DWYER, 2008, p.10).

Segundo Arruti (2008), o conceito de “quilombo” compreendido como um objeto em disputa e em processo, não afirma um “signo sem significante”, mas sim, que há uma variedade de formações sociais coletivas derivadas direta ou indiretamente do fim da escravidão, o que permite também reconhecer o campo de tensão conceitual referente ao significado contemporâneo de quilombo. Portanto, o debate não é da afirmação ou negação das formas sociais “mas a maior ou menor largueza pela qual o conceito as abarcará ou excluirá completamente. Está em jogo o quanto de realidade social o conceito será capaz de reconhecer” (ARRUTI, 2008, p. 102).

O artigo 68 da ADCT ao declarar que aos “remanescentes das comunidades dos quilombos” é garantida a propriedade da terra, na verdade não garante nenhum direito, já que não há constituído o sujeito e os objetos desse direito (FIGUEIREDO, 2011, p. 29). A “criação” da categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos” foi conflituosa porque “não correspondia à autodenominação destes mesmos grupos, e por tratar-se de uma identidade ainda a ser politicamente construída” (LEITE, 2000, p. 341). O'Dwer (2009) entende que a definição deva considerar “sinais e emblemas” socialmente significativos para o grupo étnico e não por um “observador externo”. Nesse sentido, a questão das categorias analíticas e categorias nativas se fazem presentes.

A discussão quanto ao termo “remanescente das comunidades dos quilombos” requer um breve esclarecimento sobre os tipos de conceitos ou categorias utilizados. Há uma distinção nas ciências sociais entre os conceitos que basicamente se dividem entre analíticos e nativos. O conceito ou categoria analítica “permite a análise de um determinado conjunto de fenômenos, e faz sentido apenas no corpo de uma teoria”. A categoria nativa “possui um sentido histórico, um sentido específico para um determinado grupo humano” (GUIMARÃES, 2008, p. 63). Nas comunidades negras já havia a

utilização de categorias nativas anteriores ao conceito analítico do texto constitucional, como “terras de preto”, “terras de santo”, “terras de santíssima”, mas tais categorias não foram contempladas no texto constitucional (ALMEIDA, 2008).

Os termos e categorias nativas utilizados advêm da identidade de cada grupo relacionando identidades a diferentes denominações, porém “o texto constitucional não evoca apenas uma ‘identidade histórica’ que pode ser assumida e acionada na forma da lei” (O’DWER, 2009, p.166). Nesse sentido, na categorização das comunidades negras como “remanescentes das comunidades dos quilombos” a identidade passa a ser vista como o “resultado ao mesmo tempo do adensamento da sensibilidade moral do grupo, produzindo a demanda por reconhecimento, e da apropriação de categorias jurídicas e constitucionais” (FIGUEIREDO, 2011, p.21).

Quanto à identidade dos grupos que vieram a recorrer à política de reconhecimento quilombola, de acordo com várias pesquisas consultadas para contribuir nessa discussão, pude perceber que palavras como aderir, engajar, enquadrar, transformar e quilombolar aparecem como palavras de ordem no processo de reconhecimento quilombola (FIGUEIREDO, 2011, p.201; RIBEIRO, 2011, p.14; MELLO, 2012, p.223). Mesmo que se esteja falando do reconhecimento jurídico, forjar uma identidade, aderir a uma identidade, se enquadrar no corpo do sujeito até então “desconhecido”, remanescente das comunidades dos quilombos, parece assim como quer Figueiredo (2011) resultar num adensamento da sensibilidade moral do grupo com as categorias nativas. Esse processo que a literatura tem chamado de “quilombolar” ou “quilombolar-se” tem mostrado uma tendência na geração de conflitos, pois “aderir” ao “sujeito quilombola” requer a aceitação de formas de vida e relações com a terra que muitas vezes podem não ser inerentes ao grupo quando esse decide “se tornar quilombola”.

Com foco na identidade e na autoatribuição identitária em 2003, o governo brasileiro promulgou o Decreto Nº 4887 que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos. Conforme o artigo 2º do Decreto 4887/2003,

consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra

relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (BRASIL, DECRETO 4887, 2003)

O referido decreto está pautado nas determinações da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho⁷ (OIT) que estabelece no artigo 1º que “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção”, a partir dessa e outras determinações que o procedimento para reconhecimento das comunidades quilombolas não prevê mais a realização de estudos antropológicos. Segundo Mello (2012), “a ênfase na etnicidade e na autoatribuição logrou romper com a imposição de significados cristalizados, rechaçando o uso de critérios fundados no naturalismo (raça), no historicismo e no culturalismo para caracterizar, e arbitrar sobre, as comunidades quilombolas” (p.50).

Pode-se perceber que, mesmo que a categoria “remanescente das comunidades dos quilombos” não tenha sido alterada com o Decreto 4887/2003, o novo tom adquirido com o princípio da autoatribuição, revela que, além de tentar estabelecer uma nova maneira de proceder para o reconhecimento do sujeito de direito, o fator identidade faz com que os “quilombolas” sejam protagonistas nesse processo. Por se tratar de um conceito tão importante nessa contextualização e análise da “construção” desse sujeito de direito e dessa categoria que saiu do plano jurídico para o prático, do conceito analítico com destino à categoria nativa, uma vez que tende a haver uma incorporação e identificação com o termo, é que o conceito de identidade recebe a devida atenção.

1.3 As múltiplas identidades

Identidade é um conceito que está mesmo que inconscientemente enraizado no discurso das pessoas. Todos têm um discurso de identificação, uma marca, uma forma de se mostrar pertencente a um grupo. Se o convívio for mais restrito e em grupos mais fechados, como comunidades rurais, ou até mesmo em condições de falta de acesso a meios de transporte e comunicação, as pessoas possuem pouco contato com “mundos” diferentes do seu, então não haverá muitos elementos agregadores. O pertencimento é um dos elementos constituintes formadores da identidade e cada vez mais, com o mundo

⁷Em abril de 2004 o governo brasileiro a partir do Decreto Nº 5.051 promulgou a Convenção 169 da OIT, dando-lhe o caráter de legislação pátria (FIGUEIREDO, 2011, p.58).

globalizado e o acesso à informação, passamos a conhecer outras culturas e nos identificar ou não com elas (HALL, 2006).

Stuart Hall (2006) vai diferenciar em seu livro, *Identidade cultural na Pós-modernidade*, três tipos de identidades. A identidade do sujeito iluminista, do sujeito sociológico e do sujeito pós-moderno. No primeiro “o centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa” (HALL, 2006, p.11).

O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centralizado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico” a ele – ao longo da existência do indivíduo. (HALL, 2006, p.10-11)

Na concepção sociológica o sujeito está mais integrado ao seu meio e assim “a identidade é formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade”. (HALL, 2006, p.11)

A noção de sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, mas era formado na relação com “outras pessoas importantes para ele”, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitava. (HALL, 2006, p.11)

Hall (2006) argumenta que esse sujeito com uma identidade unificada está se tornando agora um sujeito de várias identidades e assim vai se criando a identidade do sujeito pós-moderno. Nesse aspecto “o próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático” (p.12). Isso porque os sujeitos assumem identidades diferentes em diferentes momentos⁸, pois “dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas”

⁸Hall (2006) usa um termo interessante ao dar o exemplo estadunidense de aceitação ou negação de um juiz negro, de visões políticas conservadoras indicado à Suprema Corte. Ele usa o termo “jogo das identidades” (p.20), nesse jogo as pessoas assumem identidades por interesses próprios e por conta de suas concepções ideológicas. Nesse exemplo Hall quis demonstrar que um eleitor branco mesmo que racista aceitaria a indicação do juiz por terem as mesmas concepções políticas e um eleitor negro apesar de possivelmente não concordar politicamente com o juiz aceitaria sua indicação por ele ser negro. Dessa forma, o presidente Bush segundo Hall, estaria fazendo o “jogo das identidades” ao indicar o juiz com a finalidade de restaurar uma maioria conservadora na Suprema Corte.

(p.13). Desse modo, a identidade é alterada de acordo com a forma que o sujeito é “interpelado ou representado”, a identidade pode ser “ganhada ou perdida”, ela passa por “uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de diferença” (HALL, 2006, p21).

Uma das principais fontes de identidade cultural são as culturas nacionais em que somos inseridos ao nascer (HALL, 2006, 47). Mas essas identidades nacionais não nascem conosco, elas são “formadas e transformadas no interior da representação” (HALL, 2006, p.48), já que “as culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações” (HALL, 2006, p.50). Segundo Hall (2006), “uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (HALL, 2006, p.50).

Hall (2006) defende que, apesar da criação das identidades nacionais elas não são tão unificadas, mas continuam a dominar e a se sobrepôr a outras formas de identificação cultural. É interessante pensar que, antes dessa visão moderna, dessa criação, de identidade nacional, os sujeitos se viam como integrantes de tribos, grupos, religiões, etc. Portanto, antes se pensava a identidade do grupo, o sujeito não vislumbrava outras identidades. Depois a tendência expansionista e colonialista, expandiu as fronteiras e iniciou-se a tendência de cultura unificada.

Dentro da instituição formalizada, o Estado, a identidade nacional foi estimulada como forma de afirmação, porém estamos vivendo a *contra-tendência*, uma vez que temos vivenciado experiências de afirmação e reafirmação das diferentes identidades. Um bom exemplo disso é a institucionalização do Estado Plurinacional⁹, como nos casos da Bolívia e Equador¹⁰, que valorizam as especificidades dos diferentes povos que constituem o Estado, uma quebra da uniformização e padronização das identidades. A identidade é definida histórica e não biologicamente (HALL, 2006, p.13), uma vez que tal construção faz parte de um processo social onde o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos.

Pensando a questão quilombola Lifschitz (2008) afirma que questões exógenas à comunidade atuam no processo identitário. O autor argumenta que o Decreto 4887 surge como uma forma de institucionalizar essa referência identitária que é sustentada pela ação

⁹AFONSO; MAGALHÃES, 2011.

¹⁰A Bolívia e o Equador no ano de 2008 implantam nova Constituição, onde reconhecem o caráter plurinacional e pluriétnico do Estado. Dentre outras medidas a nova Constituição prevê dos direitos de família e propriedade de cada povo originário. A Constituição boliviana, por exemplo, possui determinações diferentes para cada um dos seus 36 povos originários.

da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e da Fundação Cultural Palmares (FCP). Segundo Lifschitz “a grande mudança quanto a relação entre texto e identidade é a auto-atribuição como único critério para identificação das comunidades quilombolas” (2009, p. 10).

Assim como Hall (2006), Lifschitz (2008) considera a mudança das identidades e seu caráter transitório quando fala do deslocamento das fronteiras:

[...] as comunidades podem deslocar suas fronteiras. Uma comunidade cristã, por exemplo, pode tornar-se uma comunidade pentecostal, uma comunidade étnica pode tornar-se uma comunidade política e uma comunidade de parentesco pode assumir-se religiosa. As fronteiras podem deslocar-se dentro de uma mesma comunidade, criando novos repertórios de símbolos ou novos ciclos comunitários. Assim, cada ciclo implica em disputas ou na afirmação da hegemonia de grupos que se expressam no poder legitimado para selecionar ou hierarquizar símbolos. (LIFSCHITZ, 2008, p. 155)

Por ser a identidade um dos fatores chave para a caracterização de um grupo, é por meio dela que um grupo se reconhece, projeta e se representa ou é representado. Na construção da identidade negra há fatores que dificultam esse processo como a valorização de padrões estéticos que tem como base a beleza do branco em detrimento do negro.

Para o negro, no exercício de seu cotidiano, assumir a negritude significa assumir uma luta feroz contra o peso massacrante de toda a sociedade. É ser, agir e pensar ininterruptamente contra as mais desveladas ou disfarçadas formas de discriminação. É assumir uma condição desgastante de enfrentamento, o que o leva, muitas vezes, a “negar” a sua verdadeira identidade como forma de autodefesa psicológica e social. (REIS, 2003, p.52)

O preconceito e a discriminação racial estão presentes na sociedade e isso é indiscutível, porém há que se dizer que tem havido uma tendência de valorização da identidade negra. Segundo Sansone (2007), o interesse renovado pela “raça” e etnicidade no Brasil segue uma tendência internacional, onde fatores como moda e estilo “afro” constituem marcadores étnicos. Assim,

“a identidade, até certo ponto, tem se dado no campo das mercadorias, criado pelo uso de objetos comercializados sob a forma de mercadorias de produção étnica. [...] Por sua vez, essa hiperabundância relativamente nova de coisa ‘étnicas’ cria novas fronteiras e condições para o

desenvolvimento da identidade étnica e das estratégias de sobrevivência baseados na etnicidade.” (SANSONE, 2007, p.15)

Para Sansone (2007) a globalização que produz “ideologias multiculturais” produz também novas formas de racismo. Parece que estamos indo em direção a novos conflitos que tem como base a etnicidade. Segundo o autor, é mais interessante relatar um conflito a partir de questões étnicas do que por diferenças sociais. É a mídia produzindo e representando o mundo a partir da “natureza do espetáculo” (SANSONE, 2007, p.15). A nova ênfase na identidade e na etnicidade parece resultar da busca por “linhas divisórias” que facilitem a caracterização dos fenômenos sociais. Porém, o autor defende que muitos conflitos que parecem inicialmente ser de natureza étnica possuem ligação com conflitos sociais muito mais complexos. (SANSONE, 2007, p.17)

1.4 Coletividade e Comunidade

Como parte dos critérios para se iniciar o processo de reconhecimento jurídico junto à Fundação Cultural Palmares (FCP), a comunidade quilombola precisa se reunir, escrever a história da comunidade e toda a comunidade tem que assinar a ata da reunião como forma de consentimento para o pedido de reconhecimento. Mais do que qualquer coisa, a coletividade parece se fazer necessária para que uma comunidade se reconheça quilombola, pois o reconhecimento jurídico não é individual, mas sim coletivo. O caráter de coletividade é importante também porque o título da terra é coletivo e não individual¹¹.

Segundo Leite,

Para além de uma identidade negra colada ao sujeito ou por uma cultura congelada no tempo, que deve ser tombada pelo patrimônio histórico e exposta à visitação pública, a noção de *coletividade* é o que efetivamente conduz ao reconhecimento de um direito que foi desconsiderado, de um esforço sem reconhecimento ou resultado, de um lugar tomado pela força e pela violência. (LEITE, 2000, p.352)

Por comunidade Baumam e May (2010) compreendem

[...] um grupo de pessoas não claramente definidas nem circunscritas, mas que concordem com algo que outras rejeitem e que, com base nessa crença, atestem alguma autoridade. Por mais que possamos tentar

¹¹Condições de propriedade da terra e título coletivo: vide página 51.

justificar ou explicar esse ‘estar junto’, o primeiro traço de sua caracterização é a unidade espiritual. Sem isso, não há comunidade. (BAUMAN; MAY, 2010, p. 75)

O verbo forjar está associado aos verbos inventar, maquinar, planejar, imaginar e forjicar. Nesse sentido, compreende-se que na comunidade o consenso é algo a ser negociado, uma vez que este deve ser forjado para assim lidar com o conflito. Na citação os autores transparecem que a comunidade não necessariamente deve ser um grupo restrito e limitado, mas que devem ter um diferencial em relação ao seu entorno e que isso os legitime enquanto comunidade. A caracterização primária da comunidade deve ser sua unidade espiritual (BAUMAN; MAY, 2010). Por mais que um grupo tenha pontos em comum ele sempre terá pontos conflitantes que não vão contribuir para o consenso, porém numa comunidade segundo os autores:

[...] os fatores unificadores são valorizados como mais fortes e importantes do que qualquer coisa que possa causar divisões, e as diferenças entre os integrantes, secundários em relação as suas similaridades. Nesse sentido, a comunidade é pensada como unidade natural. (BAUMAN; MAY, 2010, p. 75-76)

A comunidade se mantém unida a partir de fatores como ancestralidade, hereditariedade e ligação atemporal com a terra, sendo que “essas referências vinculam pessoas a passado e destino comuns, sobre as quais pouco controle elas têm - quando têm.” (BAUMAN; MAY, 2010, p. 77)

Os autores acreditam que “o ponto mais forte e mais seguro de pertencimento a uma comunidade é atingido quando acreditamos que não a escolhemos de propósito e nada fizemos para sua existência” (BAUMAN; MAY, 2010, p. 76). Nesse sentido, a comunidade se apresenta como a unidade natural, que não se pode explicar a existência já que ela não começou por ideologias, mas sim, por fatores naturais como laços de sangue. Os estados naturais que agregam e unificam são limitados. Alternativamente tem se visto a fundação de comunidades a partir de crenças ou fé, onde o objetivo é uma comunidade de fé onde a unificação se dê pela dedicação e apego a um líder ou fundador. Nesse caso há a escolha de pertencer ao grupo por meio da estimulação do “ato nobre do abraçar a fé verdadeira”, porém a fé também não unifica sozinha por muito tempo, nesse caso estimulam-se os fiéis a serem atores na participação de eventos e rituais (BAUMAN; MAY, 2010, p. 77-78).

Uma vez que a comunidade existe e se firma em fatores unificadores ela tenta se sustentar ao longo do tempo, só que para isso, em nome da efetividade,

[...] suas imagens e postulados, como os contidos em frases como ‘Todos estamos de acordo’, nunca são apresentados em detalhes nem questionados; nunca são escritos em código formal ou convertidos em objeto de ações conscientes voltadas para a demarcação e manutenção. Sua força é maior quando eles permanecem em silêncio, como ordens inquestionáveis e, portanto, sem se expor a desafios. (BAUMAN; MAY, 2010, p. 76)

Em Sociologia, as narrativas que abordam o declínio da comunidade enquanto tema de interesse e modo de organização social datam do século XIX. Nessas narrativas “as comunidades começaram a ser vistas como parte do passado, logo, tudo indicava que as reflexões sobre o tema iriam diluir” (LIFSCHITZ, 2011, p. 75), porém o fenômeno comunitário continua sendo tema da sociologia atual e historiografia adquirindo mais recentemente, visibilidade com “a profusão de estudos e narrativas históricas a nível local” (LIFSCHITZ, 2011, p. 80).

Evocando Yudice (2004) que considera a experiência mais próxima do contexto latino-americano da temática do retorno das comunidades tradicionais, Lifschitz (2011) destaca que “as ONGs, como ‘grupos ativistas subalternos’ conseguiram, com a ajuda da organização e fundações internacionais, ver reconhecidas suas demandas por coproduzir identidades sociais em um contexto em que a cultura se transformava em um tipo de ‘recurso econômico’” (LIFSCHITZ, 2011, p. 82). Nesse sentido, segundo o autor, as comunidades com o auxílio das ONGs e movimentos sociais conseguiram angariar recursos para seu próprio desenvolvimento. O autor chama a atenção também para o fato da visibilidade ser alcançada por intermédio da institucionalidade jurídica, econômica e política. (LIFSCHITZ, 2011, p. 82).

As neocomunidades na América Latina eclodem enquanto marcas identitárias que reaparecem na atualidade como demonstração de “persistência de povos indígenas e a emergência de outros considerados extintos”¹² (LIFSCHITZ, 2011, p. 82). Esses processos de valorização do elemento étnico “têm recebido diversas denominações, tais como

¹²Nesse sentido, o autor fala do aumento no número de povos indígenas no Brasil, sendo que esse aumento não ocorreu devido o aumento de natalidade, mas sim pelo que chamam os autores, o paradoxo da “etnogênese: o surgimento recente de povos considerados originários” (LIFSCHITZ, 2011, p. 83), ou seja, os povos já existiam, mas não se manifestavam, ou não se reconheciam como sujeitos de direito.

‘revitalização’, ‘recuperação’, ‘resgate’, ou ‘invenção de tradições’” (LIFSCHITZ, 2011, p. 82-83). Ainda segundo o autor a

[...] abordagem sobre comunidades étnicas, que se tornou uma referência importante no debate sobre políticas de etnicidade, parte da consolidação que as comunidades étnicas não se definem por fatores objetivos, como a territorialidade ou os laços de consanguinidade. [...] grupos étnicos constituem sua identidade no plano simbólico a partir da interrelação com os outros grupos. [...] as comunidades se definem por autoatribuição de signos identitários a partir dos ‘contrastes’ com outros grupos. [...] As *neocomunidades* que pretendemos tornar visíveis neste livro, não são realidades virtuais. São territórios, onde se atualizam questões como a ancestralidade, parentesco, cultura material e proximidade face a face, mas em contextos relacionais que reconfiguram a relação entre interior e exterior. (LIFSCHITZ, 2011, p. 91).

Nessa relação entre interior e exterior Lifschitz (2011) analisa formas de relação entre a comunidade e o agente externo. Segundo o autor:

[...] nos estudos de comunidades os ‘agentes externos’ estavam associados à mudança social e à modernidade. Eram, de fato, agenciadores civilizatórios que ‘rompiam o isolamento’ das comunidades, isto é, portadores do ‘apagamento’ das fronteiras entre a comunidade e a sociedade. Os de ‘fora’, representavam o ‘moderno’. Mas nas neocomunidades essa relação muda qualitativamente. Os ‘agentes modernos’ atuam precisamente na reconstrução das ‘comunidades de lugar’ intervindo na infraestrutura material e simbólica dessas comunidades para atualizar suas ‘tradições’. (LIFSCHITZ, 2011, p. 92).

No agenciamento das tradições locais, o autor destaca que “a busca pelo ‘autêntico’ esteve presente na origem dos estudos de folclore” de forma que o folclorista devia “descobrir”, mas não “interferir”. Desse modo, Lifschitz considera que o estudo das neocomunidades “representa um ‘desvio’ metodológico” uma vez que a ação desses agentes modernos está pautada na “reconstrução de territórios, saberes e práticas” e não se detêm apenas a classificar como era tarefa dos folcloristas. Na verdade, para o autor, o que esses agentes têm realizado no âmbito das neocomunidades são ações que permitem a construção de “repertórios culturais” (LIFSCHITZ, 2011, p. 93-94).

Estes repertórios envolvem desde a recriação da ‘gastronomia dos escravos’ [...] até a recriação de danças e rituais afrobrasileiros. Como

uma espécie de *bricolage* entre memórias locais e dispositivos modernos [...].(LIFSCHITZ, 2011, p. 94).

O autor enfatiza que esses repertórios culturais são muito diversos, mas que a característica comum entre eles é a utilização de “meios modernos a serviço da tradição. [...] Desta forma, as neocomunidades reatualizam o tema tradição-modernidade” (LIFSCHITZ, 2011, p. 95). No que tange a relação tradição-modernidade, os posicionamentos estão divididos.

Em termos gerais, os posicionamentos sociológicos sobre o tema podem ser agregados em dois grupos. Por um lado, autores como Giddens (2001) e Lasch (1995), sustentam que na modernidade tardia há uma ruptura entre tradição e modernidade. Por outro, autores como Hobsbawm e Ranger (2000), Sahlins (1997) e Canclini (2003), enfatizam que existe uma continuidade da tradição, ainda em contextos modernos. (LIFSCHITZ, 2011, p. 95).

Pautado no conceito de “invenção das tradições” defendido por Hobsbawm, o autor disserta que:

A ideia de neocomunidades se aproxima da ‘inovação de tradições’ em diversos aspectos. Primeiramente, porque trata da ‘ativação’ de tradições do passado em contextos modernos, perspectiva que abriu um interessante campo de pesquisa sobre os paradoxos envolvidos na relação modernidade/tradição. Em segundo lugar, chamou a atenção para a criação de tradições como estratégia política de legitimação e controle. (LIFSCHITZ, 2011, p. 96).

Nesta acepção, o autor chama a atenção para aspectos que pode ver na sua experiência de pesquisa em comunidades do Norte Fluminense nas quais observou a disputa entorno da “autenticidade”, “verdadeira” tradição e “jongo oficial”.

Retomando, foi visto nesse capítulo um pouco dos conflitos no campo que são ações de resistência e enfrentamento pela posse, uso e propriedade da terra, no enfrentamento entre o latifúndio e o minifúndio os movimento sociais são fundamentais para a construção de formas alternativas para as relações de trabalho e acesso à terra (OLIVEIRA, 1994). Os conflitos decorrentes da terra podem assumir diferentes modos, com diferentes sujeitos, envolvendo agricultores familiares, quilombolas, povos da floresta, faxinalenses e comunidades de fundo de pasto (ALMEIDA, 2008).

Detive-me no caso dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, sujeito que emergiu no artigo 68 da ADCT da CF-88. Um sujeito jurídico e conceitualmente alheio às comunidades negras rurais e urbanas que poderiam recorrer ao reconhecimento (LEITE, 2000; O'DWER, 2008). Ocorria assim a ressemantização do conceito de quilombo, deixando de figurar o negro aquilombado e passa-se a compreender a comunidade, o grupo que se organiza e reivindica seus direitos (ARRUTI, 2009).

No processo histórico as comunidades quilombolas, independente se pertenciam a um quilombo no módulo palmares ou não, configuraram diversas formas de vida, diversas identidades e diversas configurações territoriais, em áreas coletivas ou não, mas que à sua maneira configuraram grupos de resistência, unidos por uma história comum, que a partir de suas demandas, da mediação social e política de grupos externos passaram a reivindicar seus direitos enquanto quilombolas.

No capítulo 2, a partir do arcabouço teórico aqui construído, serão apresentados os aparatos legais e os programas federais de reconhecimento identitário quilombola e a garantia do direito à terra com o processo de titulação, seus entraves e os órgãos envolvidos.

CAPÍTULO 2

POLÍTICAS DE RECONHECIMENTO QUILOMBOLA NO BRASIL

“Nós somos quilombolas, mas não temos quilombo”.
Edson, presidente da Associação Quilombola de Conceição do Imbé.

2.1 Teoria do reconhecimento

De acordo com Habermas (2002), as constituições modernas estão baseadas numa ideia do direito racional, em que os cidadãos realizam filiações de forma livre. “Embora o direito moderno fundamente relações de reconhecimento intersubjetivo sancionadas por via estatal, os direitos que daí recorrem asseguram a integridade dos respectivos sujeitos em particular, potencialmente violável” (HABERMAS, 2002, p. 229). Assim o autor acredita que as garantias se dão no sujeito individual de direito mesmo que sua integridade dependa do reconhecimento mútuo. Nessa linha de pensamento, o autor conduz a argumentação com uma pergunta que mesmo que não tenha sido formulada no contexto do reconhecimento quilombola, traz muito dos questionamentos também nesse contexto. “Será que uma teoria de orientação tão *individualista* pode dar conta de lutas de reconhecimento nas quais parece tratar-se sobretudo da articulação e afirmação de identidades coletivas?” (HABERMAS, 2002, p. 229).

Habermas (2002) cita uma declaração de Amy Gutmann no livro de Taylor (1994) para dizer que:

O reconhecimento público pleno conta com duas formas de respeito: 1) o respeito pela identidade inconfundível de cada indivíduo, independentemente de sexo, raça ou procedência étnica; 2) o respeito pelas formas de ação de práticas e visões peculiares de mundo que gozam de prestígio junto aos integrantes de grupos desprivilegiados, ou que estão intimamente ligados a essas pessoas. (HABERMAS, 2002 *apud* TAYLOR, 1994)

Com essas exigências, Habermas (2002) faz a ressalva de que não se busca igualar as condições sociais de vida, mas sim, defender a integridade das formas de vida e as tradições que os integrantes dos grupos discriminados se identifiquem. Nesse sentido cita os argumentos de Taylor, onde diz que, a igualdade leva a homogeneização social, mas que a igualdade deve implicar também no reconhecimento das diferenças culturais. Assim,

conduziria à homogeneização, mas não à uniformização (HABERMAS, 2002, p. 232). Portanto, com base na tese de Taylor (1994) onde acredita que se deva ter “uma política de respeito por todas as diferenças, por um lado, e em uma política de universalização de direitos subjetivos, por outro. Uma política deve compensar as desvantagens do universalismo uniformizante que a outra ocasiona” (HABERMAS, 2002, p. 232-233).

Habermas (2002) diferencia alguns fenômenos que muitas vezes são tidos como aparentados, como a busca por reconhecimento no feminismo, multiculturalismo e a luta contra o eurocentrismo difundido nas colônias. Segundo o autor, são aparentadas porque todas buscam se defender da opressão, marginalização e desprezo, mas se diferem em alguns elementos que no caso das sociedades multiculturais os movimentos de emancipação e reconhecimento não é um fenômeno unitário (HABERMAS, 2002, p. 238), ocorrendo que:

[...] as minorias endógenas podem tornar-se conscientes de sua identidade ou podem surgir novas minorias por causa da imigração, pode ser que a tarefa caiba a Estados que se autocompreendam como Estados de imigração, em face de sua história e cultura política, ou então ela pode caber a Estados cuja autocompreensão nacional tenha primeiro que se adaptar à integração de culturas estrangeiras. (HABERMAS, 2002, p. 239)

O autor ao falar dos desafios assumidos para a política de reconhecimento, diz que quanto mais profundas forem as diferenças maiores são os desafios. A política de reconhecimento no Brasil tem demonstrado que o Estado tem assumido para si a responsabilidade também no caso dos imigrantes que como os Pomeranos e os Ciganos tem sido colocados nas pautas de discussão. Segundo Habermas (2002):

Em sociedades multiculturais, a coexistência equitativa das formas de vida significa para cada cidadão uma chance segura de crescer sem perturbações em seu universo de origem, e de também poder criar seus filhos nesse mesmo universo, ou seja, significa a chance de poder confrontar-se com sua cultura de origem – como com qualquer outra – , dar-lhe continuidade ou transformá-la, ou ainda a chance de distanciar-se com indiferença de seus imperativos, ou mesmo romper com ela, em uma atitude autocrítica, para viver a partir daí com a marca deixada por uma ruptura consciente com a tradição ou então com uma identidade cindida. A mudança acelerada das sociedades modernas manda pelos ares todas as formas estacionárias de vida. As culturas só vivem se tiram da crítica e da cisão a força para uma autotransformação. Garantias jurídicas só podem se apoiar sobre o fato de que cada indivíduo, em seu meio cultural, detêm a possibilidade de regenerar essa força. E essa força, por sua vez, não

nasce apenas do isolamento em face do estrangeiro e de pessoas estrangeiras, mas nasce também, - e pelo menos em igual medida - do intercâmbio entre eles. (HABERMAS, 2002, p. 252)

Axel Honneth (2003), partindo de um modelo conceitual hegeliano de “luta por reconhecimento”, realiza uma distinção de três formas de reconhecimento que trazem consigo motivações ao conflito. Essas três formas de reconhecimento são justificadas a partir de fenômenos objetivos, que são analisados em três formas de desrespeito que por sua vez desencadeiam os conflitos. O autor constrói uma teoria crítica da sociedade na qual os processos de mudanças sociais são explicados com base na relação de reconhecimento recíproco. De acordo com Honneth (2003) o conceito de etnicidade é próprio do reconhecimento, onde defende que:

Um conceito de etnicidade próprio do reconhecimento parte da premissa de que a integração social de uma coletividade política só pode ter êxito irrestrito na medida em que lhe correspondem, pelo lado dos membros da sociedade, hábitos culturais que tem a ver com a forma de seu relacionamento recíproco; daí os conceitos fundamentais com que são circunscritas as pressuposições de existência de uma tal forma da comunidade terem de ser talhados para as propriedades normativas das relações comunicativas; o conceito de “reconhecimento” representa para isso um meio especialmente apropriado porque torna distinguíveis de modo sistemático as formas da interação social, com vista ao modelo de respeito para com a outra pessoa nele contido. (HONNETH, 2003, p. 108)

[...] a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma auto-relação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais. (HONNETH, 2003, p. 155)

O argumento de Honneth (2003), quanto ao reconhecimento recíproco, vai ao encontro da concepção de Anderson (2008) a respeito da difusão do nacionalismo, quando diz que este teve início quando as pessoas passaram a ter noção de simultaneidade a partir da tipografia e do romance. Segundo Anderson “qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada” (2008, p. 33). A nação é imaginada a partir da língua escrita, dos jornais, dos romances e das peregrinações, que possibilitam se imaginar a existência de um grupo. Para o autor, a nação “é imaginada como uma *comunidade* porque, independente da desigualdade e da exploração efetivas que

possam existir dentro dela, a nação é sempre concebida como uma profunda camaradagem horizontal” que leva para o entendimento de uma relação de iguais, onde não se apresenta hierarquias, pelo menos não hierarquias severas (ANDERSON, 2008, p. 33).

Nancy Fraser traz uma perspectiva da política progressista, a partir da “redistribuição” e “reconhecimento”, este último buscando um convívio “amigável às diferenças”. Para Fraser, essas duas faces da política não tem conversado entre si, o que leva “a difundida separação entre a política cultural e a política social, a política da diferença e a política da igualdade” (FRASER, 2007, p. 102). Segundo Fraser, a justiça depende tanto de redistribuição, quanto de reconhecimento. (p. 103)

Contemporaneamente, as demandas de reconhecimento no Brasil estão pautadas em lutas e reivindicações de grupos e movimentos sociais a partir de questões étnicas, raciais e culturais. A política de reconhecimento dessas identidades diferenciadas entra em confronto a partir do momento em que garante o ponto de vista nativo, mas que ao mesmo tempo se contrapõe ao modelo republicano instaurado no século XX, que forja uma identidade nacional (MOTA, 2014, p. 129-130).

O uso da teoria do reconhecimento na discussão do reconhecimento das comunidades quilombolas no Brasil possui limitações. Inicialmente porque se trata de uma teoria formulada no contexto da Inglaterra e também por que os estudos de caso realizados com comunidades quilombolas tem demonstrado que diferente do que os autores aqui apresentados mostram no caso brasileiro o reconhecimento é em muitas vezes um fenômeno que ocorre “de fora” “pra dentro”. Não são as comunidades que tomam consciência da sua identidade e se reconhecem como quilombolas, mas em muitos casos são os mediadores que entram em contato com as comunidades e lhes mostram o reconhecimento quilombola como uma saída para a resolução, por exemplo, de conflitos de terras que passam a ser melhor previstos por lei quando se trata de “remanescentes das comunidades dos quilombos”.

2.2 Programas e marcos legais da política de reconhecimento quilombola

O grande marco das políticas quilombolas no Brasil foi construído a partir do artigo 68 Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988. No artigo 68 é definido o direito dos quilombolas às terras que viviam “Aos

remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”¹³. Esse marco legal é de grande importância, pois foi o único dispositivo nacional que depois da abolição da escravatura criou mecanismos de integração da população ex-escrava e reconhecimento de seus direitos, mesmo que após um século de esquecimento e de exclusão¹⁴. Nesse sentido, para não afirmar que a causa dos negros nunca esteve em pauta, Mattos (2005) aponta que setores abolicionistas após a abolição discutiram a questão da “democracia rural” com o intuito de possibilitar algum tipo de acesso à terra aos recém libertos, porém a resposta chegou com um século de atraso. No âmbito internacional temos a Convenção nº 169, sobre povos indígenas e tribais, adotada na 76ª Conferência Internacional do Trabalho promovida pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 1989. Ela constitui o primeiro instrumento internacional vinculante que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais.

Mesmo que a Constituição tenha trazido legalmente apontamentos para a construção de mecanismos de reparação e compensação de direitos sociais aos negros, isso não significou que tais direitos passaram imediatamente a ser colocados em prática. Segundo levantamento da Comissão Pró-Índio de São Paulo¹⁵ (CPISP), a concretização do artigo 68 foi difícil, pois a primeira titulação de terra quilombola se deu em novembro de 1995, ou seja, sete anos após a promulgação da Constituição/88.

Em 20 de novembro de 2003, o Decreto 4.887/2003 que “Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias passou a vigorar.”¹⁶ No decreto 4.887/2003, o Artigo 2º define o sujeito de direito, o critério de reconhecimento da comunidade e o critério para reconhecimento das terras quilombolas.

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações

¹³Fonte: <http://quilombos.files.wordpress.com/2007/12/artigos-68-215-e-216.pdf>. Acesso em: 20/01/14.

¹⁴Hiato de 100 anos entre a Abolição da Escravatura/ Lei Áurea (1888) e a Constituição Federal (1988).

¹⁵É uma organização não-governamental fundada em 1978, que tem atuado junto com índios e quilombolas para garantir seus direitos territoriais, culturais e políticos.

¹⁶Fonte: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 20/01/14.

territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

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

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

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental. (BRASIL, DECRETO 4887, 2003)

Além dessas, o decreto dá outras determinações quanto ao procedimento de reconhecimento das comunidades quilombolas, demarcação e titulação de suas terras. A seguir, pretende-se fazer uma breve descrição dos processos que envolvem o reconhecimento das comunidades enquanto remanescentes de quilombo e do processo de titulação que se refere às terras ocupadas pela comunidade.

2.3 Programas quilombolas

No Brasil, ao longo da última década, foram construídos dois programas específicos que tem como público alvo as comunidades tradicionais negras. São eles o Programa Brasil Quilombola (PBQ) e o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Esses programas são desenvolvidos pela Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (SEPPIR). Dentro da classificação de comunidades tradicionais a SEPPIR destaca três grupos: as comunidades quilombolas, as comunidades de matriz africana e os povos ciganos. Para fins desta discussão, tratarei das políticas referentes às comunidades quilombolas, tendo como foco analisar as políticas públicas desenvolvidas na comunidade quilombola de Conceição do Imbé.

De acordo com definição da SEPPIR, as comunidades quilombolas e as comunidades de matriz africana se diferem principalmente pela referência a religião. Dessa forma define:

Comunidades quilombolas são grupos com trajetória histórica própria, cuja origem se refere a diferentes situações, a exemplo de doações de terras realizadas a partir da desagregação de monoculturas; compra de terras pelos próprios sujeitos, com o fim do sistema escravista; terras obtidas em troca da prestação de serviços; ou áreas ocupadas no processo de resistência ao sistema escravista. Em todos os casos, o território é a base da reprodução física, social, econômica e cultural da coletividade.¹⁷

Enquanto que:

Comunidades tradicionais de matriz africana constituem espaços próprios de resistência e sobrevivência, que possibilitaram a preservação e recriação de valores civilizatórios, de conhecimentos e da cosmovisão trazidos pelos africanos, quando transplantados para o Brasil. Caracterizam-se pelo respeito à tradição e aos bens naturais; o uso do espaço para a reprodução social, cultural e espiritual da comunidade; e a aplicação de saberes tradicionais transmitidos através da oralidade.¹⁸

Nesse sentido, pode-se perceber que a SEPPIR difere essas duas comunidades basicamente pela espiritualidade pautada nas religiões de matriz africana¹⁹ e afrodescendentes²⁰. Dessa forma, a SEPPIR amparada no conceito legal de “remanescentes das comunidades dos quilombos” prevista do Artigo 68 da ADCT e o caráter de autoatribuição identitária trazido no Decreto 4887 entende que o sujeito de direito é amplo podendo abarcar várias formas de orientação religiosa que não seja de matriz africana. Já no caso das comunidades de matriz africana a criação do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades de Matriz Africana contempla as especificidades religiosas dessas comunidades e entende que a religiosidade seja o ponto de união que forma e mantém o grupo.

Antes de iniciar uma análise mais detalhada do PBQ e do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, busco explicitar mais detalhadamente alguns aspectos técnicos da política de reconhecimento quilombola, trazendo seus termos, fases, órgãos e suas atribuições de forma a tornar mais claro o texto que seguirá após esse item.

¹⁷Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais-1>

¹⁸Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais-1>

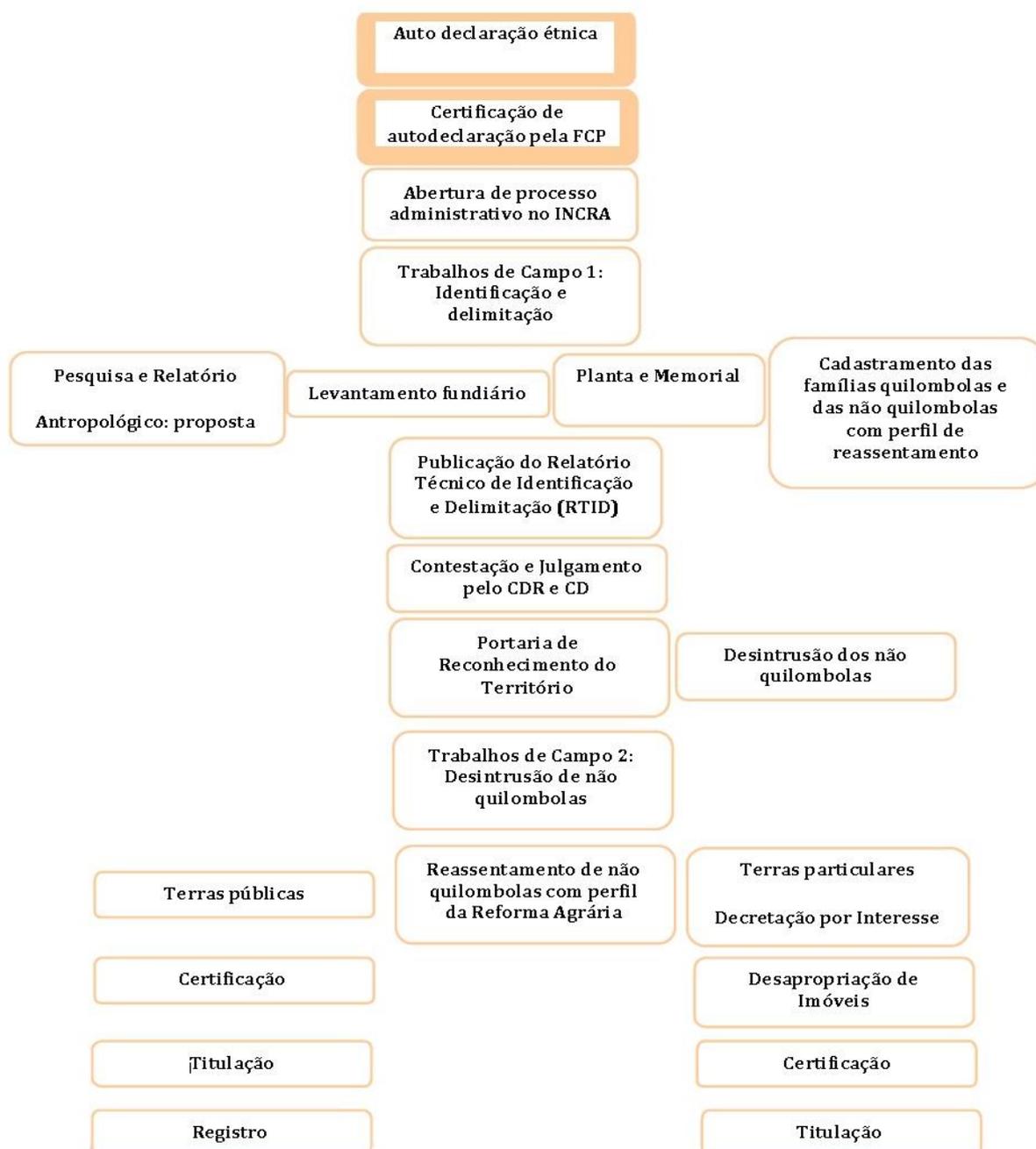
¹⁹As religiões de matriz africana são aquelas que são praticadas no Brasil tal qual são praticadas nos países africanos.

²⁰As religiões afrodescendentes são aquelas criadas no Brasil com referências e elementos trazidos da África.

2.4 Função e papel dos órgãos na execução da política

A construção desse texto se dará a partir do organograma que a literatura especializada, organizações, os movimentos negros e as próprias comunidades tem chamado de “o caminho quilombola”.

FIGURA 1: Fases do processo para titulação das terras quilombolas



Fonte: Diagnóstico do Brasil Quilombola, Junho de 2012, p. 34.

A política brasileira de reconhecimento identitário, pautada na Convenção nº 169 da OIT, considera que a base política para qualquer ação passa pelo autorreconhecimento. Para tanto, a comunidade envia para a FCP uma ata com o pedido e a assinatura dos participantes e esta emite uma certidão atestando que a comunidade em questão é “remanescente das comunidades dos quilombos”. Somente então a comunidade pode entrar com processo no INCRA para a titulação. O INCRA inicia os trabalhos com a confecção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território. O primeiro item desse relatório é o laudo antropológico realizado a partir de pesquisa de campo etnográfica que descreve e analisa o patrimônio histórico e cultural relativo à comunidade em questão. Nesse laudo constam pesquisas sobre a comunidade as memórias da escravidão e sua ligação com o território como forma de reprodução social, cultural e econômica.

Outros elementos vão compor o RTID, como o levantamento fundiário, planta, memorial e cadastramento das famílias. Após a publicação do RTID no Diário Oficial da União pode haver eventuais contestações referentes à propriedade da terra, caso a mesma esteja em nome de proprietário não quilombola, como fazendeiro, posseiro, terras públicas etc. Em casos de contestação, o processo pode tramitar por anos na justiça. Caso ocorra de não haver contestação, o processo então termina com a concessão do título de propriedade à comunidade. Esse título é coletivo, pró-indiviso e deve estar em nome da associação dos moradores da comunidade em questão.

As ações públicas voltadas para as comunidades quilombolas são definidas a partir da Agenda Social Quilombola (ASQ) criada pelo Decreto Nº 6261 de 2007, que tem como objetivo articular as ações existentes no âmbito do Governo Federal, por meio do Programa Brasil Quilombola. O orçamento disponibilizado para a ASQ, no período de 2008-2011, foi de R\$ 2.003.296.542,00 para ser aplicado nas ações e metas previstas no Programa Brasil Quilombola que foi lançado em 2004. O PBQ é um programa de ações descentralizadas, coordenado pela SEPPPIR e envolve 23 órgãos da administração pública federal, que por sua vez envolvem outros órgãos nas demais esferas de poder (PBQ, 2004, p. 27-28). Sua questão primordial é:

“a garantia do acesso à terra. A histórica concentração de terras no Brasil atinge diretamente essas comunidades, que possuem uma relação com a terra que transcende a mera questão produtiva.[...]. Terra e identidade, para essas comunidades, estão intimamente relacionadas. A partir da terra se constituem as relações sociais, econômicas, culturais e são transmitidos bens materiais e imateriais.” (PBQ, 2004, p. 5)

A estrutura do PBQ se dá em quatro eixos, sendo eles: Eixo 1 – Acesso à terra; Eixo 2 – Infraestrutura e qualidade de vida; Eixo 3 – Desenvolvimento local e inclusão produtiva e Eixo 4 – Direitos e Cidadania. O eixo 1 se destina à regularização fundiária das terras quilombolas que se encontram nas mais diversas formas, desde assentamentos rurais da reforma agrária até disputas com a marinha. Essa etapa do processo, desde 2003 (Decreto 4887), passou a ser definida como atribuição do INCRA que pode, por sua vez, delegar tal função aos Institutos de Terra de cada estado da Federação.

A etapa da certificação das comunidades é de atribuição da FCP que ao emitir a certidão à comunidade atestando que é “remanescente das comunidades dos quilombos” encerra seu trabalho prático. A FCP possui outras atribuições dentro da política de reconhecimento quilombola, mas após a certificação a comunidade se reporta a ela para acessar os editais de fomento à cultura e sustentabilidade por meio de concorrência pública a partir da submissão de projetos sociais e culturais. De acordo com a planilha de metas, o PBQ determinou que seriam realizados entre os anos de 2008 a 2011 o número de 713 relatórios (RTID) e desapropriados 2.580.000 ha de terras para a titulação quilombola, porém de acordo com Diagnóstico do Programa Brasil Quilombola – Junho/2012 essa meta ficou aquém do esperado.

Segundo Rodrigues (2010), o Programa Brasil Quilombola pode ser avaliado tanto pelos entraves à titulação territorial, como pelo significado que cada comunidade atribui à conquista efetiva da terra. Considerando a discrepância entre o número de comunidades, reconhecidas pela FCP como remanescentes das comunidades de quilombo (2.474 comunidades) em relação ao número das terras tituladas pelo INCRA (217 comunidades com o título), é possível afirmar que é exatamente na fase da titulação das terras que o processo estagna²¹.

Como prolongamento do PBQ, em 2013, foi lançado o Guia de Políticas para Comunidades Quilombolas. O guia coloca a população quilombola dentro dos outros projetos federais, como o Programa Água para Todos e Programa Nacional de Habitação Rural. O guia busca disponibilizar informações sobre os programas e políticas sociais de forma mais explícita, com uma linguagem mais clara e objetiva, num sistema de perguntas e respostas para cada programa, sendo assim, um instrumento que pode ser melhor apropriado pelas comunidades. A intervenção de mediadores ainda é necessária porque as

²¹ Dados coletados no INCRA e FCP em 10 de fevereiro de 2015.

ações são iniciadas pelo âmbito municipal, mas sem dúvida é um material que auxilia na tomada de consciência e decisão sobre as ações que acabam não chegando no público alvo.

2.5 Gargalos e entraves para a não titulação

A Comissão Pro-Índio de São Paulo (CPISP) tem se dedicado a pesquisar e divulgar como os direitos das populações tradicionais são garantidos na legislação, implementados pelos governos e como esses direitos são interpretados pelo Poder Judiciário. Segundo a CPISP dos 24 estados brasileiros que possuem comunidades quilombolas²² em seus territórios, 19 contam com alguma legislação própria para tais comunidades. De acordo com a pesquisa de repertório legal da CPISP com atualização ocorrida em maio de 2014 existe, em nível nacional, 124 normas referentes às comunidades quilombolas, a saber: 5 Constituições Estaduais, 1 Emenda Constitucional, 3 leis complementares, 65 leis, 135 decretos, 2 instruções normativas, 1 medida provisória, 1 norma de execução e 1 regulamento.

No que tange o estado do Rio de Janeiro, este possui cinco decretos: Decreto Nº 25.210/1999²³; Decreto Nº 26.818/2000²⁴; Decreto Nº 41.357/2008²⁵; Decreto Nº 44.204/2013²⁶; Decreto Nº 44.232/2013²⁷. Uma lei complementar: Lei Complementar Nº 131/2009²⁸. E a Resolução Conjunta SEAPPA/SEEDUC Nº 4/2010²⁹. Mesmo com essas legislações estaduais que deveriam favorecer o procedimento de titulação no estado do Rio de Janeiro apenas três comunidades foram tituladas. As duas primeiras antes do Decreto 4887/2003.

²² Apenas o Acre, Distrito Federal e Amapá não possuem comunidades quilombolas reconhecidas pela FCP.

²³ Homologa as características do imóvel pertencente à Comunidade Remanescente do Quilombo no município de Paraty e dá outras providências.

²⁴ Dispõe sobre a estrutura básica do Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro ITERJ, vinculado à Secretaria de Estado de Agricultura, Abastecimento, Pesca e Desenvolvimento do Interior, e dá outras providências.

²⁵ Dispõe sobre a constituição do Fórum Estadual Intersetorial "Voz aos Povos Quilombolas, assentados e Acampados Rurais, Indígenas e Pescadores Artesanais" e dá outras providências.

²⁶ Institui o plano estadual de promoção de igualdade racial PEPJR/RJ e dá outras providências.

²⁷ Dispõe acerca da implementação do Sistema de Segurança Alimentar e Nutricional Sustentável do Estado do Rio de Janeiro (SISANS/RJ).

²⁸ Dispõe sobre medidas voltadas à regularização fundiária de interesse social em imóveis do estado do rio de janeiro e dos demais entes da administração direta e indireta e dá outras providências.

²⁹ Institui o núcleo de apoio estadual ao programa nacional de alimentação escolar - PNAE, no âmbito do estado do Rio de Janeiro, e dá outras providências.

A comunidade Campinho da Independência em Paraty recebeu o título de posse coletiva do território da comunidade, sendo assim devidamente titulada em 1999 e a comunidade Santana em Quatis no ano 2000. A única comunidade que houve participação do INCRA foi a comunidade Preto Forro em Cabo Frio, sendo que o INCRA elaborou o RTID e o ITERJ emitiu o título em 2011 (INCRA, 2012). Em Novembro de 2014 a comunidade de Marambaia teve seus direitos reconhecidos pela Justiça na disputa entre a comunidade e a Marinha, porém, até o presente momento, o título não foi expedido.

Resultados das pesquisas da CPISP referente às terras de quilombo demonstram que os aparatos legais não têm sido suficientes para a garantia de direitos dos quilombolas. Dados de 2013 mostram que existem 325 ações judiciais envolvendo terras de quilombos, sendo que a primeira foi aberta em 1993 e a última em 2013.

Em nível Federal o órgão responsável pelas titulações é o INCRA que segue os procedimentos estabelecidos no Decreto Federal 4887/2003 e na Instrução Normativa (IN) Nº 57/2009³⁰.

Segundo a CPISP, a criação de INs pelo INCRA acabou por tornar os processos de titulação mais burocráticos e morosos. Desde outubro de 2008, com a publicação da IN 49/2008, a abertura do processo de titulação no INCRA passou a depender da certidão de reconhecimento de comunidade quilombola emitida pela FCP. A emissão da certidão pela FCP segue os procedimentos definidos na Portaria FCP Nº 98/2007 e não tem apresentado grandes problemas, mas a necessidade da FCP em alguns casos de enviar equipe para verificar as informações do processo tem sido considerada pelo movimento quilombola uma contradição do direito à autoatribuição identitária.

Segundo a Comissão Pró-Índio de São Paulo³¹, grande parte dos entraves para a finalização dos processos referente à terra está relacionado à problemas institucionais como a questão orçamentária do INCRA que não aplica todo o recurso destinado a regularização das terras. A questão da judicialização é segundo a Comissão um ponto que pouco influencia nessa questão da morosidade dos processos. Outra questão é a equipe técnica do INCRA que é pequena em relação ao número de processos para analisar e

³⁰ Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

³¹Dados acessados em 19/11/13. A página na internet da Comissão Pró-Índio de São Paulo propõe uma pesquisa dinâmica, onde cada conceito chave reporta a outra página. Por não ser escrito em formato de texto acadêmico (com citações, número de páginas, data, etc.) não foi possível dar referências precisas do texto.

finalizar, informação que corrobora a fala do coordenador do serviço de quilombos do INCRA do Rio de Janeiro.

Segundo a visão defendida pela Comissão Pró-Índio de São Paulo, as normas que o governo anuncia como forma de aperfeiçoar e dar mais segurança jurídica ao processo estariam, na prática, se opondo aos interesses dos quilombolas. A comissão cita a Instrução Normativa Nº 16/2004³²; a Instrução Normativa Nº 20/2005³³; a Instrução Normativa Nº 49/2008³⁴; a Instrução Normativa Nº 57/2009³⁵; a Portaria da Fundação Cultural Palmares Nº 98/2007³⁶ como exemplos do excesso de normas e regras que acabam tornando o processo de titulação lento e burocrático. A IN que mais estaria afetando os processos de titulação é a IN Nº 57/2009, antes chamada de IN Nº 49/2008, que trouxe elementos que burocratizam o processo. Na nova regra as comunidades só entram com processo de titulação após ter a certidão da FCP. Apesar desse ponto ser severamente criticado pelos movimentos sociais, a justificativa para tal normativa se pauta na segurança e ordem dos processos pois, caso a comunidade não seja por algum motivo certificada pela FCP não estaria o INCRA entravado ainda mais em seus processos com casos não certificados. A crítica também parte do período que o INCRA estipulou para que fossem realizadas possíveis contestações ao território definido no RTID, que passou a ser de 90 dias. Ainda segundo o movimento quilombola e a Comissão Pró-Índio, a Portaria FCP Nº 98/2007 também apresenta elementos de entrave e mais que isso, contradiz a Convenção Nº 169 da OIT, quando requer visita técnica para atestar que a comunidade é quilombola, uma vez que se está lidando com o autorreconhecimento.

Assim como dito no capítulo 1, alguns gargalos na política de reconhecimento quilombola são gerados quando o sujeito de direito de que fala o Artigo 68 da ADCT não representa as populações que nele podiam ser enquadrados, o termo legal não corresponde com os termos nativos (O' DWYER, 2007). Várias populações tradicionais no Brasil são afetadas porque suas lógicas de convivência e apropriação dos espaços não são contempladas nos aparatos legais (ALMEIDA, 2010). Ainda que a legislação conduza ao

³²Fonte: <http://www.cpisp.org.br/htm/leis/page.aspx?LeiID=143>. Acesso em: 28/11/13.

³³Fonte: <http://www.cpisp.org.br/htm/leis/fed22.htm>. Acesso em: 28/11/13.

³⁴Fonte: <http://sistemasweb.agricultura.gov.br/sislegis/action/detalhaAto.do?method=visualizarAtoPortalMapa&chave=619112359>. Acesso em: 28/11/13.

³⁵Fonte: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/legis12.pdf>. Acesso em: 28/11/13.

³⁶Fonte: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/legis21.pdf>. Acesso em: 28/11/13.

reconhecimento e garantia de direitos para populações tradicionais, a constituição não cria legislações específicas em todos os seguimentos para cada tipo de seguimento social como tem caminhado algumas constituições na América Latina, com os exemplos da Bolívia e Equador. (MAGALHÃES, 2013)³⁷

As novas constituições da Bolívia e do Equador, ambas de 2008, quebram com o padrão de uniformização gerado pela colonização europeia e que se mantém nas Constituições dos países que um dia foram colonizados. Nessas novas Constituições houve a inclusão do direito a diversidade e dessa forma, ao contrário do Brasil que só possui um direito de família e um direito de propriedade, o Equador e a Bolívia possuem 36 e 17 direitos respectivamente. Assim, busca-se superar o pensamento binário em que há um enquadramento das situações em padrões. (AFONSO; MAGALHÃES, 2011)

Tomando como ponto de partida o Estado Plurinacional ou Pluriétnico como forma de considerar as especificidades de cada grupo, de haver leis diferentes, para diferentes concepções de família, de propriedade, de herança etc., coloca-se a questão da diversidade de situações às quais a política de reconhecimento quilombola deve dar respostas, uma vez que a bibliografia aqui empreendida aponta impasses da não concretização plena da política quilombola de reconhecimento e acesso ao título da terra, prevista no Decreto 4887/2003. Tais entraves articulam-se de forma densa à uniformização do direito de terra por essa não levar em consideração as especificidades de cada grupo.

No Brasil, apesar do esforço em se reconhecer as identidades dos povos indígenas e remanescentes de comunidades de quilombo, a esses é negado o direito de propriedade plena da terra, reconhecendo somente o seu uso coletivo, não considerando de forma satisfatória suas especificidades, fazendo com que o sujeito de direito tenha uma forma “padronizada” e, em última instância, submetida ao Estado enquanto garantidor de direito e financiador de políticas sociais para essas populações. Apesar de tais limitações, alguns setores contrários a garantia de direitos às comunidades quilombolas alegam falsidade histórica porque entendem o conceito de quilombo ainda sob a fórmula de 1740, do Conselho Ultramarino Português, não reconhecendo assim a dinâmica social e histórica nesses mais de 100 anos de exclusão que forjaram as diferentes configurações que se expressam nas comunidades quilombolas. Esses setores se esforçam para desconstruir politicamente as categorias de direito pautadas na autoatribuição identitária de grupos

³⁷Palestra “Novas matrizes para uma releitura do direito internacional moderno” proferida no II Coninter (2013).

tradicionais e étnicos e as políticas sociais focadas para esse segmento da população brasileira.

No capítulo 2 foi visto que as políticas de reconhecimento no Brasil iniciaram com o artigo 68 da ADCT da CF-88. Ali se definiu o sujeito de direito, “os remanescentes das comunidades dos quilombos”, mas apesar de alguns estados brasileiros terem avançado com os processos de reconhecimento e titulação das terras, foi apenas em 2003 com o Decreto 4887 que a política de reconhecimento quilombola ganhou impacto nacional, se criou a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e o decreto atendendo as determinações da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), colocou como critério o autorreconhecimento, assim, ainda que a intervenção dos órgãos e o uso de relatórios comprobatórios sejam utilizados, a própria comunidade se autoatribui a identidade quilombola.

Foram vistos os grandes programas desenvolvidos para gerenciar as ações que envolvem o reconhecimento quilombola, como o Programa Brasil Quilombola e o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades de Matriz Africana, os principais órgãos envolvidos e foi apresentado o “caminho quilombola” (FIGUEIREDO, 2011), o percurso que as comunidades percorrem para ter a certificação e titulação e foram descritos os direitos que as comunidades possuem nos demais eixos do PBQ e do Plano Nacional de Desenvolvimentos Sustentável dos Povos e Comunidades de Matriz Africana.

No capítulo a seguir, descrevo a comunidade quilombola de Conceição do Imbé. Com as contribuições de Neves (2004, 2007, 2012), Cordeiro (2010), Ribeiro (2011) e Lifschitz (2011) traço um panorama histórico do “tempo dos fazendeiros”, “tempo da usina”, do processo de reforma agrária, processo de reconhecimento quilombola e o momento atual em Conceição do Imbé baseado na minha pesquisa de campo.

CAPÍTULO 3

O PARADOXO DE SER ASSENTADO E QUILOMBOLA EM CONCEIÇÃO DO IMBÉ

“A gente tem que evoluir, eles [filhos] vão ser o quê, pequeno produtor? Mas isso não da renda não. Então, a gente mantém a cultura assim, reconhecendo quem a gente é, eu não vou deixar de ser quilombola porque eu não danço jongo.” Verônica. Moradora de Conceição do Imbé

A Comunidade Quilombola de Conceição do Imbé se localiza em Morangaba, 9º Distrito do município de Campos dos Goytacazes. Esse distrito abrange o que se chama de “região do Imbé”. Conceição do Imbé está inserida geograficamente entre o Parque Estadual do Desengano (PED) e a Lagoa de Cima. Ambos são áreas de preservação ambiental. O PED pelo Decreto-Lei Estadual Nº 250 em 1970 e a Lagoa de Cima 1992, pela Lei Municipal Nº 5.394. A região é conhecida pela capacidade de turismo ecológico, pela área de interesse para diversos campos de estudos e por ser também área de preservação ambiental desde a década de 1970 quando foi criado o Parque Estadual do Desengano (SOFFIATI, 2009).

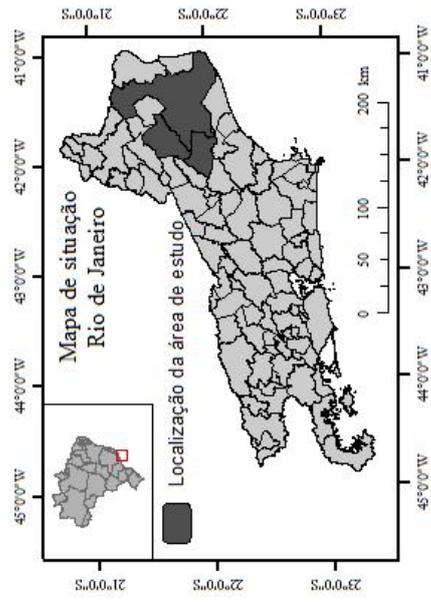
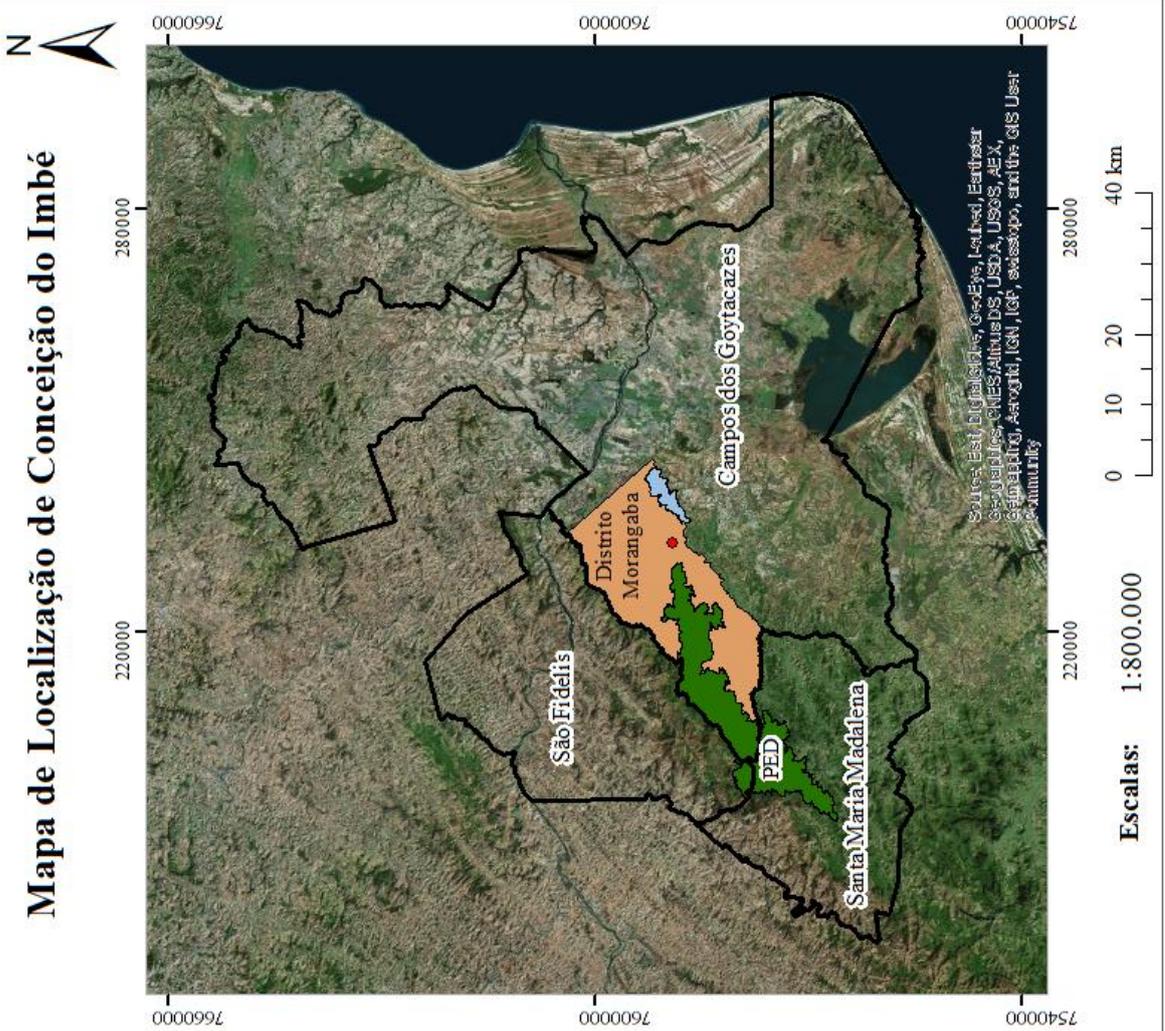
A “região do Imbé” é o local onde se localizam grande parte das comunidades quilombolas certificadas de Campos dos Goytacazes. Nela se encontram as comunidades de Conceição do Imbé, Aleluia, Cambucá e Batatal³⁸. Todas foram beneficiárias do Programa de Reforma Agrária promovido em 23 de março de 1987 pelo Decreto Federal Nº 94.128/87 que desapropriou 4.335 hectares de área agrícola da massa falida³⁹ da Usina Novo Horizonte e das fazendas que configuravam o complexo agroindustrial⁴⁰ (NEVES, 2004, p.12).

³⁸Para o desenvolvimento dessa pesquisa não trataremos as demais comunidades quilombolas do Imbé e Rio Preto.

³⁹Massa falida: Universalidade dos bens, direitos, ações e obrigações do devedor falido. (FERREIRA, 2011, p.580)

⁴⁰O programa de Reforma Agrária aqui descrito beneficiou outras áreas além das comunidades citadas.

Mapa de Localização de Conceição do Imbé



Dados Cartográficos	
Sistema de Projeção UTM	
Datum: WGS 84	
Fuso: 24 S	
Fonte: INEA (2011); ArcGIS 10.2.2	
Elaboração: Priscila Neves da Silva Leidiana Alonso Alves	Realização 
Data: Março / 2015	

Legenda

-  Conceição do Imbé
-  Lagoa de Cima
-  Parque Estadual do Desensagano
-  Distrito Morangaba
-  Limites Municipais

A Comunidade Quilombola de Conceição do Imbé passou por um duplo processo de reivindicação ao direito à terra, na década de 1980 com sua inserção no Plano Nacional de Reforma Agrária e, em 2005 com sua certificação como “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Além da inserção da comunidade no campo das políticas públicas, houve um duplo processo identitário. Seguindo a ordem cronológica dos eventos históricos em Conceição do Imbé Ribeiro (2011), se utilizando de categorias nativas, divide esses eventos em o “tempo dos fazendeiros”, “o tempo da usina”, e depois já com uma nomenclatura técnica, o processo de Reforma Agrária e o processo de reconhecimento quilombola. Dentro dessa linha do tempo, percebeu-se que os dois primeiros eventos se configuram pela ausência de políticas públicas na região em que a comunidade está inserida, enquanto nos dois últimos há a presença de dois grandes programas federais – o Programa Nacional de Reforma Agrária de 1985 e o Programa Brasil Quilombola de 2004 – que colocam essa comunidade no âmbito das políticas públicas.

Segundo Neves (1997), até a década de 1960 a região em que Conceição do Imbé está inserida era dedicada ao cultivo de café e criação de gado. Esse foi o tempo em que a população local se refere como “o tempo dos fazendeiros”, marcado por um regime de trabalho caracterizado como colonato⁴¹. Esse regime, além de não garantir os direitos trabalhistas, criava dependência em relação à moradia e a liberdade era regradada pelos fazendeiros, assim, os trabalhadores tinham uma vida de subserviência. Um ponto positivo no trabalho no “tempo dos fazendeiros” era a possibilidade de possuir uma roça de “beira de casa”, o que trazia certa garantia de subsistência (RIBEIRO, 2011). Segundo Neves (2004) a:

[...] diferença da vida nas antigas ‘fazendas de particulares’ para a vida na usina é melhor lembrada por aqueles trabalhadores que viram o patrão fazendeiro vender as terras para o usineiro. Essa lembrança era mais acentuada porque o usineiro mandava tombar os pomares e os currais para plantar cana. Esses trabalhadores puderam então comparar e avaliar a importância da “rocinha” para garantir a comida farta de todos os dias. (NEVES, 2004, p.17)

Mesmo com o trabalho sem garantias e o cerceamento da liberdade observados em Neves (2004) e Ribeiro (2011) é possível ver que a garantia alimentar era de grande

⁴¹“Sistema no qual a família do colono recebia uma quantia fixa pelo trato do cafezal sob seus cuidados e uma quantia variável por área colhida, relacionada à produtividade anual do cafezal, além de ter a possibilidade de cultivar alguns alimentos para seu consumo próprio nas ruas do café”. (Dicionário da Educação do Campo, 2012, p.758)

relevância para os trabalhadores na época que trabalhavam nas fazendas, mas em busca de melhores ganhos esses passavam a buscar trabalho na usina Novo Horizonte. Segundo Neves (2004), os trabalhadores rurais que estavam filiados à usina eram antigos moradores da região do Imbé, onde se situava essa indústria. Os trabalhadores tinham uma vida social e econômica regrada pelos fazendeiros, pois recebiam seus salários em forma de “ficha” que só podiam ser trocadas por mercadorias nas vendas e armazéns mantidos pelos próprios fazendeiros, como pode ser visto a partir da fala de um entrevistado, onde dizia que: [...] dinheiro aqui também não era vivo não. Eram uns cartões que a gente tratava de orelha de jumento, desse tamanho assim... (NEVES, 2004, p.21)

Cordeiro (2010) corrobora com a fala de Neves (2004) ao dizer que havia “a impossibilidade de comprar fora dos limites da usina, favorecendo o isolamento social dos mesmos e o controle exercido pelo usineiro de todas as esferas da vida dos trabalhadores” (CORDEIRO, 2010, p.22). A subordinação do empregado ao patrão era tanta, ao ponto de não terem cumprido o direito de receber o pagamento em dinheiro pelo seu trabalho. Isso impossibilitava a busca por alternativa de vida, pois esse trabalhador ficava na dependência econômica e social do empregador.

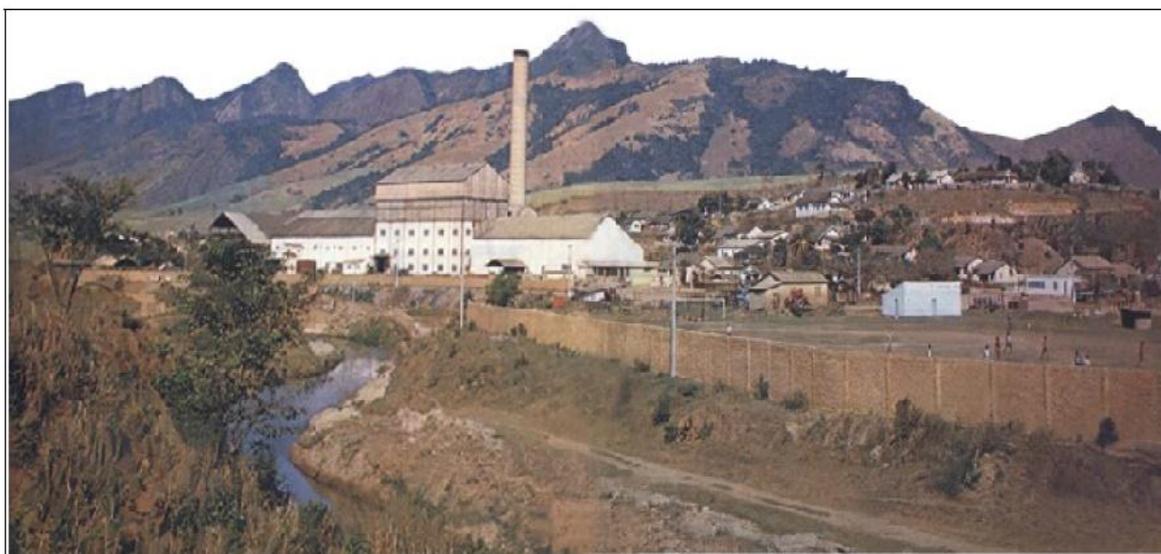
Nem sempre o trabalho na usina dava certo, o trabalhador tinha que deixar a casa cedida pelo usineiro e procurava novamente trabalho nas “fazendas de particulares”, buscavam apoio de familiares da região ou migravam para a cidade em busca de novas alternativas de trabalho (NEVES, 2004, p.33). Os que conseguiam trabalho na usina eram subdivididos em “clandestinos” e “fichados”. Geralmente os trabalhadores chefes de família eram “fichados” e os demais integrantes da família eram “clandestinos”.

Em virtude da falta de garantias trabalhistas para todos, os trabalhadores com o apoio do Sindicato dos Trabalhadores da Indústria de Açúcar de Campos (STIAC) entraram com um processo na justiça para reverter esse quadro. O processo de transição de trabalhadores clandestinos para trabalhadores registrados só ocorreu em meados da década de 1960, mesmo assim muitos continuaram sem o registro na carteira, já que por não terem muitas alternativas, era preferível aceitar as condições impostas pelo patrão. Em decorrência da luta dos trabalhadores para conseguir seus direitos trabalhistas, o proprietário da Usina Novo Horizonte retirou a concessão da moradia gratuita, passando a cobrar aluguel e também proibindo que os trabalhadores criassem animais. Os trabalhadores novamente acionaram o sindicato e conseguiram o direito de residir nas casas sem pagar aluguel (NEVES, 2004, p.46-47).

3.1 Processo de Reforma Agrária

De acordo com Neves (2004) e Cordeiro (2010), a Usina Novo Horizonte era uma das menores da região. A falência da mesma ocorreu pelo fato do usineiro ter contraído dívidas com o Governo Federal para modernizar seus equipamentos industriais. Como a usina não obteve a produtividade esperada, seu dono não conseguiu sanar sua dívida. Somado a isso também havia a questão do atraso dos pagamentos salariais dos trabalhadores.

IMAGEM 2: Usina Novo Horizonte em 1983



Fonte: Boletim Técnico Nº 17, Observatório Socioeconômico da região Norte Fluminense, 2007.

A Usina Novo Horizonte declarou falência no ano de 1985 deixando dezenas de trabalhadores sem emprego e sem o pagamento de salários correspondentes a vários meses. A miséria foi inevitável, a população desempregada que também morava nas terras da própria usina, entrou com processo na justiça que culminou no Programa de Assentamento (PA) Novo Horizonte, criado por meio do Decreto Nº 94.128/87 com imissão de posse em 04 de agosto de 1987. Segundo Cordeiro (2010), as terras foram em parte como forma de pagamento das dívidas trabalhistas, mas os recém assentados tiveram que pagar pelos seus títulos como é o procedimento do contrato de assentamento rural da reforma agrária.

Cordeiro (2010) dá detalhes da formação do Assentamento Novo Horizonte.

O assentamento está subdividido em duas principais regiões que distam cerca de 10 km entre si: a região do Imbé que engloba as fazendas

Aleluia, Cambucá, Batatal e Conceição do Imbé, totalizando uma área de 1885 hectares. A região do rio Preto que corresponde às Fazendas Novo Horizonte e Baiano compreende uma área de 1500 hectares. (CORDEIRO, 2010, p.16)

O assentamento é subdividido em duas regiões, Imbé e Rio Preto. Essas regiões não são contínuas entre si, o núcleo de moradores de uma região é distante do outro e não há transporte público entre as duas regiões. Uma pessoa da região do Imbé que desejar ir à Rio Preto de ônibus terá que ir até o centro da cidade e pegar um ônibus para a região de Rio Preto, o que poderia ser feito em dez minutos passa a levar horas, já que as duas regiões são distantes do centro da cidade. A dificuldade de acesso, leva a uma dificuldade de articulação entre as regiões do assentamento, ficando esta articulação à cargo apenas dos presidentes das associações de produtores rurais (CORDEIRO, 2010).

As associações acima mencionadas foram organizadas no ano de 1988, logo após a criação do assentamento. No início havia apenas uma associação para todo o assentamento, mas com o passar do tempo foi decidido que haveria a criação de mais duas. A organização associativa ficou então com a Aprobal (Associação de Pequenos Produtores Rurais da gleba Aleluia, Cambucá e Batatal); Aproci (Associação dos Produtores da gleba Conceição do Imbé) e Apronib (Associação dos Produtores de Novo Horizonte e Baiano) (Neves, 2004, p.153). No Assentamento Novo Horizonte, se manteve o nome da usina e as divisões internas permaneceram com os nomes das fazendas que faziam parte do complexo agroindustrial. Onde antes era a Fazenda Opinião, Fazenda Baiano, Fazenda Batatal, Fazenda Aleluia, Fazenda Conceição do Imbé, se tornaram localidades de referência, por exemplo, cada morador vai dizer que mora em Conceição do Imbé, em Batatal etc.

Segundo Neves (2004) e Cordeiro (2010), o Assentamento Novo Horizonte⁴² teve acesso a algumas políticas para implantação e desenvolvimento do assentamento. Dentre eles o projeto Lumiar⁴³, PROCERA⁴⁴ e PROCERINHA. De acordo com o INCRA, “são os recursos do PROCERA que propiciam ao assentado o seu desenvolvimento sócio-econômico, culminando com a emancipação do Projeto de Assentamento. Dentre as

⁴²A área média dos lotes explorados por família corresponde a 10 hectares, sendo que a área mínima de um lote no assentamento Novo Horizonte é um hectare que equivale a 100 m². (CORDEIRO, 2010).

⁴³Lumiar “é um projeto do Governo Federal, realizado pelo INCRA, dedicado aos serviços de assistência técnica e capacitação às famílias assentadas em projetos de reforma agrária” (INCRA).

⁴⁴PROCERA “é o programa de Crédito Especial para as áreas de Reforma Agrária. Este possui duas fontes de recursos: uma originária do orçamento do INCRA e outra oriunda de 10% (dez por cento) dos recursos apropriados dos Fundos Constitucionais do Norte, Nordeste e Centro-Oeste. Os gestores desses recursos são o Banco do Brasil, o Banco da Amazônia e o Banco do Nordeste” (INCRA).

principais atividades financiadas pelo PROCERA destaque: implantação de agroindústria; agropecuária (fruticultura, bovinocultura, grãos etc.); construção de infra-estruturas de produção” (INCRA).

De acordo com a fala de um assentado em entrevista realizada por Neves (2004), “dos recursos, foi o Procera que mais marcou”. Segundo Cordeiro (2010):

O objetivo do Programa de Crédito Especial para a Reforma Agrária (PROCERA) implantado por três vezes no assentamento Novo Horizonte era construir e melhorar as habitações dos assentados, assim como implantar culturas permanentes e criações para fortalecimento e estabilização econômica dos pequenos produtores, consolidando o processo de fixação das famílias no assentamento [...]. (CORDEIRO, 2010, p.18)

Em Neves (2004), pode-se ver por meio das entrevistas que os assentados relataram vários problemas com os programas acessados, onde recursos foram desviados para outras finalidades, dinheiro de plantação sendo usado para reforma das casas etc., os próprios assentados custearam a eletrificação, assim o processo de endividamento foi sintomático. Na entrevistas realizadas em 2001 por NEVES (2004), época da emancipação⁴⁵ do assentamento, os assentados alegavam não ter condições de serem emancipados, principalmente pelas dívidas contraídas e o sentimento que não conseguiam “caminhar sozinhos”. A Emancipação de um assentamento ocorre quando, depois de ter participado de várias políticas públicas de apoio, que almeje sua consolidação e sua adaptação e integração ao município onde esteja implantado, conseguindo assim, encontrar seu caminho de desenvolvimento econômico. A emancipação se dá por ato do INCRA, observadas as determinações legais e regulamentares. A esta nova condição do assentamento dá-se o nome de Emancipado ou em processo de desenvolvimento econômico⁴⁶.

Mesmo com os problemas mencionados, o assentamento foi emancipado, mas nem todos os assentados quitaram suas dívidas dos créditos rurais e ainda não obtiveram o

⁴⁶Quando um assentamento é formado os assentados recebem um documento que comprove seu direito sobre a terra, esse título é chamado de “Título de concessão de uso”, porque o assentado ainda não é dono da terra, mas quando o INCRA emancipa o assentamento e o assentado quitou todos os seus débitos do crédito rural ela recebe o “Título de domínio”, que comprova que a terra é efetivamente sua.(INCRA). Disponível em: http://www.incra.gov.br/media/servicos/publicacao/livros_revistas_e_cartilhas/O%20INCRA%20e%20o%20Assentamento.pdf. Acesso em: 30/11/2014.

“título de domínio”⁴⁷. Segundo Neves (2004), a conquista da reforma agrária no assentamento Novo Horizonte foi possível por meio da mediação de diferentes órgãos.

[...] a posição conquistada foi fruto do próprio empenho e da correspondência aos apoios institucionais recebidos: dos dirigentes do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, da Fetag – Federação dos Trabalhadores Rurais de Rio de Janeiro e da Contag – Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura; dos gestores da prefeitura Municipal de campos do Goytacazes; dos técnicos do extinto Prodenor – Programa de Desenvolvimento do Norte Fluminense, da Pesagro-Rio – Empresa de Pesquisa Agropecuária do estado do Rio de Janeiro, da Fundenor – Fundação de desenvolvimento do Norte-Fluminense e da Emater-Rio – Empresa de Assistência e Extensão Rural do estado Do Rio de Janeiro e, mais recentemente, da CPT – Comissão Pastoral da Terra. (NEVES, 2004, p.11-12)

Nesse sentido, a autora destaca que o apoio de cunho financeiro e moral contribuiu para que, por meio dessa mediação “os trabalhadores passaram a pensar na reforma como um projeto de independência e melhoria das condições de vida” (NEVES, 2004, p.115). Uma vez que esses trabalhadores se tornam agentes de sua própria mudança por meio do Programa de Reforma Agrária, passam a ser donos de suas terras e principalmente donos da produção. 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, 2004, p. 74).

Uma vez que se compreende o assentamento como o fator primordial para a mudança na vida dos ex-trabalhadores da antiga condição de assalariados passando a ser assentados da Usina Novo Horizonte, esse fato assumiu, não apenas o caráter de mudança nos padrões econômicos e sociais, mas também revelando uma mudança no sentimento de

⁴⁷O título de domínio é “o instrumento que transfere o imóvel rural ao beneficiário da reforma agrária em caráter definitivo. É garantido pela Lei 8.629/93, quando verificado que foram cumpridas as cláusulas do contrato de concessão de uso e o assentado têm condições de cultivar a terra e de pagar o título de domínio em 20 (vinte) parcelas anuais.” (INCRA) Fonte: <http://www.incra.gov.br/index.php/reforma-agraria-2/projetos-e-programas-do-incra/titulacao-de-assentamentos?tmpl=component&print=1&page=>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2014.

pertencimento e na identidade dessa população, pois “inicia-se um novo ciclo comunitário, associado às mudanças na base territorial, organizativa e identitária da comunidade”⁴⁸ (LIFSCHITZ, 2011, p. 145).

Neves (2004) detalha que:

[...] os assentados de Novo Horizonte ressaltam, em primeiro plano, a liberdade conquistada e que abarca: – O deslocamento para a cidade para manifestar publicamente e obter apoio político para colocação de limites aos desmandos do patrão. – A administração própria do uso do tempo e das potencialidades físicas e sociais. – O aprendizado da organização política que permite construir a percepção de que não se esta só, mas que a luta incorpora todos os colegas sob o mesmo destino social. – A capacidade de construir representantes políticos que possam reivindicar o direito de acesso às autoridades constituídas, para demandar a atenção básica ou os serviços públicos fundamentais: escola, posto médico, estrada, eletrificação, transporte etc. – A percepção de que as instituições do Estado se movem por demandas e pressões políticas insistentes, cotidianamente lembradas. – O aprendizado dos modos de encaminhamento de demandas que solidifiquem a construção do direito de projetar o futuro para si e para os filhos, o orgulho coletivo pela certeza de que se encontram todos socialmente inseridos, considerados e reconhecidos. (NEVES, 2004, p. 160)

Sem dúvida os assentados de Novo Horizonte além de obter a terra, obtiveram também contato com uma gama de conhecimentos, uma gama de códigos e gramáticas que envolvem o universo das políticas públicas e do movimento social. Os assentados desenvolveram a “voz” que antes era calada pelo medo e pela subserviência. Os assentados “descobriram” o artifício da luta coletiva pelos direitos que há muito eram negados.

Assim como defendido por Leal (1997) quando diz que “parece evidente que a decomposição do coronelismo só será completa, quando se tiver operado uma alteração fundamental em nossa estrutura agrária” (LEAL, 1997, p. 257), Neves (2004) demonstra através de sua obra que a quebra do sistema coronelista nas Regiões do Imbé e Rio Preto só foi alcançada através do Programa de Reforma Agrária promovido no ano de 1987. Com essa política os até então dependentes do coronel passaram a buscar sua autonomia econômica, social e política.

⁴⁸Aqui aparece a categoria comunidade e não assentamento porque a pesquisa de Lifschitz foi realizada já no processo de reconhecimento quilombola, que traz consigo a categoria comunidade, mas a citação, LIFSCHITZ, 2011, p. 145, se refere ao processo da reforma agrária e a geração de mudanças tal qual descrita pelo autor.

3.2 Processo de reconhecimento quilombola

Parte da população de Conceição do Imbé, pertencente à PA Novo Horizonte, iniciou em 2004 o processo junto a Fundação Cultural Palmares (FCP)⁴⁹ e ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)⁵⁰ buscando o reconhecimento de comunidade remanescente de quilombo, vindo a adquirir a certidão em setembro de 2005. Segundo Lifschitz (2008) e Ribeiro (2011) o processo de reconhecimento teve início quando um técnico do INCRA falou aos moradores que pelas características esta comunidade provavelmente poderia se enquadrar na categoria de remanescente de quilombo. Em entrevistas realizadas com integrantes da associação quilombola de Conceição do Imbé, pude observar que, hoje, o mediador que está mais presente no discurso da associação é o Instituto de Desenvolvimento Afro do Norte e Noroeste Fluminense, que tem criado articulação entre a comunidade e os órgãos tanto públicos e privados que tenham ações a desenvolver com esse público alvo.

Em entrevista com a presidente do IDANNF, Lucimara Muniz, que se declarou como quilombola, moradora de Custodópolis em Campos dos Goytacazes, o IDANNF já trabalhava com comunidades negras, mas foi a partir da política de reconhecimento quilombola que teve seu marco de retomada com o decreto 4.887/2003, o instituto passou a fazer uma investigação das possíveis comunidades quilombolas. Segundo Lucimara:

O Idannf é uma instituição que ela articula, assessora para as comunidades serem elas realmente o porta-voz das suas ações, ele não pode ser porta-voz, eu não posso ser porta-voz de nenhuma comunidade quilombola, eu articulo, eu elaboro, entendeu, pra eles serem, [...] o IDANFF na verdade é um braço dessas comunidades. (Entrevista realizada em 29 de outubro de 2014. Lucimara Muniz, presidente do IDANNF)

A presidente do IDANNF relatou que a comunidade era bem resistente ao reconhecimento, mesmo que tenham buscado o reconhecimento formal continuavam

⁴⁹A Fundação Cultural Palmares, fundada em 22 de agosto de 1988, foi a primeira instituição pública federal voltada para promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira. É uma entidade vinculada ao Ministério da Cultura (MinC) e tem como atribuição o desenvolvimento de políticas de valorização das manifestações culturais e artísticas negras brasileiras, reconhecer os direitos das comunidades quilombolas, dar apoio e difusão da Lei 10.639/03, que torna obrigatório o ensino da História da África e Afro-brasileira nas escolas, etc.

⁵⁰O INCRA é uma autarquia federal criada pelo Decreto nº 1.110, de 9 de julho de 1970, com a missão prioritária de realizar a reforma agrária, manter o cadastro nacional de imóveis rurais e administrar as terras públicas da União.

resistentes ao reconhecimento identitário. As dificuldades vinham também pelo fato de parte da comunidade ser pertencente à igrejas evangélicas. O pertencimento à igreja evangélica era impeditivo para a comunidade aceitar ser “chamados de quilombolas” porque essa identidade remete a religiões afrobrasileiras e de matriz africana o que possui um estigma social muito forte. Segundo Lucimara, hoje a comunidade está mais flexível e dialoga antes de se colocar contra alguma proposta ou questão que esteja em pauta. Na entrevista não ficou claro quanto ao desencadeamento da “busca aos quilombolas” em Campos dos Goytacazes, mas pode-se observar que a demanda é institucional e não da comunidade, até mesmo porque não se viam enquanto “remanescentes das comunidades dos quilombos”.

O coordenador do Serviço de Quilombos da Superintendência do INCRA do Rio de Janeiro (SR 07 - RJ), Miguel Pedro Cardoso, em entrevista concedida no dia 06 de abril de 2015, relatou que em decorrência da Política Nacional de Reconhecimento das Comunidades Quilombolas houve a iniciativa de vários municípios brasileiros em procurar comunidades negras que pudessem se enquadrar nessa categoria. A motivação para tal seria o interesse nas verbas extras que seriam destinadas às suas respectivas secretarias, em decorrência de terem comunidades quilombolas reconhecidas pela FCP em seus limites municipais. Especificamente sobre a comunidade de Conceição do Imbé, o coordenador do INCRA relata que foi realizado o relatório antropológico da região que confirma que a comunidade é “remanescente das comunidades dos quilombos”.

Esse laudo antropológico constitui uma das peças que compõe o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). Apesar de sua importância, o relatório foi desde o início da pesquisa de mestrado uma incógnita, até mesmo para outros pesquisadores que tiveram contato com as comunidades do Imbé. Sabe-se que é, a partir desse relatório, que se realiza a demarcação das terras quilombolas para sua titulação. Ele contém elementos técnicos, antropológicos e históricos que caracterizam a comunidade. Mesmo com sua importância, nem os órgãos municipais e federais, nem a comunidade estava de posse de um exemplar. Os órgãos envolvidos no processo de mediação como o IDANNF e a Superintendência de Igualdade Racial do município alegam não ter acesso a esse relatório.

O banco de dados do INCRA e da FCP não relatavam o nome das comunidades que possuíam o relatório, apenas o quantitativo de comunidades que o possuíam e assim eu não obtive a certeza de que esse relatório havia sido feito. Ao entrevistar o coordenador do serviço de Quilombos do INCRA, obtive uma cópia do laudo alegando que era das

comunidades do Imbé. Em contato anterior com a pesquisadora responsável pelo laudo, Delma Pessanha Neves, esta havia me dito que o laudo era referente apenas à Aleluia, Batatal e Cambucá, mas que dependendo do que eu estava buscando poderia abranger também à Conceição do Imbé. Assim, o coordenador também me disse, até mesmo porque os fatos históricos e os processos sociais foram acontecimentos que ocorreram na região e não em comunidades isoladas.

Ocorre que os processos de entrada do pedido de reconhecimento quilombola na FCP e no INCRA aconteceram de maneira independente. Houve um processo em nome da gleba Aleluia, Batatal e Cambucá (ABC)⁵¹ e outro em nome de Conceição do Imbé. Sendo assim tudo levaria a crer que haveria um laudo para cada processo. O coordenador do INCRA alegou que a história dessas comunidades é a mesma e o laudo serve para os dois processos. De acordo com o coordenador do INCRA, o relatório da gleba ABC “não saiu do chão” porque as comunidades não aceitaram a titulação e assim o processo fica arquivado e não tem porque enviar equipes de reconhecimento de território e equipes de cartografia se a comunidade não vai ser titulada. Perguntei se caso a comunidade de Conceição do Imbé desejasse um dia a titulação das terras no caráter coletivo como seria o laudo já que este não foi realizado na comunidade. Segundo o coordenador, poderia ser feito um aproveitamento do laudo da gleba ABC já que “a população é a mesma”, possui a mesma história só que à época da reforma agrária o INCRA dividiu as terras em glebas onde ficou sendo a gleba ABC e a gleba de Conceição do Imbé.

As referências que levam a concluir que Conceição do Imbé possui não apenas ancestralidade negra, mas uma história de permanência e ligação com a terra está descrito no laudo antropológico (NEVES, 2007) e em Neves (2012)⁵², quando faz toda uma retomada da história dos quilombos em Campos dos Goytacazes e vários municípios do norte fluminense. A presunção da ancestralidade negra em Conceição do Imbé não está apenas na cor da pele, mas também nos registros de fugas de escravos na região. Porém, sem nenhuma comprovação desse *continuum* histórico entre os escravos que possivelmente se refugiaram nas serras do Imbé e as famílias que hoje residem na comunidade de Conceição do Imbé e das demais comunidades quilombolas adjacentes, as comunidades

⁵¹O uso da sigla ABC em referência as comunidades Aleluia, Batatal e Cambucá é usada pelos órgãos municipais e pelo INCRA para se referir a tais comunidades.

⁵²Esse artigo é fruto da experiência de Delma Pessanha Neves na elaboração do laudo antropológico que compõe o relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) das terras quilombolas, relatório que é peça chave para a titulação das terras quilombolas. O relatório ainda não foi finalizado porque caiu no impasse da não aceitação do título coletivo da terra.

“tomam a cor da pele como documento irreprovável de vínculos de ancestralidade com os quilombolas” (NEVES, 2012, p. 238).

Esse processo também é descrito por Lifschitz (2008) ao afirmar que:

Após a abolição, a maior parte dos antigos escravos continuou trabalhando como cortadores de cana nas fazendas da região. A fazenda Novo Horizonte, localizada nas proximidades de Conceição do Imbé, era uma das maiores e os antigos escravos, que viraram cortadores decana assalariados após a abolição, continuaram a morar nas dependências da usina. Assim, a atual comunidade de Conceição do Imbé é remanescente deste passado escravocrata. (LIFSCHITZ, 2008, p.156)

Lifschitz (2011) considera que em Conceição do Imbé formou-se uma “comunidade de lugar” que foi se desagregando à época da falência da usina porque algumas famílias deixaram a região à procura de trabalho. Porém, em fins da década de 1980 essa situação é revertida porque a justiça, sendo favorável aos trabalhadores possibilita sua permanência da terra com o Projeto de Reforma Agrária. Esse projeto inicialmente assentou 130 famílias do local em 1990, e posteriormente incorporou mais 120 famílias de outros locais. (LIFSCHITZ, 2011, p. 145). Esse fato mostra a intrusão de famílias de outras localidades, o que caracteriza uma mescla entre os “nativos” e os “de fora”.

Entender a motivação da comunidade a recorrer ao reconhecimento jurídico sob a identidade de “remanescentes das comunidades dos quilombos” é fundamental para compreender os entraves que impedem a titulação das terras. Segundo Ribeiro (2011):

Por um lado, se não há um conflito territorial na região do Imbé, é possível dizer que as ambiguidades deixadas pelo modelo de reforma agrária proposto são os motes para a autoidentificação 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. (RIBEIRO, 2011, p. 105)

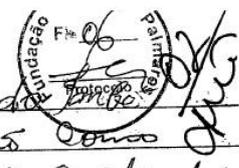
As motivações para o autorreconhecimento, de acordo com Ribeiro (2011), parte da necessidade e da vontade que a comunidade tinha de encontrar um caminho para sanar as

dívidas provenientes do processo de assentamento rural da Reforma Agrária, ou seja, suprir as lacunas que uma política pública deixou. O caminho encontrado é recorrer às novas políticas públicas, agora sob uma identidade que estava ganhando notoriedade e também o reconhecimento de sua história secular de lutas e invisibilidade social. Neves (2012) caracteriza o território que as comunidades quilombolas reivindicam como “universo físico e sociopolítico de existência longa e intergeracional das respectivas famílias e parentes”, constituído em grande parte por “patrimônios materiais e imateriais valorizados pela inserção laborativa de sucessivos trabalhadores dessas famílias” (NEVES, 2012, p.239).

De acordo com o decreto 4887/2003, as terras quilombolas devem ser tituladas em caráter coletivo, em nome da associação quilombola, porque se presume que os grupos viviam em territórios coletivos. Muitas comunidades quilombolas realmente vivem em territórios coletivos onde há elementos agregadores como fatores econômicos, políticos, sociais e religiosos. Em Conceição do Imbé, esses elementos estão presentes, porém, o próprio processo de Reforma Agrária contribui para a emergência da fragmentação da comunidade, uma vez que a divisão da terra em lotes impunha uma configuração territorial propensa ao individualismo. Não é como nos territórios coletivos descritos por Almeida (2008), onde a lógica do trabalho se dá num espaço coletivo. Mesmo que a produção e o lucro não sejam partilhados como nas cooperativas, a terra é coletiva, diferente, do assentamento da Reforma Agrária onde cada assentado (e seu núcleo familiar) planta no seu lote individualmente, o que não impede que cooperativas sejam formadas pelos assentados.

É nesse sentido, de formação de uma sociabilidade individualista, que Conceição do Imbé se conflita com o termo “comunidade” presente no termo legal “remanescente das comunidades dos quilombos”. De acordo com os teóricos, a ideia de comunidade remete a uma identidade comum e a valores que unificam o grupo. Bauman e May (2010) afirmam que, em busca de efetividade do grupo, nunca há o uso de frases como “todos estamos de acordo” em códigos formais e como objeto de ações para a demarcação e manutenção da comunidade. Nesse sentido, pode-se perceber, que segundo o autor, a efetividade do grupo está no fato dela nunca se por à prova, em busca de consensos que muitas vezes podem não ser obtidos, pois “sua força é maior quando eles permanecem em silêncio, como ordens inquestionáveis e, portanto, sem se expor a desafios” (BAUMAN; MAY, 2010, p. 76). No caso das comunidades quilombolas esses casos de códigos formais e objetos de ação fazem parte de todo o processo de reconhecimento dessas comunidades.

IMAGEM 3: Ata de Assembléia da Comunidade de Conceição do Imbé



p Comunidade de Conceição do Imbé
 solicitar ao Jmra a inclusão como
 Comunidade remanescente de quilombo
 conforme decreto 4.887 de 20 de
 novembro de 2003 e instruções normativas
 do Jmra nº 16 de 24 março 2004
 dia 28-10-04

1	Antes de fazer o Jmra	• - lote 52
2	opção Ferreira da Costa	15 ^{is}
3	Ypiratuba Queiroz da Silva	42
4	Francisco Pinto da Rocha	08
5	Amara dos Santos →	63
6	Romário Eulmar de Souza	20
7	Emilson dos Santos	16
8	Leão dos Santos	16-A 5
9	Adeli de Castro	30
10	marly messias de S. C.	
11	Maria José Martins Mariana	
12	Wilson da Silva	33
13	Arício da Silva	52-A
14	Regina R. B. de Souza	
15	Adriano Araújo de Souza	47
16	Edvaldo Eduardo de Souza	11
17	Paulo Basilio	68
18	Sandro Renato Bonetto da Conceição	38
19	Paulo Sérgio Birreto da Conceição	58
20	Geraldo F. da Rocha	18
21	Eli S. S.	
22	Valdo de Almeida	36
23	Edson Gomes da Rocha	10
24	Berenice da Aguiar	54
25	Dinart Gama Barbosa	29

26	Antonio da Cruz Passante	12
27	Alexandra de Souza Rocha & c/ato	
28	Marluia Teixeira Serpa da Cruz	
29	Denise Ribeiro Rosi Dionisia Ribeiro 62	
30	Joselio Cavalho de Azevedo	60 B
31	Demilton Araujo de Oliveira	35
32	Evangelina da Cruz Passante	14-A
33	Schudson Gomes da Rocha	05
34	George Ribeiro	19
35	Carolina de Oliveira	14-B
36	Edyi Gomes da Rocha	
37	Jorge Gomes da Rocha	09
38	Elenilson Gomes da Rocha	06
39	Jose Alencar de	40
40	Aracelis de	21-A
41	Yomar Barreto	34
42	Ausilia Ribeiro	43
	Hermes Brito da Silva	26 B

A SR-02/6, por formalizar
 processo de reconhecimento - formalizar
 de bens por nome e prazo.
 em 03/11/04
 [Assinatura]

FONTE: Disponibilizado pela Fundação Cultural Palmares/Brasília.

Em Conceição do Imbé, estes códigos formais fizeram parte também de seu processo de reconhecimento, quando por critérios da política de reconhecimento, a comunidade se reuniu e produziu uma ata para dar início ao processo junto a FCP. É oportuno notar que, a todo o momento as comunidades são levadas a buscar o consenso para ter acesso às políticas, seja no momento do reconhecimento, seja no momento da titulação ou no momento de reivindicar às demais políticas⁵³ que são destinadas às comunidades quilombolas.

⁵³As demais políticas a que me refiro são observadas nos eixos do Programa Brasil Quilombola, onde além da certificação e titulação visam garantir educação, saneamento básico, saúde etc.

De acordo com os documentos disponibilizados pela FCP, em que tive acesso ao documento elaborado pela comunidade e enviado para dar início aos trâmites legais pude ver que na ata de reunião, com data de 28 de outubro de 2004, constam 43 assinaturas. Considerando os dados da própria FCP a comunidade de Conceição do Imbé possui 73 famílias. Portanto, mesmo que as assinaturas fossem recolhidas de um representante por família, poderíamos considerar que 30 famílias não participaram da reunião ou não concordaram com a solicitação de reconhecimento sob a identidade quilombola junto à FCP⁵⁴ e a titulação da terra junto ao INCRA⁵⁵.

Segundo uma moradora de Conceição do Imbé, as reuniões para dar início ao processo de reconhecimento quilombola não tiveram a participação de toda a comunidade.

Veio alguém de fora fazer uma reunião aqui e disse que teria que ter um grupo escolhido pra formar uma associação. Aí nós ficamos esperando que houvesse essa reunião pra formar essa associação. Mas isso aí não aconteceu. Teve uma família que reuniu lá eles em família e formaram essa associação, mas essa associação é praticamente família. É uma pessoa da família, é esposa, é genro, é filha, só eles. A comunidade em si não participou. Então por isso a gente não considera. Que eu acho que a associação pra formar teria que ter uma assembleia, a gente teria que formar uma assembleia, a gente teria que optar né? Mais isso não aconteceu. (Dona Airtes de Jesus Dormiro. Entrevista em 15 de maio de 2014)

Quando a entrevistada diz “por isso a gente não considera”, pode-se perceber que a não participação efetiva da comunidade fez com que a parcela que não consentiu com a abertura do processo de reconhecimento quilombola não considerou o processo legítimo. Há também aqueles integrantes da comunidade que não “gostam de se envolver”. Parte porque se sente excluída, ou porque há conflitos entre famílias, ou porque considera que não há divulgação necessária, ou simplesmente porque não acredita que o reconhecimento quilombola vai mudar alguma coisa.

Mesmo que a ata não represente toda a comunidade, o INCRA aceitou a solicitação e deu prosseguimento ao processo enviando um ofício em 16 de agosto de 2005 à FCP para

⁵⁴Não constam na pasta do processo enviado pela FCP dados referentes aos critérios para assinatura, nem se o número de participantes da reunião é diferente do número de assinaturas.

⁵⁵O processo em Conceição do Imbé se deu com encaminhamento da ata direto para o Incra para que reconhecesse e titulasse a terra como terra quilombola. Esse processo a partir de outubro de 2008, com a publicação da IN 49/2008 do INCRA, passou a depender da Certidão de reconhecimento como comunidade quilombola emitida pela FCP. Portanto, primeiro a FCP certifica a comunidade e depois o INCRA titula suas terras.

proceder com o reconhecimento da comunidade como “remanescente das comunidades dos quilombos”. A FCP emitiu a certidão e publicou o reconhecimento no Diário Oficial da União em 29 de setembro de 2005. Cabe ainda ao INCRA proceder com a titulação, porém de acordo com os documentos a que tive acesso há um “ofício resposta” que circulou dentro do próprio INCRA entre seus setores, no qual se falava da situação conflitante da comunidade de Conceição do Imbé recorrer à política de reconhecimento quilombola já tendo sido beneficiada com a política de Reforma Agrária. Os documentos do processo fornecido pela FCP contam com as seguintes considerações da área a ser titulada⁵⁶.

Em ambas as comunidades já houve a auto-definição como comunidade remanescente Quilombola, com pedido de reconhecimento e titulação já encaminhado ao INCRA. Em reuniões com as comunidades pudemos perceber que a questão não teria sido bem discutida e esclarecida a todos os envolvidos, fato que ainda requer uma deliberação definitiva a respeito da questão.

Em reunião com os Presidentes das comunidades, Sr. Paulo Honorato e Sra. Lúcia, estamos tentando encaminhar soluções e dar celeridade ao anseio das comunidades em verem suas áreas ocupadas transformadas em áreas remanescente de Quilombo.

Não obstante ao desejo dessas comunidades, a princípio, parecerem um retrocesso, haja vista estarem com as parcelas individualizadas, medidas e demarcadas, a pretensão de alcançarem o reconhecimento de suas terras como áreas quilombolas se sobrepõe a questão individual. Tal desejo está devidamente materializado nas atas de ambas Associações, cujas atas encontram-se assinadas pela grande maioria de seus membros, porém sem a totalidade dos envolvidos. (INCRA/FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, FL 15)

O redator do texto, cujo nome não estava identificado, realizou esse parecer na busca de esclarecer a situação das comunidades, quais seriam as providências a tomar, dado que era um caso peculiar de titulação, quando quem reivindica são os proprietários⁵⁷. Esse fato gerou estranheza dentro do próprio INCRA, pois o caso era peculiar. Da citação acima pode-se extrair a falta de informação por parte dos recém “quilombolas”, que não tinham a devida familiaridade com o processo e suas implicações. Na pesquisa de campo,

⁵⁶Nessa citação o texto se refere às comunidades de Conceição do Imbé e a Gleba Aleluia, Batatal e Cambucá, por isso o trecho “ambas as comunidades”.

⁵⁷Na bibliografia especializada em processos de reconhecimento e titulação nas comunidades quilombolas, consultada, só foi identificado mais uma comunidade quilombola que também provém da reforma agrária, a comunidade Botafogo em Cabo Frio. Na comunidade de Botafogo em 1983, após intensos conflitos fundiários e batalhas judiciais entre fazendeiros e posseiros, o INCRA desapropria 3.203 ha de terras situadas em Cabo Frio para fins de reforma agrária. A comunidade foi reconhecida pela FCP em 1999 como comunidade quilombola mas seu processo de titulação também não foi finalizado.

pude perceber, mesmo que não fosse declarado de forma direta, que a comunidade não tinha noção clara dos moldes e critérios para a titulação da terra. Foi possível perceber que a comunidade não sabia a princípio, que o título seria coletivo e que teriam que abrir mão dos títulos da reforma Agrária que são individuais.

Assim, como em Ribeiro (2011) o texto do INCRA, em parte aqui não exposta, fala do desejo da comunidade, ao ser reconhecida como quilombola, deixar de pagar o título da Reforma Agrária e os créditos rurais. Quanto ao título, que passaria a ser coletivo, a comunidade à época do processo inicial, entre 2004 e 2005, declarou que aceitaria o título coletivo caso fosse respeitada a demarcação existente dos lotes individuais. Nesse sentido, a preocupação recaía também a impasses como a lógica de sucessão e como se procederia em relação à herança. De acordo com dados da pesquisa de campo, a comunidade hoje decidiu junto com o INCRA permanecer com a divisão das terras baseada na divisão feita à época da reforma agrária. O presidente da associação quilombola de Conceição do Imbé disse que fez o acordo com o INCRA da permanência dos títulos individuais.

Segundo o coordenador do serviço de quilombos do INCRA, uma vez que a comunidade não aceita o título coletivo, o INCRA interrompe as ações necessárias à titulação e o processo fica arquivado. Uma vez que a comunidade não aceita a titulação, enquanto comunidade quilombola, não há nada a se fazer, a comunidade fica apenas com a certidão da FCP que habilita seu acesso às políticas públicas em educação, saúde, habitação etc. previstas no PBQ.

Depois que os técnicos do INCRA deram pareceres quanto à situação da comunidade de Conceição do Imbé, informando que se tratava de assentamento rural da reforma agrária, o Procurador Federal do INCRA emitiu para o Procurador Regional uma resposta quanto à solicitação de uma comunidade formada por assentados rurais para ser reconhecida como comunidade quilombola. Assim diz o documento⁵⁸:

[...] há um consenso sobre a idéia de que os quilombos são territórios étnicos e não simples imóveis rurais e que o território do quilombo é uma terra coletiva fundamental para a manutenção de uma identidade diferenciada, não sendo uma mera soma de lotes individuais. Daí surge a dificuldade no exame do caso em tela, pois a totalidade das pessoas que se auto-atribuíram a condição de quilombolas é de

⁵⁸As citações são retiradas dos documentos que recebi da FCP. Os mesmos estão em PDF e em ordem estabelecida pela FCP com carimbo e numeração própria. Alguns documentos aparentam estar fora da ordem e alguns incompletos, por isso, mesmo sendo memorandos e ofícios do INCRA faço a referência seguindo a organização e paginação realizadas pela FCP.

beneficiários de lotes rurais individuais em um Projeto de Assentamento do INCRA, ou seja, formam um grupo de pessoas que, desde 1987, ainda que apresentem a ancestralidade negra e denominem a si próprios como remanescentes de quilombos, vem mantendo uma relação com a terra típica do campesinato comum.

[...] No presente caso, como já salientado, o fato da área que se quer ver reconhecida ser Projeto de Assentamento do INCRA é indicativo forte de inexistência da necessária relação territorial específica.

Contudo, deve ser levado em consideração que o Projeto de Assentamento Novo Horizonte é anterior à Constituição Federal de 1988, datado de época em que a consciência das comunidades de remanescentes de quilombos sobre sua identidade e condição se iniciava e, em razão disto, é possível que tal comunidade, na época, não tenha tido outra alternativa que não fosse a aceitação das condições de exploração do território impostas pelo INCRA e que a criação do Projeto de Assentamento seja mais um capítulo da longa história de opressão destas famílias.(INCRA/FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, FL 11-13)

Com a fala do procurador federal do INCRA, é possível compreender que à luz do direito a comunidade que a partir do autorreconhecimento solicita a identificação de “remanescente das comunidades dos quilombos”, em teoria não se “enquadra” no “rótulo legal”. Ele inicia sua argumentação explicando as diferenças entre o território étnico quilombola e o território de um assentamento rural, onde diz que o território quilombola não pode ser entendido como uma soma de lotes individuais. Não querendo incorrer no histórico de opressão e expropriação relativo aos negros do Brasil, o Procurador argumenta que a comunidade ao longo de sua existência se adequou ao padrão de organização imposto pela grande propriedade no campo, como foi o caso da Usina Novo Horizonte, cujo processo de falência e reivindicação de direitos trabalhistas conduziu à criação do PA Novo Horizonte que, de algum modo, ofereceu meios de fixação do grupo naquela terra. Diante da complexidade do caso o Procurador relativiza admitindo os impasses e decidindo em deferir a favor da autoidentificação da comunidade, abrindo possibilidade de que essa passe a construir de fato e de direito uma comunidade remanescente de quilombo.

Implicações que afetam a lógica de sucessão, implicações de cunho jurídico, também foram consideradas para o prosseguimento do processo de titulação das terras quilombolas.

Outrossim, há que se ressaltar que não há nestes autos informações sobre a existência ou não de uma continuidade entre os lotes individuais dos que se denominam como descendentes de quilombolas ou sobre de que forma se dá a disposição entre estes lotes e os lotes de pessoas sem ascendência negra assentadas no mesmo P.A. bem como não se sabe se os títulos concedidos estão ou não pagos.

Frise-se que tais informações são de extrema relevância, pois: 1) a titulação da área como área remanescente de quilombola afetaria a esfera jurídica dos assentados que não pudessem ser qualificados como quilombolas; 2) se os títulos ainda não foram quitados, a eventual titulação importaria em suspensão do pagamento ou, até mesmo, possível ação dos quilombolas pleiteando ressarcimento do que foi pago anteriormente;

Destarte, antes de se titular tais áreas como remanescentes de quilombos, faz-se mister que se esclareça se os títulos foram ou não pagos, se os lotes de remanescentes de quilombos foram distribuídos de tal forma que, em conjunto, possam ser considerados como um território e, por fim, que se faça um estudo, realizado por profissionais com conhecimento específico, sobre o processo histórico e social que levou o grupo a se atribuir a condição de quilombola, uma vez que, nos últimos anos a relação do grupo com o território não foi típica de uma comunidade de remanescentes de quilombos.(INCRA/FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, FL 13-14)

A titulação das terras em Conceição do Imbé é conflituosa, não só por ser área de assentamento e se acreditar que as relações com a terras são diferentes das relações de comunidades que possui um *continuum* histórico. Além disso, outras questões como a continuidade dos lotes nas mãos dos assentados. De acordo com o artigo 189 da CF-88 e os artigos 18 e 21 da Lei 8.629/93, o título de domínio⁵⁹ é inegociável pelo prazo de 10 anos⁶⁰. Considerando que alguns assentados já possuem o título de domínio em Conceição do Imbé, a venda dos lotes já seria legal, o que leva a acreditar que o processo de assentamento e a possível venda de lotes teriam realizado a intrusão de pessoas que não tinham ligação com a região.

A questão dos lotes individuais da reforma agrária e a possível venda dos mesmos é um problema para o processo de titulação no INCRA, mas também dentro da comunidade. Segundo relatos dos moradores, muitas pessoas já venderam parte de seus lotes e veem no reconhecimento quilombola uma maneira de ter direito às terras novamente. Assim, as pessoas que não venderam seus lotes acham injusto a coletivização da terra, porque quem vendeu e usufruiu do dinheiro não poderia ter os mesmos direitos de quem não vendeu. Esse impasse envolve pessoas que formam a associação quilombola, portanto, leva a

⁵⁹Título de domínio: vide página 65.

⁶⁰De acordo com Santos (2011) “O título de domínio, por sua vez, conterà cláusula de inalienabilidade da parcela/fração pelo prazo de dez anos. Se for antecedido de um contrato de concessão de uso, o período da concessão será descontado dos 10 anos, devendo a inalienabilidade ficar restrita ao período faltante, vide o disposto no final do § 2º, art. 18: ‘computado o período da concessão para fins da inegociabilidade’”. (SANTOS, 2011, p.172)

refletir um jogo de interesses envolvendo a posse e propriedade⁶¹ das terras. Quando questionei um entrevistado sobre o título coletivo na comunidade, pude ver a complexidade do conflito.

A nossa vontade é, seria, pagar a terra como a gente vinha pagando e ser dono, porque na reunião eu perguntei se anexando a terra a gente teria os mesmos direitos, e eles disseram que sim, que teria os mesmos direitos, só que não podia vender, não podia dar, nem emprestar pra ninguém. Eu falei, então isso não é meu, porque até hoje o que eu conheço como meu é aquilo que eu compro, pago e posso dar, vender, emprestar, fazer o que eu quiser, esse é meu, mas, a partir daí que a gente não tem esse direito isso então não é meu. Aí o que que acontece, a pessoa que já vendeu que já usufruiu daquele dinheiro, volta a ter o mesmo direito daqueles que não fizeram esse tipo de coisa. Aí é aquela guerra, pode não pode, vai e não vai, nós vivemos isso aí, é o nosso porém. (Dona Airtes. Entrevista realizada em 15 de maio de 2014)

A sensação de insegurança quanto ao título coletivo é algo que pode ser observado na fala da maioria dos entrevistados. A natureza do título enquanto coletivo remete à “bagunça”, falta de definição do que seria de cada um. Eles tem medo de que outras pessoas venham morar na comunidade e usufruir de suas terras.

Na verdade é o seguinte, veio o pessoal do Rio pra fazer reunião com a gente, o pessoal de Campos, prefeitura e tal, todos participaram e o pessoal entendeu dessa forma, que comunitário que seria, qualquer um que chegasse podia implantar uma casa, e você não podia fazer nada, porque é um documento só, de toda maneira eles falaram que não era dessa forma, porque cada um já tinha seu título seu lote, mas se outras pessoas tivesse o mesmo conhecimento que é comunitário, claro que as pessoas iam chegar ali e implantar uma casinha, uma coisa qualquer. E aí como que a gente aceitou, como voltar atrás? Ficaria difícil né? Aí as pessoas, “não vamos aceitar isso não”, porque a gente já tinha o documento da gente, cada um já tem seu lote já, definitivo, então não tem como ter uma área comunitária para todos. Eu do meu ponto de vista viraria uma bagunça, eu acho dessa forma, porque eu tenho meu lote e no meu lote eu não quero ninguém. No meu lote eu quero a minha família, todo mundo junto ali, com meus filhos. Agora, pensa você uma pessoa chegar ali e implantar uma casa? Ia ser uma guerra né? (Edson, presidente da associação quilombola. Entrevista realizada em 17 de setembro de 2014)

⁶¹Propriedade: “propriedade ou domínio pode ser definida como a situação jurídica consistente em uma relação entre uma pessoa, o dono, e a coletividade, em virtude da qual são assegurados àquele os direitos exclusivos de usar, fruir, dispor e reivindicar um bem, respeitados os direitos da coletividade.” (CÉSAR, 2004, p. 714).

Posse: “posse é a situação de coisas, em que uma pessoa tem um bem em seu poder, ou seja, um bem que se acha subordinado à esfera de atuação de uma pessoa”. (CÉSAR, 2004, p. 810).

A situação de venda de lotes é um assunto que não é mencionado por muitas pessoas. É perceptível que esse é um assunto interdito, talvez pelos casos de ilegalidade, onde a venda aconteceu fora dos preceitos legais⁶².

Na prática, ao não dar andamento no processo de titulação junto ao INCRA, a maioria da comunidade explicita não aceitar o reconhecimento quilombola, ainda que muitos tenham participado do processo no início e assinaram a ata que foi enviada para FCP e INCRA. Duas razões são alegadas, por um lado pela questão da titulação da terra em caráter coletivo e por outro pelos desentendimentos e rixas entre moradores e lideranças.

3.3 O conceito de quilombola na concepção dos moradores de Conceição do Imbé

Quando iniciei a pesquisa de campo do mestrado, logo comecei a ter informações sobre a noção que a comunidade possuía sobre o tema das comunidades quilombolas. Percebi que as pessoas possuem preconceito e receio de serem reconhecidas como quilombolas, uma vez que a comunidade possui uma visão pejorativa e deturpada do que seria viver num quilombo. Existe uma recusa de se aceitar enquanto “quilombola” porque há uma ideia de que, ao se declarar e se assumir como “quilombola”, as pessoas da comunidade teriam que abrir mão da condição de vida alcançada hoje, com casas muitas de alvenaria, equipadas com móveis e vários itens que trazem conforto e uma vida mais digna. Alguns moradores entendem que “ser quilombola” implica necessariamente em ter que morar em casa de pau-a-pique, cozinhar em fogão de lenha e passar a ter uma vida de precariedades.

O processo de reconhecimento quilombola e todo o aprendizado sobre esse universo de significados identitários e político contemporâneo não chegou ao entendimento de todos na comunidade. Isso faz com que a concepção do “ser quilombola” e a construção da identidade quilombola se articule de maneira tensa com a identidade de assentados rurais da reforma agrária.

Olha, nós somos descendentes, nós somos quilombolas, mas o nosso quilombola ta no sangue, agora nós somos mesmo na prática é

⁶²O que pode agravar a situação é o fato do presidente da associação ser acusado de ter vendido seu lote, o que pode contribuir para parte da comunidade não considerar essa representatividade legítima.

assentados. É muito difícil pra mim separar essas duas coisas entende? Porque uma é no sangue e a outra na prática. [...] Olha, quer dizer, a gente tem que jogar aberto, né? Quanto ao quilombolo aqui há até uma polêmicazinha. Porque a gente se considera quilombola pelos antepassados, minha bisavó, minha vó, ainda foram escravos, são descendentes de escravo. Aí que dizer que a gente tem isso no sangue. Mas de um certo tempo pra cá nós nos tornamos quilombolas e assentados. Nós somos assentados do INCRA, então por isso o sistema, a lei do quilombo ela não infiltro muito aqui dentro não. (Dona Airtes. Entrevista realizada em 15 de maio de 2014)

A identidade quilombola por sua vez se conflita com a de *crentes*⁶³. Nesse sentido, de acordo com Lifschitz (2008), Ribeiro (2011) pode-se perceber que a população é em grande parte pertencente às religiões cristãs e negam qualquer envolvimento com festas e qualquer tipo de manifestação cultural de origem afrobrasileira. Diante disso, fez parte dos questionamentos o sentimento de pertencimento e a identidade expressa na comunidade ou acionada em diferentes momentos da história por ela vivenciada.

Já no primeiro campo, encontrei uma interlocutora que se considera quilombola, mas que há algum tempo deixou a comunidade e passou a morar no centro do município. Edna Gomes da Rocha é irmã de Edson. Edna foi a primeira pessoa que me concedeu informações sobre a comunidade. Não fiz pergunta alguma a ela, simplesmente falei eu realizava uma pesquisa sobre a comunidade quilombola de Conceição do Imbé e logo foi me falando o que sabia a respeito. Edna me contou que a população local não demonstra características quilombolas, mas que são quilombolas. A todo o momento, ela afirmava e reafirmava essa identidade quilombola, mas deixava claro que o mais importante era o progresso da comunidade, como por exemplo, a busca pela educação profissionalizante, o trabalho na cidade, a busca por melhores condições de vida.

Edna exaltou bastante sua luta para cursar a faculdade de enfermagem e fez questão de deixar claro que, mesmo sendo da zona rural e serem quilombolas, não deviam se contentar com a vida que tinham. Fez uma crítica a expectativa das pessoas de fora que esperam encontrar os quilombolas trabalhando na roça ou fazendo algum artesanato, pois acredita que é fácil ir à comunidade ver tudo e voltar para cidade com seu bom emprego e sua casa confortável. Por isso defende que os quilombolas tem que estudar e conseguir emprego na cidade para melhorar de vida. Nesse desabafo mostrou que, como moradora viveu a dificuldade de morar na zona rural, que possui deficiências na educação, na saúde, no lazer, na oferta de emprego, etc. E quando chega uma pessoa de fora buscando

⁶³Por crente compreende-se os integrantes de religiões conhecidas como evangélicas.

encontrar uma comunidade “primitiva”, para eles é quase um insulto e desrespeito com as conquistas que alcançaram.

A questão da busca pelo exótico em comunidades quilombolas e em outros casos de grupos tradicionais nos faz pensar no até que ponto a preservação da cultura e do *modus vivendi* é justo com essas pessoas. Como disse Edna, é bem fácil para o pesquisador e para os visitantes depois de terem visto o exótico voltarem para suas confortáveis casas. Apesar de Edna ter razão em seu depoimento, não possuo conhecimento de que tipo de intervenção a comunidade sofreu para ter essa consciência da busca dos de fora pelo exótico, mas o que parece é que seu discurso sobre o que é quilombola está imbuído da mancha que o período da escravidão deixou. Pela fala da interlocutora, percebe-se que, para ela e para os demais membros da comunidade, a questão quilombola, ou o “ser quilombola” é algo a ser superado. Mesmo que se afirmem quilombolas, acreditam que ser quilombola é ter uma vida de pobreza, com falta de recursos materiais, falta de moradia digna e sem os demais direitos que um cidadão deve ter.

A compreensão do “ser quilombola” tanto pelos próprios moradores de Conceição do Imbé quanto pelos agentes mediadores que não tem um aporte teórico para auxiliar na mediação, acaba se limitando ao senso comum e ao entendimento do quilombo palmarino. Em Lifschitz (2011), as comunidades quilombolas, por ele denominadas de neocomunidades, concebem os novos sujeitos de direitos nos processos de reconstrução de comunidades tradicionais na contemporaneidade. Isso implica compreender que as comunidades quilombolas podem estar abertas a incluir no seu repertório de vida os elementos modernos que acompanham a modernidade.

No mesmo dia em que conversei com Edna conversei também com uma senhora de nome Benedita. Eu estava no mesmo local que conversei com Edna, que foi o posto de saúde. Benedita veio em minha direção dizendo: “Eu pensei que você já tinha ido embora”, dito essas palavras se sentou e disse: “Senta aqui, vamos conversar” e continuou “se eu soubesse que você ainda estava aqui eu tinha vindo antes falar com você”. Eu não precisei falar nada, pelo jeito ela já estava sabendo que eu estava querendo saber sobre a comunidade. Benedita começou a falar do tempo dos avôs e dos pais enquanto fazia as unhas com a manicure. Esse foi outro fato que me chamou atenção, as pessoas faziam do posto de saúde um ponto de encontro.

Benedita contou o que ela julgava importante para eu saber, apesar de não ter feito nenhuma pergunta. Dentre tantas coisas que me contou posso falar que ela quis expressar

as dificuldades enfrentadas pelos seus antepassados, pois ela dizia: “Hoje nós temos tudo.” Falou da dificuldade de vestimenta, do tempo em que se comprava uma fazenda (pano, tecido) para costurar a roupa de domingo. Contou-me com grande tristeza o momento em que sua mãe de apenas 11 anos ficou órfã, sendo a mais velha de cinco irmãos. Falou de como a família foi separada, cada irmão na casa de uma tia, da pobreza, da falta de liberdade na casa de parentes que eram praticamente estranhos.

A fala de Benedita remete novamente a ideia de que a concepção da comunidade sobre o ser quilombola é condicionada ao passado. Benedita não falou do período da escravidão, mas falou do período de sofrimento de sua família, da pobreza, falou da camisa do seu tio mais novo remendada por retalhos de pano diferentes, portanto para ela ser quilombola é passar por necessidade, por privações, mesmo demonstrando ter uma ideia negativa do que é ser quilombola, ou do que ela acredita que foi ser quilombola. Benedita falava durante a conversa da sua identidade quilombola, não negou em nenhum momento, percebi que ela falava de uma maneira bem positiva “nós somos quilombolas”, mas também afirmava sua identidade como “crente”.

Outra entrevistada quando perguntei sua opinião sobre a comunidade ser considerada quilombola disse que não gostava muito da ideia, porque não gostava do modo de vida dos quilombolas, que aceitava que isso fazia parte da história deles, mas que não dava para viver como antigamente, em casa de terra batida⁶⁴ (Josélia Dormiro, 40 anos, entrevistada em 15 de maio de 2014). Dona Euzi Gomes da Rocha entrevistada em 24 de abril de 2014 também se refere à questão quilombola como algo do passado. Quando perguntei sobre o que ela tinha a dizer sobre a comunidade ser reconhecida como quilombola ela falou “é, houve isso aqui” e falou do trabalho nos cafezais e que tinha ouvido histórias de um lugar “lá pra cima” dizia ela sem muita precisão, onde tinha uma árvore que amarravam os escravos. Falou também do sobrado e disse que teria sido bom ele ter sido reformado para deixar para as pessoas conhecerem o passado, a história. Disse também que esse sobrado tinha um lugar embaixo dele de prender os escravos, tinha um tronco e umas peças de ferro e uns pregos grandes.

O sobrado ao qual Dona Euzi fez referência ficava na área da própria comunidade. Esse sobrado faz entender que a comunidade de Conceição do Imbé se formou em uma área que já havia ocupação residencial. Durante grande parte de funcionamento o sobrado

⁶⁴Essa fala não é literal, é resultado de notas de campo, pois na ocasião da entrevista não foi possível realizar gravação.

ou casarão cumpriu um papel importante, o de ser palco das festas religiosas. Segundo Ribeiro (2011), a fé e a diversão conduzia a população local nas procissões nos dias de Festa de Nossa Senhora da Conceição, nas Folias de Reis e nos bailes que se configuravam como o pouco lazer que havia.

A negação ao “ser quilombola” advém da herança e da memória de sofrimento que os negros guardam da escravidão, mesmo que essa não seja uma memória direta, mesmo que essa memória não seja pelo testemunho ocular, a imagem do sofrimento, dos castigos físicos e da vida de pobreza prevalece. A fala de outros moradores com quem tive conversas informais conduz ao entendimento de viver como eles querem e não com um “resgate” de elementos afrobrasileiros que eles não querem participar e a religiosidade que professam hoje contribui para esse afastamento no passado e limita qualquer reaproximação no presente e futuro.

3.4 Conflitos internos e seus impactos na comunidade

Ainda que se observe que a literatura pontue alguns possíveis entraves para a concretização da etapa da titulação das terras quilombolas, como de ordem jurídica e técnica, alguns entraves decorrem de fatores internos nas comunidades. Haja vista que o conceito não é assimilado pelos integrantes das comunidades e que muitos processos de reconhecimento formal tenham sido feito de maneira pouco criteriosa. Algumas comunidades não se reconheciam e ainda não se reconhecem sob a categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos”, muitas vezes o reconhecimento ocorreu de fora para dentro tendo os grupos de pesquisas das universidades papel essencial nesses casos. A mediação nos casos descritos por Figueiredo (2011) e Mota (2014) demonstrou ser longos, porém houve trabalhos de conscientizar e primeiro fazer a comunidade entender o processo para depois ela dar o passo do autorreconhecimento e recorrer à certificação junto à Fundação Cultural Palmares (FCP).

Por não se perceberem quilombolas, alguns moradores das comunidades ainda que já reconhecidas formalmente pela FCP, não aceitam a designação de “remanescentes das comunidades dos quilombos” e acabam por não aceitar a titulação. Essa recusa pelo título vem desde receio pela modalidade do mesmo até problemas de convivência e rixas entre moradores. Em Conceição do Imbé, alguns fatores favorecem a negação à titulação da terra. Inicialmente o desinteresse da população local em receber a titulação das terras

enquanto quilombola porque, ainda que alguns não tenham quitado suas parcelas referentes ao título de domínio da reforma agrária, já possuem garantias de permanência na terra enquanto assentados da reforma agrária.

Outro fator é a insegurança quanto à modalidade do título da terra, porque a titulação das terras quilombolas ocorre em caráter coletivo e mesmo que haja certa autonomia familiar sobre uma área determinada existe o receio de que haja intrusão de novos moradores e que, não tendo a garantia mediante um documento individual de propriedade, ocorram fatos como outras pessoas plantando e construindo casas no terreno dedicado à determinada família. Mais um fator referente também à terra, é o caso da venda de lotes da reforma agrária. Segundo relatos, em Conceição do Imbé alguns assentados da reforma agrária venderam seus lotes e permanecem apenas com a área onde está a casa, dessa forma, os demais alegam que seria uma injustiça anular o título da reforma agrária para realizar uma titulação coletiva possibilitando que aqueles que já venderam seus lotes voltem a ter os mesmos direitos sobre a terra que aqueles que não venderam e não obtiveram lucro por meio da venda dos lotes.

Ocorre também que conflitos referentes à liderança causem uma cisão entre os moradores de Conceição do Imbé. Esse conflito de lideranças tem como personagens uma antiga liderança que teve forte presença à época do processo de reforma agrária, Maria Lúcia da Cruz Pessanha e uma liderança presente no processo de reconhecimento quilombola, Edson Gomes da Rocha. De acordo com relatos obtidos no campo, Lúcia e Edson são primos, os dois sempre exerceram um poder de liderança na comunidade, sendo eles que saíam da comunidade levando suas demandas até os órgãos públicos, os representando em reuniões do sindicato dos trabalhadores rurais, eram eles que na ausência de posto de saúde e ambulância socorriam os doentes e as grávidas os conduzindo até os hospitais do centro da cidade, etc. Ocorreu que, em dado momento, passou a haver uma disputa pelo poder de liderança, brigaram e ficaram sem se falar.

Durante minha pesquisa de campo, observei que os discursos estavam carregados de predileção de um ou de outro líder. Por vezes pessoas que fazem parte do núcleo familiar e de afinidade com Edson me dizia para não procurar Lúcia porque esta estaria se gabando de ter realizado melhorias na comunidade ou para não comentar com Lúcia e com “seu pessoal” as ações que a associação quilombola estava organizando porque segundo esses relatos ela “bota pra trás”. Infelizmente não tive oportunidade de conversar com Lúcia, mas Dona Airtes sua tia é a favor das opiniões de Lúcia, de que se deva manter as

características de assentamento, buscar recursos para a produção, mas que não se deva titular a terra como quilombola.

Quando tive contato com a parte da comunidade referida como “pessoal de Lúcia”, observei que quando não havia desinteresse com o tema quilombola havia alguns discursos que conduziam ao descrédito a Edson como liderança e também a indicação de que eu falasse com Lúcia ou Dona Airtes. A mesma coisa ocorrida quando eu me conduzia além da pequena ponte que existe em Conceição do Imbé. Ao chegar à Conceição do Imbé, a população, residente antes da ponte, em sua maioria é católica e apóia Lúcia e observa seu posicionamento como o de uma liderança formal. Os que moram depois da ponte são em sua maioria evangélicos, pertencentes à Igreja Adventista do Sétimo Dia e apoiam Edson.

É interessante observar que a comunidade se exime de falar da questão quilombola e a delega às lideranças locais ou pessoas idosas que poderiam contar a “história dos antigos”, ouvi diversas vezes dos moradores coisas como “a gente não se envolve”, “Dona Airtes é quem sabe”, “procura Edson”. Algumas vezes por não entender, outras por medo de não saber passar as informações corretas e por achar que precisa ocupar um cargo na associação quilombola para responder pela questão quilombola.

Nesse capítulo, busquei demonstrar um pouco do processo histórico de Conceição do Imbé, do trabalho nas fazendas, na usina e de como o acesso à política de reforma agrária contribui para a autonomia das famílias, na melhoria na condição de vida, tanto do ponto de vista econômico como moral, já que na posição de assentados as famílias não estavam mais à mercê dos desmandos do patrão. Busquei demonstrar o processo de reconhecimento quilombola na comunidade, alguns dos mediadores, de como a comunidade ainda não concebe o sujeito quilombola como uma figura atual, como o processo de reconhecimento formal ocorreu rápido e sem ser um tema compreendido pelos moradores.

O reconhecimento formal na comunidade ocorreu de forma rápida e pouco esclarecedora, a própria comunidade não entendia os termos desse reconhecimento, principalmente que as terras seriam tituladas em caráter coletivo. Assim, surgiu um impasse, quando se iniciou o processo de titulação a comunidade não aceitou e ainda hoje está com seu processo estagnado no INCRA. Porém, mesmo com a titulação não finalizada a comunidade consegue, apenas com a certidão emitida pela FCP, acessar os programas.

No capítulo a seguir, trago o arrolamento das políticas públicas que a comunidade está acessando ou requerendo. É importante ressaltar que algumas das ações descritas não

são exclusivas para comunidades quilombolas, mas foram citadas para mostrar o que chega de política pública na comunidade.

CAPÍTULO 4

PROGRAMAS E POLÍTICAS PÚBLICAS EM CONCEIÇÃO DO IMBÉ

“São projetos que você até fica, será que aquilo vai acontecer mesmo na minha comunidade? Mas na realidade quando você vai ver não acontece.”
Edson. Presidente da associação quilombola de Conceição do Imbé

4.1 As políticas de reconhecimento quilombola em Conceição do Imbé

Para fazer o arrolamento das políticas públicas, que a comunidade acessa, foi feito um levantamento junto à Secretaria Municipal de Educação de Campos dos Goytacazes, à Superintendência Municipal de Promoção da Igualdade Racial e ao Instituto de Desenvolvimento Afro do Norte e Noroeste Fluminense além de pesquisa de campo realizada na comunidade de Conceição do Imbé.

Constatou-se que, na comunidade de Conceição do Imbé, as políticas voltadas para os “remanescentes das comunidades de quilombos” têm demorado a ser implantadas, pois, segundo os órgãos municipais, no início da intervenção e mediação desses órgãos a população de Conceição do Imbé ficou receosa quanto os termos do reconhecimento e suas consequências. Como já discutido no capítulo 3, os conflitos internos contribuem de forma negativa para o acesso às políticas.

Durante a pesquisa de campo, na comunidade, foi possível notar que uma grande parcela de seus moradores não está a par das pautas e ações desenvolvidas pela Associação Quilombola de Conceição do Imbé, uma vez que não participam do movimento quilombola que é desenvolvido pela Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Estado do Rio de Janeiro (ACQUILERJ)⁶⁵ e não têm conhecimento das ações que estão sendo reivindicadas por essa organização. Ao falar com os moradores, a impressão que se tem é que muitos ouvem por alto o que está acontecendo, isso porque, de acordo com os relatos, a maior parte dos moradores não participa das reuniões. Alguns alegam não gostar de participar, outros se sentem excluídos e reclamam que nem sempre

⁶⁵ A ACQUILERJ é uma associação criada em outubro de 2003 com o objetivo de fortalecer o movimento quilombola no estado do Rio de Janeiro. Fonte: http://www.cpis.org.br/comunidades/html/i_brasil_rj.html. Acesso em 20 de abril de 2015.

são avisados das reuniões e ações desenvolvidas e, por isso, acabam perdendo o prazo para se inscrever nos programas destinados à agricultura familiar, às políticas públicas voltadas para o etnodesenvolvimento e às populações quilombolas.

A comunidade não conseguiu se organizar para montar cooperativas, sendo que muitos moradores saem bem cedo para trabalhar no centro da cidade. A configuração espacial e distribuição do território em Conceição do Imbé se assemelha muito a um bairro rural, cheio de casas muradas ou cercadas, povoado por moradores que trabalham individualmente e que têm prezado pela privacidade, se protegendo tanto do assalto criminoso quanto do assalto provocado pelo olhar do outro que rouba sua privacidade.

A sociabilidade se dá em grupos de interesse comum na comunidade, em que há a Associação Quilombola e duas igrejas, a Igreja Adventista do Sétimo Dia e a Igreja Católica. Fora do ambiente religioso a sociabilidade ocorre em dias de jogo de futebol. Várias pessoas falaram que esse é o único meio de lazer da comunidade.

De acordo com entrevistas realizadas com o presidente da associação quilombola de Conceição do Imbé e com a presidente do IDANNF, as políticas que ali estão implantadas ou em processo de implantação são fruto da mediação e articulação promovida pelo IDANNF. Segundo a presidente, o IDANNF, é uma Organização Não Governamental (ONG) sem fins lucrativos, que trabalha com a sociedade civil, atuando nas regiões Norte e Noroeste Fluminense como um articulador de políticas e iniciativas com a população negra com enfoque nas comunidades quilombolas, jovens e grupos de mulheres empreendedoras. Nessa entrevista, foi possível elencar as políticas que a comunidade tem acesso a partir da mediação do IDANNF e também ações que partem direto das secretarias municipais.

Segundo a presidente do IDANNF, a comunidade participa do **Fórum Estadual Intersetorial Voz aos Povos: Quilombolas, Assentados e Acampados Rurais, Indígenas e Pescadores artesanais**, porém quem participa efetivamente são os integrantes da associação quilombola. Instituído pelo Decreto Estadual nº 41.357, de 13 de junho de 2008 o fórum tem como diretrizes:

I- considerar a articulação intersetorial, como estratégia determinante no acesso dessas populações as políticas públicas; II - pensar as discussões, ações, programas, projetos e políticas tendo como referência a territorialidade e a especificidade de cada população.⁶⁶

⁶⁶Disponível em: <http://www.cisp.org.br/html/leis/page.aspx?LeiID=53>. Acesso em: 12/12/2014.

O objetivo do fórum é fomentar as discussões, estreitar a relação entre gestores e comunidades de forma que suas demandas possam ser melhor atendidas. O fórum promove conferências, palestras e formação de lideranças que possam atuar nas suas respectivas comunidades buscando a garantia de seus direitos. Além do fórum a comunidade participa dos encontros promovidos pela ACQUILERJ, também com a representação da associação, ou, em sua ausência, a diretoria da associação elege algum integrante da comunidade para representá-la.

De acordo com Verônica, integrante da associação e representante da comunidade no Projeto QUIPEA, a comunidade de Conceição do Imbé não havia representatividade nos encontros do fórum ou da ACQUILERJ, isso porque não havia recursos financeiros que possibilitassem o custeio das viagens, hospedagem, alimentação etc., causando assim, o isolamento da comunidade e falta de contato com o movimento quilombola. A situação mudou, segundo Verônica, quando a comunidade passou a integrar o grupo de comunidades quilombolas participante do QUIPEA – IBAMA/SHELL, que fornece todo o suporte para os representantes da comunidade participar dos eventos do movimento quilombola. De acordo com Verônica:

[...] a gente já conhecia o movimento através de Lucimara através de Jane que são lá do IDANNF, só que a questão é que a gente não podia sair pra fora, como que você vai visitar outros lugares sem você ter condição financeira, aí depois que a empresa entrou aí eles levam a gente. (Verônica. Entrevista realizada em 23 de outubro de 2014)

Verônica se refere à empresa SHELL que desenvolve um projeto de mitigação ambiental como determinação do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) para conceder o licenciamento ambiental. O **Quilombos no projeto de Educação Ambiental (QUIPEA)** faz parte de uma das exigências que o IBAMA faz para conceder o licenciamento ambiental às empresas. Esse é um projeto de mitigação que abrange 20 comunidades quilombolas em oito municípios dos estados do Rio de Janeiro (Araruama, Cabo frio, Armação de Búzios, Quissamã, Campos dos Goytacazes e São Francisco do Itabapoana) e Espírito Santo (Presidente Kennedy e Itapemirim). O projeto é executado pela Kaniski Assessoria Pedagógica que já está em execução desde 2010. Seu objetivo é:

Desenvolver um conjunto de ações de Educação Ambiental com as Comunidades Quilombolas presentes nos municípios prioritários da área

de influência dos empreendimentos da SHELL na Bacia de Campos, contribuindo para a discussão local sobre os problemas socioambientais e a construção coletiva de soluções e ações mitigatórias para o meio ambiente e para a sociedade civil naquela região. (Projeto de Educação Ambiental Bijupirá & Salema e Parque das Conchas, 2009, p.1)

O projeto é dividido em ciclos que visam inserir, mobilizar e promover o encontro das comunidades quilombolas que o projeto abarca, de forma a promover a articulação entre elas. No intuito de articular as comunidades, o projeto, segundo os representantes da associação de Conceição do Imbé, dá todo suporte para a comunidade participar dos encontros tanto os promovidos pelo próprio QUIPEA quanto os promovidos pela ACQUILERJ, FCP, SEPPIR etc., em geral realizados na cidade do Rio de Janeiro e Brasília.

Além do suporte financeiro, o projeto dispõe de uma equipe multidisciplinar que acompanha os representantes da comunidade nos eventos, sejam eles, congressos, fóruns ou festividades que articulam diferentes lideranças de comunidades quilombolas do Brasil. Essa equipe visa transmitir segurança para a comunidade dando suporte técnico e acompanhamento de seus membros nas viagens. Segundo Verônica e Edson a parte de articulação das comunidades com os eventos tem sido responsável por possibilitar à comunidade ter acesso a conhecimento sobre outras realidades quilombolas, tratando pessoalmente com lideranças de outras comunidades, o que antes não acontecia.

4.2 Segurança alimentar e habitação

A população de Conceição do Imbé participa do projeto de **Ação de Distribuição de Alimentos a Grupos Populacionais Específicos** que tem como objetivo a aquisição e distribuição de cestas de alimentos para grupos em situação de insegurança alimentar e nutricional. Esse projeto é de caráter emergencial e complementar. A ação vem sendo executada desde 2003 com parceria firmada entre a Companhia Nacional de Abastecimento (Conab) e o Ministério de Desenvolvimento Social (MDS) por meio de Termo de Cooperação para sua operacionalização. A comunidade recebe semanalmente essa cesta de legumes, verduras e frutas. É interessante observar que uma comunidade formada por assentados da reforma agrária venha receber cestas de legumes e verduras, produtos que poderiam ser cultivados nos lotes como forma de subsistência, porém esse

não foi um costume identificado durante a pesquisa de campo na comunidade, pelo contrário, observei durante as viagens de ônibus para Conceição do Imbé que muitas pessoas vinham até o centro da cidade fazer compra nas grandes redes de supermercado.

Chama atenção o fato de não terem sido mencionadas nas entrevistas a existência de projetos ou políticas públicas que disponibilizassem o acesso a bens e insumos agrícolas voltados para o plantio e colheita, projetos esses que tem por finalidade a fixação e manutenção de práticas sustentáveis de agricultura familiar visando fomentar a permanência na terra.

Encontrei, contudo, a promessa e organização de documentação junto aos moradores para a participação no **Programa Nacional de Habitação Rural** que “é uma modalidade do Programa Minha Casa, Minha Vida, regulamentado pelo Ministério das Cidades, voltado para a população que vive no campo como os agricultores familiares e trabalhadores rurais, ou pertence a comunidades tradicionais” (Cartilha do PNHR – Ministério das Cidades)⁶⁷. As entrevistas deixam transparecer que a chance de ter uma casa nova tem animado muitos moradores.

Constatou-se, no entanto, que nem todos os moradores puderam se inscrever no projeto devido ao histórico de assentamento rural da reforma agrária que é constituinte da comunidade. No assentamento, os beneficiários dos lotes doaram parte das terras para seus filhos para que esses construíssem moradias a fim de se casar, acarretando que no mesmo lote passaram a viver dois, três ou até mais núcleos familiares. De acordo com as regras do PNHR só podem ser requeridas duas casas por lote⁶⁸, o que impediu algumas famílias formadas por filhos dos assentados de entrar com pedido nesse programa. Outras situações ocorreram como a falta de documentação, pois alguns moradores ainda não possuem seu título de domínio da reforma agrária e, portanto, a terra consta ainda sob a jurisprudência do INCRA, o que segundo Edson foi impeditivo para recorrer ao PNHR.

Também ouvi relatos de pessoas que não quiseram participar do programa. Uma moradora estava muito desapontada porque o marido não aceitou entrar com o pedido junto ao PNHR o que a deixou muito sentida. Ela relatou ter uma casa que, apesar de grande, está cheia de goteiras e em condições precárias de habitação. Ainda, segundo ela, o “cabeça-dura” do marido não lhe tinha permitido entrar com o pedido, o que o impediu de

⁶⁷Disponível em: http://www.cidades.gov.br/images/stories/ArquivosSNH/ArquivosPDF/cartilha_pnhr_2.pdf. Acesso em: 12/12/2014.

⁶⁸Esse lote refere-se ao lote da reforma agrária e não aos desdobramentos do reconhecimento quilombola.

ter a chance de ter acesso a uma casa nova. A comunidade aguarda a resposta do processo do PNHR para saber se serão incluídos no programa.

Segundo Edson, a comunidade já passou por muitas tentativas de inserção em outros projetos de políticas públicas, mas por não terem sido atendidos em suas demandas pretéritas, houve desestímulo e descrença por muitos moradores para iniciar novas tentativas de inclusão nos programas sociais.

4.3 Educação

Algumas das políticas públicas aqui descritas não são desenvolvidas na comunidade a partir da identidade diferenciada de “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Nesse sentido, a pesquisa revelou que as políticas educacionais, de saúde e saneamento básico estão presentes na comunidade dentro de rubricas voltadas para as localidades rurais como um todo.

No que diz respeito à educação, de acordo com a Secretaria de Educação, Cultura e Esporte de Campos dos Goytacazes, a comunidade de Conceição do Imbé é beneficiada com o **Pronacampo**⁶⁹ que atende alunos da zona rural e alunos quilombolas por meio da Creche Municipal e da Escola Municipal de Conceição do Imbé, que conta com ensino até o 5º ano do Ensino Fundamental I.

A educação quilombola está prevista no PBQ e é de responsabilidade da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI), secretaria específica do Ministério da Educação (MEC). Constatei que as ações dessa secretaria não chegam à comunidade uma vez que Conceição do Imbé não é atendida pela educação quilombola prevista nas Diretrizes Nacionais para Educação Quilombola, mas é atendida pelo Pronacampo. O Pronacampo tem como objetivo:

Apoiar técnico e financeiramente os Estados, Distrito Federal e Municípios para a implementação da política de educação do campo, visando à ampliação do acesso e a qualificação da oferta da educação básica e superior, por meio de ações para a melhoria da infraestrutura das redes públicas de ensino, a formação inicial e continuada de professores, a produção e a disponibilização de material específico aos estudantes do campo e quilombola, em todas as etapas e modalidades de ensino.⁷⁰

⁶⁹O Pronacampo é desenvolvido em comunidades tradicionais como em comunidades rurais.

⁷⁰Disponível em: <http://pronacampo.mec.gov.br/10-destaque/2-o-pronacampo>. Acesso em 20 de fevereiro de 2015.

Apesar da comunidade ser beneficiária desse programa, quando fui à escola de Municipal de Conceição Imbé a diretora e as professoras afirmaram que na escola não tinha nenhum aluno quilombola. Como prova disso, a diretora afirmou que seus alunos só recebiam um “Todinho”⁷¹ por dia, enquanto os alunos da escola que atende Carobinho⁷², por serem considerados quilombolas, recebem dois. Uma das professoras me perguntou se quilombola e Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) era a mesma coisa, demonstrando que não tinha conhecimento sobre o assunto. Eu lhe disse que não, que os dois movimentos buscavam o direito à terra, mas que, no caso das comunidades quilombolas, era uma política de reparação pelos anos de escravidão e que havia ações dos governos para reconhecer formalmente essas comunidades e promover políticas que reparassem os anos que os descendentes dos escravos viveram à margem das políticas públicas.

Os demais anos da Educação Básica são cursados em escolas de Rio Preto e do centro da cidade. Para isso, a comunidade recebeu um ônibus do Programa Caminhos da Escola que leva os alunos do Ensino Fundamental II para a Escola Modelo em Rio Preto, que é uma escola municipal que atua na modalidade de educação do campo. Os alunos do Ensino Médio estudam no centro da cidade e não contam com transporte escolar específico, tendo que ir por conta própria para a escola no transporte público.

Ainda de acordo com informações disponibilizadas pelo IDANNF, alguns estudantes de Conceição do Imbé fazem parte do **Pró- Jovem Saberes da Terra** e do **Pronatec**, informação essa que não foi possível verificar. Sabe-se que essa é uma política destinada a população brasileira de jovens e adultos visando educação técnica para a inserção de mão-de-obra qualificado ano mercado de trabalho. No guia do Programa Brasil Quilombola, lançado em 2013, está prevista a inclusão das comunidades quilombolas nesses dois programas educativos.

Outra modalidade de educação disponibilizada para os quilombolas é desenvolvida pelo QUIPEA/ IBAMA/ SHELL. Além da formação comunitária, a partir do estímulo à ações cooperativas, o projeto QUIPEA visa a formação profissional individual oferecendo bolsas de estudo para jovens das comunidades quilombolas atendidas em cursos de curta duração. De acordo com a associação de Conceição do Imbé, uma turma de alunos já foi

⁷¹Nome fantasia dado às pequenas caixinhas de 200ml de leite com chocolate.

⁷²A localidade denominada Carobinho, apesar de não ser certificada como quilombola, também pertence à região do Imbé e está isolada pela mata, pela estrada de difícil acesso e pela ação de um fazendeiro local que se diz dono das terras e trancou a cancela que dá acesso à comunidade com cadeado.

formada em 2014 no curso Técnico em Mecânica Industrial oferecido pela Escola Técnica de Capacitação Naval e do Petróleo (EFONAPE), unidade de Campos dos Goytacazes.

Segundo Verônica, existe certa pressão por parte dos gestores do projeto para que a comunidade tenha cursos focados numa tentativa de realizar um tipo de “resgate da cultura” local voltado para a construção de iniciativas de turismo e geração de renda por meio da produção artesanal; mas a comunidade deseja, como eles mesmos dizem, “progredir”. Verônica, moradora e representante da comunidade no projeto QUIPEA, entende que os moradores devem ser reconhecidos e se reconhecer como quilombolas, mas que para isso acontecer os elementos culturais afrobrasileiros não devem ser “resgatados” porque a comunidade não os vivencia em seu cotidiano.

“Eles querem que a gente mantenha a cultura, mas a cultura é jongo, é danças aí que, sabe, africana, só que aqui a gente não participa dessas coisas mais, porque aqui tinha antigamente, quando era do tempo da minha vó, do meu avó, da avó do meu esposo que é nascida e criada aqui, ele também é nascido e criado aqui, então tinha essas danças, essa cultura era forte aqui, mas só que aí chegou a religião pra cá, evangélica, então aí abrandou um pouco entendeu? Ficou um negócio mais, como diz, retirado, uma coisa assim individualista, cada um cuida de si. Aí nós temos essa questão aqui, o pessoal pegando muito no pé da gente, ‘há mais vocês deixaram a cultura’. Gente, a gente não deixou a cultura, a cultura fica com a gente, mas só que por exemplo, dança, essas coisas de Jongo, a gente não participa. Cada um né, escolhe o que quer fazer, você escolhe o que quer fazer, você não é obrigado a viver naquilo direto. (Verônica. Entrevista realizada em 23 de outubro de 2014)

A fala de Veronica expressa a recusa de alguns membros da comunidade em demonstrar e valorizar elementos culturais afrobrasileiros no seu cotidiano, devido à orientação religiosa cristã que se posiciona contrária aos saberes e práticas que guardem qualquer semelhança à Umbanda ou Candomblé. Nesse sentido, que se pode compreender a localização feita pela entrevistada de que tais expressões culturais pertencem ao passado da comunidade e sua retomada seria apenas uma performance a ser encenada para o “pessoal” ou “pessoal dos quilombolas”⁷³.

Mesmo que a interdição e recusa dos elementos pertencentes à gramática afrobrasileira seja condizente com o panorama “evangélico”, adotado por parte da

⁷³ Ao falar de agentes externos como integrantes do movimento negro, funcionários dos órgãos públicos, integrantes da equipe multidisciplinar do projeto QUIPEA ou de pesquisadores interessados na questão quilombola os moradores de Conceição do Imbé usam as categorias nativas de “pessoal” ou “pessoal dos quilombolas”.

comunidade, pude observar que lentamente alguns jovens, participantes dos eventos do movimento quilombola passaram a elaborar e expressar a construção da identidade negra quilombola em traços diacríticos, postados nas redes sociais. A identidade começa a ser expressa nas fotografias que representam poses, roupas, penteados de cabelo presentes em algumas postagens nas redes sociais.

A internet e as contas pessoais em redes sociais se apresentam como mecanismos importantes para romper a barreira da vergonha, do medo do ridículo, da não aceitação pelo grupo ou qualquer outro sentimento que iniba a vontade de expressar a identidade quilombola. Numa busca na rede social Facebook deparei-me com algumas jovens da comunidade de Conceição do Imbé e do ABC sendo fotografadas usando roupas, acessórios, aderindo ao cabelo estilo Afro ou declarando por meio de palavras seu orgulho de ser negra. Essa mesma rede é também utilizada como meio de comunicação e divulgação de eventos do movimento quilombola.

Uma das jovens de Conceição do Imbé aparecia em uma foto usando um turbante. Nos comentários referentes à foto, alguém perguntou se ela estava se vestindo de quilombola e ela respondeu que não estava se vestindo de quilombola, mas sim que ela era quilombola.

Pode-se argumentar que o papel do movimento social, das mídias sociais e dos jovens na construção da identidade é importante, primeiro porque o movimento social é uma voz ativa que pauta questionamentos e tensões que permite às comunidades se pensarem a partir da ampliação de repertórios e da tentativa de ir ao encontro de outros pontos de vista, dito de outro modo, o movimento social acaba aguçando o senso crítico essencial para a busca pela garantia de direitos. Segundo porque nas mídias sociais as pessoas tendem a assumir posicionamentos, discursos e atitudes que não assumiriam no “mundo real” e terceiro porque os jovens podem estar mais abertos às experiências vividas por outros jovens a partir das reivindicações e contestações vindas do próprio movimento social.

Mesmo que a juventude em Conceição do Imbé assuma a religiosidade cristã, que aprendeu em suas famílias, há a possibilidade, não de se ampliar a compreensão sobre outras religiões, sobre suas específicas matrizes de construção e transmissão de conhecimento e sobre a história e o papel ativo dessas religiões enquanto forma de protagonismo negro diante do histórico de escravidão. Para isso, contribui a possibilidade de acesso às informações sobre religiões afrobrasileiras disponibilizadas nas redes sociais

de modo que a carga de preconceito e medo, inculcado por alguns segmentos cristãos, sejam diminuídos.

4.4 Saúde e saneamento básico

No que diz respeito às políticas de saúde, há na comunidade um posto de saúde e uma ambulância. Segundo os moradores, o posto de saúde tem funcionamento regular e cumpre com o calendário anual de vacinação estipulado pelo Ministério da Saúde e Secretaria Municipal de Saúde. O posto oferece consultas com clínico geral e dentista. Ainda assim, as ações realizadas pelo posto de saúde não preveem campanhas regulares, exames e atendimentos específicos direcionados à saúde da população negra, que corresponde à maioria da região.

A diretora do posto é Edna, irmã do presidente da Associação Quilombola de Conceição do Imbé, Edson. Edna é enfermeira e se orgulha de ter desenvolvido seu Trabalho de Conclusão do Curso de Enfermagem na área da saúde da população negra. A diretora sempre viveu na comunidade, mas recentemente mudou-se para o centro da cidade de Campos. As enfermeiras que trabalham no posto são do município de Itaperuna, e foram contratadas a partir de concurso público.

Nas primeiras idas à comunidade uma moradora me relatou que era técnica de enfermagem no posto de saúde, mas que tinha perdido a vaga de trabalho no Posto local para as enfermeiras concursadas. Mesmo que a diretora do posto diga que tem médico e dentista à disposição da comunidade, alguns moradores reclamaram da falta de medicamentos e do fechamento do posto nos fins de semana como também nos casos de emergência noturna em que o doente é encaminhado para hospitais do centro da cidade. O motorista da ambulância é morador, o que facilita o acesso a socorro médico em casos de emergência. Mesmo assim, com o fechamento do posto às 17 horas o socorro fica limitado, tendo o motorista que trazer os pacientes para hospitais e centros de tratamento especializado localizados no centro de Campos.

No período de pesquisa de campo, pude presenciar a entrega de uma ambulância nova na comunidade, coisa interpretada pelos moradores como “favor” da prefeita e não como acesso à política pública que engloba diferentes instâncias financiadoras (Municipal, Estadual e Federal), o que acaba contribuindo para a perpetuação de noções de paternalismo e clientelismo político-eleitoral local.

Quanto ao saneamento básico, segundo o presidente da associação, Edson, a água é encanada, mas o trabalho de tratamento está incompleto, pois a empresa municipal de abastecimento de água Águas do Paraíba somente executou o trabalho de captar a água da cachoeira mais próxima à comunidade e levar em sistema de encanamento até a casa das pessoas, sem dar o devido tratamento de filtragem e adição de flúor.

O processo de recolhimento do esgoto é feito por meio de fossas individuais que são abertas pelos próprios moradores, como é de costume na zona rural. Ocorre que o esgoto irregular pode contaminar o solo, o lençol freático e nos casos de consumo de água de poços existentes no quintal, o risco de contaminação e surgimento de doenças é agravado.

O PBQ prevê ações para o saneamento básico. De acordo com a SEPPIR, apenas 34.6% dos domicílios quilombolas têm acesso à rede de distribuição de água e 48.8% usam poços ou nascentes. Apenas 10.0% contam com rede coletora de esgoto. Verifica-se que Conceição do Imbé está entre os números de quilombos que não contam com redes satisfatórias e salubres de tratamento de água e esgoto, o que pode representar risco para a saúde de seus moradores.

A coleta do lixo sólido em Conceição do Imbé é realizada duas vezes por semana pelo caminhão de coleta da empresa Vital, contratada pela prefeitura para a gestão dos resíduos sólidos domésticos do município. Essa realidade não ocorre em todo o Brasil, sendo que apenas 26.9% dos domicílios quilombolas contam com coleta de lixo. Os números são baixos se relacionados com os valores investidos durante os anos para obras de saneamento.⁷⁴

A mobilidade urbana em Conceição do Imbé é feita por meio do transporte público. A empresa de ônibus que faz o serviço é a Turisguá sendo que o primeiro horário de ônibus a sair do Imbé para o centro da cidade é às 5 horas e o primeiro do centro para o Imbé é às 6 horas; o último horário para sair de Conceição do Imbé é às 16h30min horas e o último para voltar é às 19h. São ao todo sete idas e sete voltas durante o dia, apenas de segunda a sexta, nos finais de semana os horários ficam mais espaçados⁷⁵.

Nos primeiros horários de ônibus pela manhã, ocorre o movimento pendular dos moradores de Conceição do Imbé que se deslocam para o centro da cidade a fim de trabalhar no comércio, na construção civil, no trabalho doméstico e os jovens vão para

⁷⁴Fonte: <http://monitoramento.seppir.gov.br/paineis/pbq/index.vm?eixo=2>. Acesso em: 20/03/15.

⁷⁵Informações obtidas em cartaz do quadro de horário fixado no interior do ônibus.

escolas e instituições de ensino para frequentar seus respectivos cursos. No primeiro horário do transporte de Campos para Conceição do Imbé, o ônibus segue com um bom número de professoras, outros profissionais da educação e profissionais da saúde que vão trabalhar nas escolas e postos de saúde em Conceição do Imbé e de outras comunidades rurais da região.

O mesmo movimento pendular pode ser observado nos últimos dois horários do ônibus, o que nos permite afirmar que a população moradora da comunidade do Imbé tem buscado fontes de renda fora da localidade, o que pode ser fator de quebra de vínculo com a vida no campo e motivo de migração futura de parte da população economicamente ativa para o centro urbano. Os empregos existentes na comunidade que exigem especialização profissional (médicos, dentistas, profissionais da enfermagem e educadores) são ocupados por pessoas que não residem na Comunidade de Conceição do Imbé ou, o que acaba sendo um agravante, são ocupados por profissionais especializados nascidos no Imbé que com a possibilidade de emprego fixo passam a não morar mais na comunidade, acentuando o caráter migratório em que o migrante deixa sua comunidade em busca de sonhos e projeções de valores citadinos e urbanos, condizentes com uma nova ordem econômica advinda do acesso a trabalho e renda. Esse processo acirra o êxodo rural, deixando o campo desprovido de profissional qualificado e do montante de rendimentos financeiros dessa família que passa a ser gasto nos urbanos circuitos econômicos locais.

4.5 Trabalho e geração de renda

Conceição do Imbé é uma comunidade formada a partir de um assentamento rural, mas que ao longo dos anos vem perdendo a característica de ser produtora de gêneros ligados às atividades rurais. De acordo com os moradores muitas famílias deixaram de cultivar a terra pelo baixo rendimento financeiro e também pela falta de subsídios que deixaram de receber quando ocorreu a emancipação do assentamento junto ao INCRA. Sendo assim, o custeio da produção ficou mais dispendiosa, porque segundo os moradores, o maquinário é alugado e o pagamento é feito por hora de trabalho. Algumas pessoas relataram que é possível pedir à prefeitura o serviço do trator, mas que esse pedido nem sempre é atendido.

A diminuição drástica da agricultura na comunidade resultou também no parcial abandono da **Feira da Roça**. Essa é uma política municipal criada em 1991 para que os

agricultores familiares de Campos dos Goytacazes tivessem onde comercializar seus produtos direto para o consumidor e também para que a população tivesse acesso aos produtos direto do campo com qualidade orgânica.

Conversando com alguns moradores de Conceição do Imbé, ouvi relatos de que há falta de estrutura e de política pública voltada para a disponibilização de insumos agrícolas, assessoria técnica e transporte dos produtores à Feira da Roça visando à continuidade dessa política. Muitos agricultores da comunidade me relataram que deixaram de participar e vender seus produtos na feira à algum tempo mas que trabalharam nela durante 15 anos. Segundo Denilsa Araújo, moradora da comunidade e feirante, a prefeitura deixou de dar o transporte para os feirantes, que antes era feito por um ônibus, no qual se levavam os feirantes e sua mercadoria. Hoje existe um caminhão que leva os produtos de Conceição do Imbé até a Feira da Roça, que funciona atrás do Terminal Rodoviário Roberto Silveira.

Os feirantes vão para a feira no ônibus da linha de transporte público que passa na comunidade às 5 horas da manhã. Denilsa em sua fala ressaltou que o fato do transporte dos produtos acontecer separadamente do transporte dos feirantes constitui uma dificuldade já que quando os feirantes chegam à feira, esta já está acontecendo, não dando tempo de arrumar os produtos na banca e o trabalho fica prejudicado. Além disso, Denilsa relatou que a concorrência é desleal, pois segundo ela, a maioria dos feirantes hoje na Feira da Roça são atravessadores ou compram seus produtos no Mercado Municipal para revender, quebrando todo o elo entre agricultura familiar, agroecologia, comércio justo e produção orgânica.

Ainda segundo a entrevistada, a dificuldade está também na produção que fica prejudicada pela falta de sistema de irrigação e falta de uma “bomba sapo” para levar água até a plantação. Essa água vem de valas localizadas em diferentes pontos da comunidade, cujo objetivo é trazer a água da cachoeira mais próxima. Por essa dificuldade Denilsa disse que não tem feito plantio de horta como anteriormente. Os produtos que tem levado para a feira são coco e mamão ralado. A produção é pequena feita num sistema denominado de *beira de casa*. Segundo Denilsa, sua mercadoria é muito barata e o que ela ganha com a venda dos produtos é uma forma de complementar a renda da família. Seu marido não trabalha mais como agricultor, prestando serviços em uma fazenda como caseiro, fazendo cercas, alimentando animais e todo tipo de serviços de reparo. Denilsa, assim como outras mulheres da comunidade, cria seus netos e ajuda os filhos já casados que não conseguiram independência financeira.

Josélia Dormiro da Cruz Rocha me falou do seu trabalho como merendeira na escola municipal de Conceição do Imbé e também do trabalho na sua terra, um lote concedido a ela durante a reforma agrária que constituiu o assentamento. Ela disse que no seu lote ela e o marido investiram na plantação de coco e que agora tem conseguido vendê-los, porém eles não fazem mais a Feira da Roça e estão comercializando para os chamados atravessadores. A intervenção de atravessadores no processo de comercialização dos produtos agrícolas resulta na diminuição dos lucros dos agricultores, tornando a competição desleal quando na feira estão lado a lado a banca do agricultor e do atravessador. Na casa de Josélia a única a ter renda fixa é ela, em seu ofício de cozinhar com dedicação a merenda para as crianças da escola.

No dia em que fui visitar a escola fui convidada para almoçar. O tempero é diferente, tem um sabor marcante. Algumas pessoas já haviam me dito que a culinária local se destacava. Um dos pratos mais citados e diferentes é o Cantão, uma refeição feita com banana verde e carne. Essa receita já rendeu um livro, um projeto que visou retratar a culinária das comunidades quilombolas do Rio de Janeiro. A comunidade ficou bem animada com esse projeto e feliz com o reconhecimento da culinária local.

Outra interlocutora foi Maria José Teixeira Soares que disse gostar muito de trabalhar na terra, que cria galinhas, mas que não tem comercializado e não tem aumentado sua criação porque não tem onde nem como vender sua produção e que até mesmo na comunidade as pessoas estão preferindo frango de granja. Maria José disse que trabalhou na Feira da Roça por volta de 13 anos, mas que hoje em dia não faz mais. Maria José relatou que também trabalha com "lavoura branca", que me explicou que é lavoura para a alimentação como milho e feijão, mas devido a seca parou com o plantio. Disse que tem trabalhado também, com a ajuda do neto e do filho, com a criação de gado para produção de leite. Esse leite é vendido para uma queijeira na comunidade vizinha de Batatal e tem a vantagem de ser pego pelo comprador em sua casa, o que poderia ser ainda mais vantajoso se tivesse acesso a um resfriador, já que o leite resfriado tem o preço valorizado.

Uma das atividades que a comunidade mais tem se aplicado é a criação de gado para a produção de leite. São várias as famílias que têm investido nessa atividade. O leite é vendido para queijarias da região que absorvem a produção dos pequenos produtores. Tive contato com a família de Regina Célia Aguiar Silva que produz queijo voltado para a venda local. Ela relatou trabalhar com produção de leite e queijo desde bem nova. Mostrou-me sua produção de queijo que é feita dentro de sua casa, pois, segundo ela,

nunca teve condição de fazer uma “casinha de queijo”. Segundo suas informações as vendas são boas. Ela vende na porta de casa, no Mercado Municipal de Campos, em outros comércios e na Feira da Roça.

Ivana Teixeira me mostrou sua pequena horta composta da plantação de pouca variedade de produtos num espaço diminuto, voltada para o consumo familiar. Ela gostaria de criar galinhas para produção de ovos, mas, segundo a entrevistada, as informações na comunidade não são bem divulgadas e por conta disso ela não pôde participar de um projeto desenvolvido na comunidade voltado para o fomento desse gênero produtivo. Nas suas palavras "quando fiquei sabendo do projeto as galinhas da minha vizinha já estavam botando". Nesse momento percebi que Ivana ficou um pouco ressentida por não ter sido avisada do projeto. Perguntei se ela participa das reuniões com a associação quilombola e se ela está inteirada sobre os temas discutidos nas reuniões. Ivana disse que não participa, mas que acha que algumas vezes as reuniões não são bem divulgadas. Perguntei se ela conseguiu se inscrever no projeto de habitação rural, e ela relatou que não conseguiu participar porque o terreno onde tem sua casa foi cedido por seu pai que é o titular beneficiário da reforma agrária. Com a terra sendo de seu pai ela não pôde entrar no projeto que só consentia a construção de duas casas pelo mesmo documento. Como seu pai fez o pedido da casa para ele e para outra filha, Ivana não pôde recorrer ao projeto.

Ivana relatou que muitas coisas na comunidade não são realizadas pela falta de união, organização e engajamento dos moradores. Disse ainda que gostaria que a comunidade organizasse uma cooperativa para ampliar as oportunidades de geração de renda no local. Seu marido é pedreiro, trabalha tanto em Conceição do Imbé quanto fora da comunidade, dependendo da oferta de trabalho. Ivana me perguntou o que representava para a comunidade se assumir enquanto quilombola. Eu contei a história da construção das políticas públicas destinadas às comunidades quilombolas no Brasil, tentando ressaltar a importância da valorização da história afrobrasileira e do protagonismo do negro na construção da sociedade como um todo, tentando apontar para as possíveis melhorias promovidas pela disponibilização de recursos para projetos sociais na comunidade.

Ivana relatou que uma das coisas que acha mais importante é a escola porque as crianças têm que sair da comunidade para estudar depois que terminam o Ensino Fundamental I e que considera importante saber a história do lugar. No sentido da preservação e valorização da história da comunidade Ivana completou dizendo que sente muito pelo casarão ter sido demolido, que este deveria ter sido restaurado, para servir como

lembrança da história da comunidade. Disse ainda que a área onde havia o casarão, sendo uma área pública, deveria ter sido aproveitada para a construção de uma praça ou alguma outra coisa que fosse comunitário, mas que foi ocupado por moradores que construíram casas no terreno onde havia o casarão.

4.6 Meio Ambiente e Sustentabilidade

O fato de algumas comunidades quilombolas estarem localizadas em áreas de preservação ambiental tem sido entrave para o processo de titulação das terras. Esse fato traz uma discussão a respeito da permanência de populações tradicionais em áreas de preservação ambiental. Essa pauta tem sido discutida por autores como Benatti (1999) e Balen (2014) e também pelo Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro (DPA) da Fundação Cultural Palmares (FCP), no sentido de fazer valer os direitos territoriais das populações tradicionais, dentre as quais estão as comunidades quilombolas a fim de defender a ideia de que as populações tradicionais não “sobrepõem” as áreas preservadas, mas sim que as “compõem” (BALEN, 2014).

A comunidade de Conceição do Imbé e as demais comunidades da região do Imbé estão sobrepostas à Zona de Entorno do Parque Estadual do Desengano (ZEPED)⁷⁶. De acordo com os artigos 11 e 12 do Decreto 4887/2003,

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

Art. 12. Em sendo constatado que as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidem sobre terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, o INCRA encaminhará os autos para os entes responsáveis pela titulação. (BRASIL. DECRETO 4887, 2003)

Não é vetada a titulação das terras quilombolas em áreas de proteção ambiental, porém, para que essa aconteça há a exigência de cautela e negociações que demandam tempo e acordo entre as partes. A morosidade dos processos tem sido o principal entrave e

⁷⁶Também chamada de zona de amortecimento essa área foi decretada como Área de Proteção Ambiental (APA).

obstáculo para a regularização da titulação e defesa das populações tradicionais. No caso de Conceição do Imbé, segundo o coordenador do serviço de quilombos do INCRA, não há nenhuma dificuldade quanto à localização da comunidade para a possível titulação. Porém, as manifestações contrárias à titulação só seriam comunicadas se o RTID tivesse sido realizado e publicado porque é a partir dessa publicação que poderia haver contestações quanto à titulação da terra por ser área de proteção ambiental, patrimônio tombado pelo IPHAN ou por ser terra de terceiros, portanto não há como contestar uma terra se ela não foi devidamente comunicada por meio da publicação do RTID no Diário Oficial da União (DOU).

Quanto a vivência harmoniosa entre comunidade e parque, cabe à equipe do PED realizar o trabalho de educação ambiental para que haja conscientização das atividades que não afetem a manutenção e preservação do PED e do ZEPED. Em visita de campo à sede administrativa do PED, obtive informações de que essas atividades de educação ambiental não estavam sendo realizadas na comunidade de Conceição do Imbé. Um dos guarda-parques responsáveis pelas visitas nas escolas disse que em Campos a Secretaria de Educação não é solícita a marcar visitas nas escolas. Disse também que a comunidade apresenta resistência à intervenção da administração do parque.

A educação ambiental é o ponto crucial para a discussão e promoção de ações voltadas para a relação população tradicional e áreas de preservação ambiental. Esse é um tipo de trabalho que exige empenho e continuidade. De acordo com Loureiro (2010), a educação ambiental no Brasil foi construída a partir da década de 1970 e articula conhecimentos ecológicos, científicos e políticos sociais para a promoção da participação ativa das pessoas e grupos na melhoria do ambiente; autonomia dos grupos sociais na construção de alternativas sustentáveis; o amplo direito à informação como condição para a tomada de decisões; a aquisição de habilidades específicas e a problematização da realidade socioambiental.

Conceição do Imbé conta, portanto, com ações para a educação ambiental por parte do PED, ainda que relatadas as dificuldades, e por parte do QUIPEA. De acordo com o Plano de Manejo Diretor (PMD) do Parque Estadual do Desengano das atribuições destinadas à administração do parque, destaca-se, entre outras coisas, o “acompanhamento a visitantes e orientações de educação ambiental na área do Parque, Horto e seu entorno” (PLANO DE MANEJO DIRETOR, S/D, p. 28). A educação ambiental vem ao encontro do etnodesenvolvimento que seu conceito, segundo Cardoso de Oliveira (2000), formulado

por Stavenhagen traz seis *consideranda* para compor um modelo de desenvolvimento capaz de atender as especificidades dos povos e populações étnicas do Terceiro Mundo.

O Etnodesenvolvimento constitui estratégia de desenvolvimento que atenda necessidades básicas, que propicie a melhoria no padrão de vida e não reproduza padrões de consumo dos países industrializados que visam apenas o crescimento econômico. Está pautado em estratégias de desenvolvimento que contemplam a visão endógena, que o produto imediato vise atender às necessidades do país e de seus povos e não, ao sistema internacional mundial capitalista. O etnodesenvolvimento está também associado ao respeito a questão ecológica e ao aproveitamento das tradições culturais a fim de que recursos humanos, técnicos e naturais locais sejam aproveitados buscando a autossustentabilidade, de maneira que haja a participação das populações em todas as fases do desenvolvimento. Ainda segundo Cardoso de Oliveira (2000), a participação popular é o ponto chave para o etnodesenvolvimento.

A ação do Quilombos no Projeto de Educação Ambiental IBAMA/SHELL (QUIPEA) pode proporcionar à comunidade de Conceição do Imbé vivenciar princípios do etnodesenvolvimento pois, de acordo com informações colhidas no site do projeto e de relatos dos próprios moradores, o projeto visa ao alto grau de participação comunitária na sua gestão, tendo a própria comunidade ocupando cargos na equipe executora, como por exemplo as funções de Integrantes da Comissão articuladora composta por duas representantes de Conceição do Imbé, Verônica Márcia de Souza Rocha e Camila de Souza Rocha, e a função de Apoiadores Locais quilombolas exercido por Suelen Rocha.

Outra política desenvolvida na comunidade que envolve questões de sustentabilidade e proteção ambiental é o **Programa de Desenvolvimento Rural Sustentável em Microbacias Hidrográficas do Estado do Rio de Janeiro – Rio Rural**. O programa, além de beneficiar a comunidade com ações de capacitação de lideranças, fortalecimento das associações e incentivo a modos produtivos, tem como princípio metodológico a autogestão comunitária dos recursos naturais. O objetivo primordial do projeto é “a melhoria da qualidade de vida no campo, conciliando o aumento da renda do produtor rural com a conservação dos recursos naturais”.⁷⁷

Conceição do Imbé é público alvo do programa porque está localizada na área de abrangência da Microbacia do Rio Imbé, o contingente populacional da microbacia é de 14 mil pessoas com aspectos socioeconômicos diversificados, desde o fazendeiro ao pequeno

⁷⁷Fonte: http://www.microbacias.rj.gov.br/programa_rio_rural.jsp. Acesso em 14/12/2014.

produtor familiar. A Microbacia do Rio Imbé possui uma área de 35.980 ha e foram levantados vários problemas de conservação ambiental pelo Diagnóstico Participativo do Rio Imbé – Campos, entre eles desmatamento, esgoto e lixo, todos em grau 4, considerado muito grave. Os problemas sociais identificados foram a falta de saneamento básico, precariedade na educação, saúde e assistência social.

Uma vez realizado o diagnóstico, foi feito o Plano de Execução da Microbacia e criou-se o COGEM – Comitê Gestor de Microbacia com oito representantes escolhidos por seus respectivos grupos que tiveram a responsabilidade de elencar necessidades básicas prioritárias para a ação. Cruzando as informações do plano de execução e os dados da pesquisa de campo, posso afirmar que reivindicações importantes das comunidades não foram até hoje atendidas pelas secretarias municipais, INCRA e outros órgãos responsáveis, como implantação do Ensino Fundamental II nas comunidades e a implantação da rede de esgoto e água tratada.

A melhoria da qualidade de vida, por meio do aumento da renda, a partir da produção e venda dos produtores rurais de Conceição do Imbé, foi idealizada a partir da implantação do projeto de criação de galinhas para a produção e venda de ovos. Esse não foi um programa de grande impacto na comunidade, sendo pouco citado pelos moradores, mesmo aqueles que participam não o mencionaram. Alguns moradores se queixaram de não terem conhecimento do projeto e que só ficaram sabendo quando seus vizinhos já estavam criando as galinhas e vendendo os ovos. Algumas famílias relataram as dificuldades em manter os custos da produção pelo preço elevado do milho e as dificuldades de realizar a venda do produto, ficando assim com os ovos encalhados. Perguntei por que não utilizavam a Feira da Roça para comercializar os produtos e mais uma vez a precariedade na estrutura, no transporte e a concorrência com os atravessadores foram citadas.

4.7 Política de reconhecimento quilombola e cidadania

A cidadania, tal qual nos ensina Marshall (1967), deve garantir três tipos de direitos, civis, políticos e sociais. Coutinho (1997) afirma que a cidadania é a expressão da democracia e que ser cidadão é se apropriar dos bens socialmente criados em processos

conflituosos que envolvem lutas por reconhecimento e ampliação dos direitos para além dos direitos civis.

Fleury (1999) relaciona o conceito de pertencimento ao de cidadania uma vez que “a cidadania pressupõe um modelo de integração e de socialização” (FLEURY, 1999, p.11). Além do pertencimento e da socialização Fleury afirma que o acesso a informação constitui fator preponderante para o exercício do denomina de cidadania ativa. Essa dimensão da cidadania reflete os princípios norteadores da construção dos programas e políticas voltados para as comunidades quilombolas em que o acesso à informação é via de promoção do empoderamento e conscientização dos direitos.

Tomando como base o modelo marshaliano de cidadania e as políticas de reconhecimento no Brasil, Figueiredo (2011) defende que estamos presenciando uma ampliação do conceito de cidadania onde além dos direitos políticos, civis e sociais adiciona-se o direito moral.

[...] a dimensão moral da cidadania, traduzida nas concepções de direito ao reconhecimento, diz respeito ao compromisso em endereçar estima social às diversas formas de vida. Podemos incluir aí os direitos das diversas minorias (culturais, étnicas, nacionais, sexuais, etc.) ao respeito e consideração por seus modos particulares de vida [...]. (FIGUEIREDO, 2011, p. 33)

Figueiredo (2011) analisa a dimensão moral da cidadania a partir da interlocução com a família Leite e a compreensão atribuída por eles ao reconhecimento formal da população para com seu nome, o que trouxe a auto-estima para a comunidade. Hoje, à medida que Conceição do Imbé passa a ter seus direitos básicos atendidos, seus moradores começam a compreender o quilombo não apenas como terra de escravo, mas como local de construção e exercício de direito e cidadania. Mas para que isso seja extensivo a todas as famílias da comunidade, as ações presentes no PBQ/2004, no Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades de Matriz Africana/2013 e no Guia de Políticas/2013, que visam garantir os direitos civis e sociais, carecem ser amplamente acessadas.

A partir do levantamento feito por secretarias municipais, IDANNF e INCRA a respeito das ações desenvolvidas na comunidade, a partir da identidade de “remanescentes das comunidades dos quilombos”, observei que a comunidade ainda não alcançou ações primárias como a educação quilombola. Mesmo havendo o Pronacampo, este não é bem

gestado, a implantação desse programa por si só não garante que as ações voltadas para a valorização da identidade quilombola, disseminação de saberes, tradições locais e promoção de ações pautadas no etnodesenvolvimento e sustentabilidade dos moradores serão realizadas. As exigências básicas como professores capacitados para atuar na educação do campo não são atendidas. A educação não contempla as Diretrizes para Educação Quilombola e pela entrevista realizada com a diretora local ações que coloquem as determinações da Lei 10. 639/ 2003 não estão sendo desenvolvidas na comunidade. As ações de infraestrutura e qualidade de vida, como visa o PBQ, também são precárias, principalmente no tratamento da água e rede de esgoto que não ocorre na comunidade.

As ações desenvolvidas na comunidade ainda não são satisfatórias, mas a comunidade caminha para um engajamento maior ao movimento social quilombola e o associativismo o que demonstra que a luta pelos direitos se dará de forma coletiva porque como disse Verônica, agora a comunidade luta, mas não luta sozinha.

Assim como em outras comunidades, em Conceição do Imbé a etapa da titulação da terra tem sido a parte do processo de reconhecimento quilombola com mais entraves. Ao longo dessa pesquisa constatou-se que a comunidade de Conceição do Imbé é uma das muitas comunidades certificadas pela FCP mas que não foram devidamente tituladas com a emissão da posse coletiva da terra. É sabido que a etapa da titulação compete diretamente ao INCRA e depende da ação do corpo técnico dessa autarquia. De acordo com o coordenador do serviço de Quilombos do INCRA/RJ, Miguel Pedro Cardoso (Entrevista realizada em 06 de abril de 2015), a falta de equipe técnica tem contribuído para a demora do andamento dos processos.

O coordenador relatou que, no estado do Rio de Janeiro, houve épocas que só havia um antropólogo para realizar o trabalho de pesquisa em todo o estado. Os serviços de cartografia são, em suas palavras, “disputados à tapa” com outros setores do órgão. Os desacertos entre pessoas pertencentes a uma mesma comunidade de quilombo se mostram significativos nesse contexto. Isso por que os casos em que algum integrante da comunidade desiste de ter “suas terras” tituladas como coletiva acaba exigindo que o trabalho realizado para a demarcação e cartografia do território tenha que ser refeito para excluir a área do desistente. A demora, por outro lado, também vem em decorrência de determinações da lei que são muito rigorosas e envolve conflitos e interesses diversos relativos a desapropriação e atribuição de posse e uso de terras.

O coordenador do serviço de quilombos do INCRA afirmou que, apesar de não titulada, apenas com a certidão emitida pela FCP a comunidade teria acesso aos programas quilombolas por ser reconhecida enquanto tal e estar em vulnerabilidade social. Sendo assim, mesmo que o processo de titulação esteja estagnado este não é impeditivo para o acesso às políticas públicas.

Para a comunidade avançar no acesso às políticas públicas, é de suma importância que seja ela mesma mediadora nesse processo. Existem na SEPPIR e FCP as chamadas públicas que aprovam projetos e liberam recursos para o desenvolvimento dos mesmos, como, por exemplo, o Selo Quilombola⁷⁸ que confere valor aos produtos da agricultura familiar e promove a melhoria nas vendas. O papel dos mediadores é importante, mas a comunidade pode, por si só, buscar os editais e se inscrever. A autonomia na busca das políticas é importante porque a comunidade passa a entender os processos de acesso, repasse de verba, quais órgãos estão envolvidos e ficam menos suscetíveis ao clientelismo, à gratidão aos prefeitos e vereadores que utilizam do bem público, de direito da população, para se promover.

O envolvimento da comunidade nos processos de acesso as políticas se encontra prejudicado pelos fatores internos como as rixas de famílias, conflitos entre católicos e evangélicos e pela não organização de toda a população na associação quilombola. A falta de engajamento também se dá pelo preconceito em se envolver com a religiosidade afrobrasileira. Os próprios integrantes da associação de Conceição do Imbé disseram não se sentirem confortáveis nos encontros quando tem danças e rodas de tambores, por isso se ausentam para não participar do que consideram estar ferindo a fé cristã e por terem sido orientados pelo pastor para não ficarem no mesmo ambiente em que ocorrem essas manifestações culturais e religiosas.

Mesmo que Conceição do Imbé consiga acessar algumas políticas, falta preparo e gerenciamento para que as ações tenham real impacto na comunidade. A falta de gestão e continuidade das ações acaba por não surtir os efeitos esperados como a autossustentabilidade, ações focadas na fixação dos membros da comunidade no local,

⁷⁸ “O Selo Quilombola é um certificado de origem, que visa atribuir identidade cultural aos produtos de procedência quilombola, a partir do resgate histórico dos modos de produção e da relação das comunidades com determinada atividade produtiva na perspectiva de agregar valor étnico aos produtos, contribuindo para a promoção da auto-sustentabilidade dos empreendimentos quilombolas no Brasil. É uma iniciativa articulada e coordenada pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), apoiada por diversos parceiros.”

Fonte: http://www.seppir.gov.br/selo-quilombola/copy_of_selo-quilombola

reimprimindo, em novas páginas, o cenário de desamparo e expulsão ao qual historicamente as populações tradicionais foram expostas no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A dissertação de mestrado *Política Quilombola: acessos e entraves em Conceição do Imbé, RJ* teve como objetivo analisar a aplicabilidade da política pública de reconhecimento e titulação de terras quilombolas utilizando como objeto de pesquisa a comunidade de Conceição do Imbé, localizada no Distrito de Morangaba em Campos dos Goytacazes, RJ. Essa comunidade possui a especificidade de ter passado por duplo processo de reivindicação da posse de suas terras. O primeiro aconteceu em 1987 em decorrência da desapropriação da Usina de Produção de Açúcar e Alcool Novo Horizonte por dívidas trabalhistas e a consequente implementação do Programa de Reforma Agrária como meio de ressarcimento das famílias dos trabalhadores da antiga usina. O segundo processo data de 2005 e é decorrente do processo de autoreconhecimento dessa mesma comunidade enquanto remanescente de quilombo.

A partir de pesquisa exploratória qualitativa conduzida, a partir do estudo de caso em Conceição do Imbé, empreendi a análise da aplicação de políticas públicas de reconhecimento, demarcação e titulação de terras dos remanescentes das comunidades de quilombo, identificando os entraves e obstáculos para a concretização plena da mesma. Para a realização da pesquisa, os dados foram coletados por meio de entrevistas semi-estruturadas, pesquisa de campo e as informações resultantes foram analisadas a partir do cotejamento da bibliografia interdisciplinar que enfoca a construção e aplicabilidade de políticas sociais.

As disputas e conflitos referentes à titulação das terras das comunidades quilombolas tiveram como ponto central o princípio de autoidentificação aplicado aos conceitos de população tradicional e de comunidades remanescentes de quilombos, a partir da promulgação da Constituição Federal 1988. O desdobramento mais aparente dos conflitos relativos a aceitação da autoatribuição identitária, enquanto modalidade capaz de sustentar a implementação de política pública se reflete justamente no fato de 2.474 comunidades serem reconhecidas como comunidades remanescentes de quilombo, porém, dessas apenas 217 possuem o título de propriedade da terra. Contribuir para a compreensão dos meandros e desdobramentos políticos que ocasionam tamanha disparidade constituiu também objetivo dessa pesquisa.

Ao ter analisado o conceito de remanescente das comunidades de quilombo e a política de reconhecimento, discuti as problemáticas históricas relativas a construção do

conceito de quilombo, sua ressemantização a partir da construção de políticas públicas e algumas consequências relativas ao histórico processo de ocultamento, invisibilidade e preconceito atribuídos às comunidades negras no Brasil. A ampla difusão do conceito palmarino de quilombo e os estigmas a ele associados, acabam dificultando e impedindo processos de pleno reconhecimento político das comunidades remanescentes de quilombo, restringindo o empoderamento, protagonismo e autonomização político-econômica de comunidades quilombolas frente às ações de grupos religiosos e políticos locais.

Ainda assim, nas últimas décadas, as políticas quilombolas têm ganho força, sendo mais divulgadas e permitindo a valorização e reconhecimento da cultura afrobrasileira. Um dos reflexos dessas políticas diz respeito aos embates e tensões traduzidas em ações judiciais e disputas políticas no Congresso Nacional e Senado, com debates e articulação de iniciativas que objetivam ora acelerar, ora desregulamentar o cumprimento de leis que regem os direitos das populações tradicionais como um todo. A ampliação da agenda neoliberal conservadora e o fortalecimento da bancada política ruralista do Congresso e Senado Federal nos últimos anos agem para limitar o acesso às políticas públicas a partir das instâncias macro-políticas. Por seu turno, as ações dos órgãos e autarquias locais de tornar a aplicação das políticas públicas quilombolas difusas, de dificultar ou, o que pode ser mais perverso, selecionar quem e quando terá acesso à informações relativas aos calendários e formas de participação em programas e projetos destinados às comunidades quilombolas contribuem para complexificar o quadro, minando o estabelecimento de vínculos e as relações sociais de confiança entre os membros de uma mesma comunidade. Repete-se a fórmula imperialista de promover a divisão de grupos e famílias a fim de assegurar o domínio político e econômico dos mesmos.

Diante desse panorama, essa pesquisa objetivou contribuir para a descrição e representação da chegada de políticas sociais numa sociedade quilombola, analisando a problemática da titulação de terras quilombolas a partir da identificação dos entraves para a concretização dessa política. Esta investigação dialoga com os conceitos de política, cultura e identidade de forma a compreender de que modo a política pública tem contribuído para a valorização das identidades e culturas afrobrasileiras.

Quando retomo as ações, que envolvem a política de reconhecimento no Brasil, garantida no artigo 68 da ADCT da Constituição Federal de 1988, regulamentada no Decreto 4887/2003 e posta recentemente em prática por meio do Programa Brasil Quilombola e pelo Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades de

Matriz Africana, é possível vislumbrar uma tendência política de valorização e proteção às comunidades e povos tradicionais afrobrasileiros e matriz africana. O Eixo 1 do PBQ dispõe sobre o reconhecimento das comunidades quilombolas, materializado na certidão e no título coletivo das terras. Os demais eixos garantem acesso à infraestrutura visando a sustentabilidade e manutenção das famílias a partir de políticas que garantam saneamento básico, educação, geração de renda etc.

Pode-se questionar se tais políticas são suficientemente amplas para contemplar as diferentes modalidades implicadas na autoatribuição identitária quilombola, principalmente no que se refere às especificidades quanto à apropriação do espaço, convivência em comunidade, graus de coletividade etc. Há aquelas comunidades quilombolas que preservaram e re-criaram consigo saberes ditos tradicionais atribuídos à África enquanto elemento capaz de conferir identidade ao grupo. Concomitantemente há comunidades que escolheram professar a fé cristã, distanciando-se e interditando memórias, saberes e práticas atribuídas à África ou à escravidão.

O papel do Estado é fornecer condições para que tais comunidades manifestem e acessem meios para, cada uma a seu modo, se reconhecerem enquanto comunidades remanescentes de quilombos tendo acesso à titulação de suas terras. Em ambos os casos a ação política do Estado de garantir a concretização dessa política social confere aos moradores acesso a um universo de possibilidades políticas, sociais e culturais que acabam colocando em diálogo tenso e denso saberes, fazeres e elementos tradicionais próprios dos grupos em relação aos da sociedade envolvente, relações essas nem sempre simétricas onde atributos como tradição e modernidade se mesclam e se confrontam.

Compreender que o limite entre a mediação e aplicação de políticas públicas e a intromissão é uma linha muito tênue é um dos pontos importantes para que haja primeiramente respeito com as populações tradicionais a fim de considerar seu amplo direito de escolha. A vontade de ajudar não pode abrir margem para que o olhar externo do agente público julgue, a partir de um ponto de vista estranho, o que supostamente deve ser melhor para própria comunidade. Tal ação, ainda que bem intencionada, acaba por ferir a autonomia do grupo e pode desconsiderar que a manutenção de práticas tradicionais ou a inserção de elementos modernos passa mais pela decisão do grupo do que pela vontade dos mediadores.

O processo de implantação de política pública focalizada nas populações tradicionais a partir da autoatribuição identitária é passo importante para a ampliação do

acesso à cidadania a partir do reconhecimento da ineficiência pregressa do Estado que, até então, não conseguiu garantir que grupos historicamente invisibilizados, politicamente não representados e, portanto deixados a própria sorte econômica e socialmente, como no caso das comunidades rurais negras, tivessem acesso as mesmas condições educacionais, econômicas, culturais, políticas necessárias para o exercício da autonomia e da cidadania plena.

Conceição do Imbé foi uma das primeiras comunidades a passar pelo processo de implantação da política de reconhecimento quilombola em Campos. Ao longo desses anos, ainda se encontram moradores que não aceitam a identidade de quilombola o que não impede que essa identidade seja construída, fortalecida e politicamente agenciada no presente. Conceição do Imbé completou em 2014 dez anos de reivindicação de sua autoidentificação enquanto comunidade remanescente de quilombo e destaca-se por ter sido pesquisada e possuir abundante bibliografia descritivo-analítica (RIBEIRO, 2008 e 2011; LIFSCHITZ, 2008 e 2009; TEIXEIRA; SILVA, 2011). Esse fato foi de extrema relevância para a condução dessa pesquisa, pois, a partir dos dados e discussões bibliográficas, analisou-se como as políticas públicas desenvolvidas por diferentes órgãos, setores e autarquias da esfera municipal, estadual e federal se traduziram nas práticas cotidianas dos atores dessa comunidade quilombola ao longo dos anos.

A adesão do grupo de assentados rurais do P.A. Novo Horizonte à política de reconhecimento e titulação da comunidade, enquanto remanescente de quilombo, foi, segundo Ribeiro (2011), motivada pela busca da garantia do grupo ser incluído nessas políticas públicas destinadas a comunidades rurais de identidade diferenciada, já que desde a emancipação do assentamento, seus moradores deixaram de ter acesso a recursos e programas especiais destinados a agricultura familiar e a formas de negociação de dívidas contraídas que impediram moradores de ter o título da terra como assentados da reforma agrária.

A partir de 2005, com a certificação de comunidade quilombola, Conceição do Imbé pode finalmente experimentar e ter acesso às políticas decorrentes do seu reconhecimento identitário. O arranjo espacial configurado desde o projeto de assentamento rural é lentamente alterado a partir da saída de famílias que deixam de morar na comunidade optando por residir no perímetro urbano de Campos ou em outras cidades da região. Por outro lado, observa-se que muitos moradores desejam ficar, o que se traduz na construção de novas casas por meio das quais filhos de assentados fincam raízes nas

terras que antes eram só de seus pais. É possível ver duas, três ou mais casas naquilo que no Imbé se convencionou a chamar de lote, em decorrência do passado de reforma agrária.

Os processos de exclusão social e inserção, nem sempre criteriosa, da população de Conceição do Imbé em políticas sociais trouxeram descrédito com relação às ações públicas e amplitude das mesmas sendo que promessas e projetos que não saem do papel reforçam a desconfiança. No que diz respeito às políticas públicas implantadas em Conceição do Imbé, pude observar que a maioria dos moradores ainda não concebe as ações desenvolvidas na comunidade como direito, associando à pessoa que ocupa o cargo de governo municipal, estadual ou federal à benfeitoria. Essa forma de ver as políticas públicas, como bondade ou favor, próprias do que se convencionou denominar de clientelismo, distancia o morador do Imbé da sua condição de sujeito de direito.

Aos poucos esse panorama vem sendo alterado em decorrência do reconhecimento formal dos moradores como quilombola o que acaba por lhes conferir uma maneira própria da comunidade se reportar aos órgãos estatais. Aos poucos, membros da comunidade percebem que a identidade diferenciada lhes deu um arcabouço de aparatos legais que garantem a ampliação e o acesso a direitos antes ignorados. Apesar disso, apenas uma pequena parcela de membros da comunidade passaram a se envolver no processo jurídico e nos encontros do movimento quilombola.

O passado de extrema pobreza, miséria, discriminação e subjugação aos fazendeiros e usineiros deixaram fortes marcas na memória coletiva do grupo. A memória da miséria se confunde entre a escravidão e a época de trabalho nas fazendas e na usina. Em ambas as fases, houve privação de liberdade e graves problemas como insegurança alimentar e profunda ausência do Estado. O trauma do período de miséria, privação e dominação associado ao caráter religioso local impõe resistência quanto à aceitação do termo quilombo por parte de alguns moradores da comunidade que associam o termo com a possibilidade eminente de retorno às condições de miséria recentemente superadas a partir da emancipação advinda da reforma agrária. Exemplo disso emerge nas palavras de Dona Airtes quando me confessa ter trauma de “criança com os pezinhos sujinhos”, lembrando que em sua infância a pobreza e a subjugação aos fazendeiros deixaram fortes marcas e que por isso hoje se considera uma mulher muito rica.

Compreende-se que a falta de instrução política associada a uma educação religiosa conservadora e preconceituosa em relação à ascendência africana religiosa e cultural articulada à falta de ação incisiva e capilar do movimento social quilombola, da

familiaridade com o tema dos “quilombos contemporâneos” e de conhecimento sobre as possibilidades de sustentabilidade e fixação dos membros da comunidade a partir da emergência do novo sujeito “quilombola” faz com que a recusa do emprego desse conceito seja ainda um entrave para a conquista da titulação definitiva da terra em Conceição do Imbé.

Se por razões históricas locais e nacionais Conceição do Imbé não construiu consenso sobre a identidade quilombola e hoje, depois de 10 anos de seu reconhecimento jurídico como comunidade quilombola, não possui o título da terra enquanto comunidade remanescente de quilombo, é possível ver que elementos vão favorecendo a construção e fortalecimento dessa identidade. Existem iniciativas que visam à formação de novas lideranças e o engajamento político de moradores, destacando-se as ações de participação na associação quilombola e a construção da comissão junto ao Projeto de Educação Ambiental exigido pelo IBAMA e desenvolvido pela empresa Shell do Brasil S.A. denominado QUIPEA. Em ambas as iniciativas, os participantes, moradores da comunidade, demonstram compreender o conceito de comunidade remanescente de quilombo a partir de concepção que rompe com a representação palmarina do termo, demonstrando processo de engajamento político e emprego de gramática usada no movimento social, nas reuniões e encontros da ACQUILERJ focados no processo de representação, luta por direitos e participação nas políticas públicas.

Relacionei também, ao longo dessa pesquisa, as políticas públicas que a comunidade tem acesso e aquelas cujo funcionamento encontra-se deficitário, imprimindo um cenário de exclusão e fragilidade que comprometem a fixação e permanência das famílias na comunidade. Nesse tocante, espero contribuir para que os agentes locais do estado possam ampliar sua ação na comunidade e, concomitantemente, busco oferecer aos moradores um diagnóstico que lhes permitam compreender os gargalos e entraves de acesso pleno às políticas públicas visando à melhoria da implementação das mesmas. Compreendendo que a manutenção econômica das famílias é fator preponderante para a sua permanência na comunidade, compreendendo também que aspectos culturais devem ser levados em consideração no planejamento e implantação de políticas públicas, é que apresento a análise dos dados relativos à comunidade de Conceição do Imbé e o conseqüente processo de construção e implantação local de políticas públicas quilombolas.

REFERÊNCIAS

AFONSO, Henrique Weil; MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. O Estado Plurinacional da Bolívia e do Equador: matrizes para uma releitura do direito internacional moderno. **Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC** n. 17 – jan./jun. 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto:** terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas:** reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola.** Bauru: Edusc, 2006.

_____. Quilombos. **Revista Jangwa Pana**, v. 8, p. 102-121, 2009.

BARROS, Edir Pina. **Quilombo, resistência e movimentos negros.** 2007. Disponível em: <http://recantodasletras.uol.com.br/trabalhosacademicos/1300029>. Acesso em: 20/03/2010.

BAUMAN, Zygmunt; MAY, Tim. **Aprendendo a pensar com a sociologia.** Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BENATTI, José Heder. Unidades de Conservação e as Populações Tradicionais: uma análise jurídica da realidade brasileira. **Novos Cadernos NAEA**, vol. 2, nº 2 - dezembro 1999.

BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o artigo 68 da ADCT. **Decreto Nº 4887, de 20 de Novembro de 2003.** Brasília, DF, 20 nov. 2003.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional:** o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul. Ed. Paz e Terra, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho antropológico**. Brasília: Paralelo 15, Editora UNESP, 2000.

CHAGAS, Miriam de Fátima. A política de reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. **Horizontes Antropológicos**, vol.7 nº15, Porto Alegre, 2001.

CONFLITOS NO CAMPO - BRASIL. Goiânia/GO: CPT Nacional, 2013.

CORDEIRO, Hélvio Gomes. **Quilombo: terra de esperança**. Campos dos Goytacazes/RJ, 2012.

CORDEIRO, Manuela Souza Siqueira. **Filhos da Reforma Agrária: Terra, casa e lógicas de sucessão em Novo Horizonte**. Dissertação de Mestrado/UFRRJ, 2010.

COUTINHO, Carlos Nelson. Notas **sobre cidadania e modernidade**. In: Revista Imprensa Praia Vermelha – Estudos de Política e Teoria Social, v.1, n.1, set/1997.

Dicionário da Educação do Campo. Organizado por Roseli Salette Caldart, Isabel Brasil Pereira, Paulo Alentejano e Gaudêncio Frigotto. – Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 1978.

FLEURY, Sonia. **Políticas sociales y ciudadanía**. Junio, 1999.

FIGUEIREDO, André Videira de. **O caminho quilombola: sociologia do reconhecimento étnico**. Curitiba: Apris, 2011.

FRASER, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. **Lua Nova**. São Paulo, 70: 101-138, 2007.

GOMES, Flávio dos Santos. Sonhando com a terra, construindo a cidadania. In: PINSKY, Jaime; BASSANEZI, Carla (Orgs.). **História da Cidadania**. São Paulo: Contexto, 2013.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Cor e raça: *Raça, cor e outros conceitos*

analíticos In: **Raça: novas perspectivas antropológicas** / Livio Sansone, Osmundo Araújo Pinho (organizadores). - 2 ed. rev. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do Outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

LAKATOS, E. M., MARCONI, M. A. **Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos**. São Paulo: Atlas, 2003.

LEAL, Vitor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil**. 3ªed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Vol. IV (2), 2000, pp. 333-354.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. Percursos de uma neocomunidade quilombola: entre a “modernidade” afro e a “tradição” pentecostal. **Afro-Ásia**, nº 37, 2008.

_____. **Comunidades tradicionais e neocomunidades**. Rio de Janeiro: contra Capa, 2011.

LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo. Educação ambiental e participação popular. In: Reinaldo Luiz Bozelli [et al]. **Curso de Formação de Educadores Ambientais**. Macaé: NUPEM/UFRJ, 2010.

MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MATTOS, Hebe. “Remanescentes das comunidades dos quilombos”: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. **Revista USP**, nº68, p. 104-111, dezembro/fevereiro 2005-2006, São Paulo.

MELLO, Marcelo Moura. **Reminiscências dos quilombos:** territórios da memória em uma comunidade negra rural. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

MOTA, Fábio Reis. **Cidadãos em toda parte ou cidadãos à parte?** Demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França. Rio de Janeiro: Consequência, 2014.

NEVES, Delma Pessanha. **Do Imbé: Novos Horizontes: Processo de construção de um assentamento rural.** Ed: Intertexto, Niterói, 2004.

_____. **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, 2007.

_____. **Desenvolvimento social e mediadores políticos.** Porto Alegre: Editora da UFRGS: Programa de Pós-Graduação em desenvolvimento Rural, 2008.

_____. Remanescentes de quilombolas em múltiplas dimensões. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais: o caso das terras de quilombo no estado do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro, E-papers, 2012.

OBSERVATÓRIO SOCIOECONÔMICO DA REGIÃO NORTE FLUMINENSE. Desvendando Rio Preto: pesquisa descritiva e exploratória. Boletim Técnico N° 17. Gerson Tavares do Carmo, André Uebe, organizadores. Campos dos Goytacazes (RJ): ISE/CENSA, 2005.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. In. TOMO. **Revista do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais/**Universidade Federal de Sergipe N° 1 (1998). São Cristóvão-SE: NPPCS/UFS, n. 10 jan./jun., 2007.

_____. Terras de Quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. **Tomo** (UFS), v. 11, p. 43-58, 2008.

_____. Quilombos: os caminhos do reconhecimento em uma perspectiva contrastiva entre o Direito e a Antropologia. **Fronteiras** (Campo Grande), v. 11, p. 165-178, 2009.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **A geografia das lutas no campo**. São Paulo: Contexto, 1994.

REIS, Maria Clareth G. **Escola e Contexto Social**: um estudo de processos de construção de identidade racial numa comunidade remanescente de quilombo. 2003. 85 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – UFJF, Juiz de Fora, 2003.

RIBEIRO, Yolanda Gaffrée. **Os limites da reforma agrária e as fronteiras religiosas: os dilemas dos remanescentes de quilombos do Imbé – RJ**. 2014. 110 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – UENF, Campos dos Goytacazes, 2011.

RODRIGUES, Vera. Programa Brasil Quilombola: um ensaio sobre a política pública de promoção da igualdade racial para comunidades de quilombos. **Cadernos Gestão Pública e Cidadania**, vol.15, nº 57, São Paulo: 2010.

ROESE, Mauro. A metodologia do estudo de caso. In: NEVES, Clarissa E. B.; CORRÊA, Máira B. Pesquisa Social Empírica: método e técnicas. **Cadernos de Sociologia**, Porto Alegre, v. 9, 1998.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra no Brasil. Salvador: Edufba; Pallas, 2007.

SANTOS, Gilda Diniz dos (Org). **Lei 8629/93 comentada por procuradores federais**: uma contribuição da PFE/Incrá para o fortalecimento da reforma agrária e do direito agrário autônomo / Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Procuradoria Federal Especializada junto ao Incra. – Brasília: INCRA, 2011.

SEPPPIR. Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. 2013-2015. **Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial**. Brasília, 2013.

SEPPPIR. **Programa Brasil Quilombola**: Diagnóstico de ações realizadas. Brasília, 2012.

SOFFIATI, Arthur. Parque Estadual do Desengano: história, economia e sociedade. **Boletim do Observatório Ambiental Alberto Ribeiro Lamego**, Campos dos Goytacazes/RJ, v. 3 n. 1, p. 51-106, jan. / jun. 2009.

SOUZA, Bárbara Oliveira. Aquilombar-se: perspectivas históricas, identitárias e políticas

do movimento quilombola brasileiro *In.* MOURA, Carlos Alves (Coord.). **Diversidade Cultural afro-brasileira**: ensaios e reflexões. Brasília: FCP, 2012.

SOUZA, Celina. Estado da Arte da pesquisa em políticas públicas *In.* Hochman, Gilberto (Org.). **Políticas públicas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2007.

YIN, Robert K. **Estudo de Caso**: planejamento e método. Porto Alegre: Brookman, 2001.