

UFRRJ
INSTITUTO DE AGRONOMIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA/PPG GEO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Territórios de fala:
estudo de caso da Comunidade Quilombola Santa Rita do Bracuhy,
Angra dos Reis, Rio de Janeiro

Isabô Moraes Moreira Lauria

2017



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE AGRONOMIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA/PPGGEO

Territórios de fala:
estudo de caso da Comunidade Quilombola Santa Rita do Bracuhy,
Angra dos Reis, Rio de Janeiro

ISABÔ MORAES MOREIRA LAURIA

Sob a orientação do Professor Doutor

Guilherme da Silva Ribeiro

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestra em Geografia**, no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Linha de pesquisa Espaço e Política.

Seropédica, RJ
Dezembro de 2017

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central/ Seleção de Processamento técnico

Ficha catalográfica elaborada
Com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M384t Moraes Moreira Lauria, Isabô , 22/01/1991-
Territórios de Fala : estudo de caso da Comunidade
Quilombola Santa Rita do Bacuhy, Angra dos Reis, Rio
de Janeiro / Isabô Moraes Moreira Lauria. - 2017.
60 f .

Orientador: Guilherme da Silva Ribeiro .
Dissertação (Mestrado) . - - Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro , programa de pós-graduação em
Geografia ,2017.

1 . Quilombo. 2. Pós-colonialismo . 3 . Territórios de
Fala . I . da Silva Ribeiro, Guilherme , 1980-, orient .
II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro .
Programa de pós-graduação em Geografia III . Título .

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE AGRONOMIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

ISABÔ MORAES MOREIRA LAURIA

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestra em Geografia**, no Programa de Pós-graduação em Geografia, área de concentração em Espaço, Questões Ambientais e Formação em Geografia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 21/12/2017

Banca examinadora:

Prof. Dr. Guilherme Ribeiro (PPGGEO/UFRRJ)
(Orientador)

Prof. Dr. Leandro Dias de Oliveira (PPGGEO/UFRRJ)

Prof. Dr. Heitor Soares de Farias (PPGGEO/UFRRJ)

Profa. Dra. Maria Naíse de Oliveira Peixoto (PPGG/UFRRJ)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à comunidade quilombola de Santa Rita do Bracuhy por me acolher e proporcionar tantas trocas. Em especial a Dona Marilda e Seu Walmir pela imensa simpatia e carinho. Ao Emerson, Amanda e Luciana aos quais quero parabenizar pelo engajamento e empenho na formação em Licenciatura e Educação do Campo, e à Angélica (*in memoriam*), com quem tive breve contato, e que como tantos guerreiros e guerreiras, partiu sem ter o direito sobre o Território garantido.

Ao programa de pós-graduação em geografia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGGEO/UFRRJ) por promover este espaço de aperfeiçoamento e a todos os professores e professoras que contribuíram para nossa formação. À CAPES pela bolsa de estudos que viabilizou todos os trabalhos de campo.

À professora Monika Richter por ter me levado a conhecer a comunidade e pelo acolhimento generoso do projeto de pesquisa inicial.

À professora Maria Naíse de Oliveira Peixoto (UFRJ) que me acompanhou durante toda a graduação, mesmo nas minhas aventuras exploratórias em outros temas e laboratórios, com a qual aprendi mais do que geografia, aprendi sobre vida, força, dedicação e humildade.

Ao orientador Guilherme Ribeiro que me recepcionou em um momento crucial e defendeu a pesquisa mesmo com todas as mudanças do percurso.

À equipe da superintendência de regularização fundiária do INCRA no Rio de Janeiro: Januária Mello, Guilherme Mansur, Miguel Cardoso e, particularmente, à Vanilton Ribeiro dos Santos, pela tamanha generosidade e parceria, na troca de informações e ideias, esperando animá-lo a dar continuidade em seus estudos.

Aos companheiros que passaram pela experiência de compor a primeira turma do mestrado em Geografia da UFRRJ, em especial à Natália e Thereza por dividirem as caronas e as apreensões desse caminho.

Aos amigos Blocs, que me acompanham desde a graduação nas aventuras geográficas ou não. Com carinho especial ao Boboy que agrega a todos com seu sorriso sempre presente. Além de todos aqueles que cruzaram brevemente meu caminho na Vila, no INEA e no Morro da Conceição, mas enriqueceram minha experiência, sobretudo de vida. Gratidão à Gabi, Andressa, Thaís e Helen.

Aos amigos banguenses que o Canaã uniu, e também aos professores daquela época, que foi decisiva para que eu chegasse até aqui.

Aos amigos de longa data, Vivi e Vitor, por todo incentivo, pelas cervejinhas que proporcionaram o desafogo da alma e por serem meu apoio naqueles momentos que só vocês sabem. Aos da infância que permanecem, Carol, Camille, Thaís, Vinícius e Nathália.

Ao meu companheiro de vida, com quem reaprendi a fazer planos, por sua sabedoria e por saber esperar de mim sempre o melhor. Obrigada por me lembrar de caminhar pela fé.

À minha família que está por trás de tudo aquilo que faço. Minha avó que me criou, ajudou e orou desde a infância. Ao meu irmão para quem eu espero ser exemplo, mas que muitas vezes me ensinou a crescer. À minha madrasta por toda paciência e incentivo. Ao meu pai, herói da minha vida que me criou com tanto amor, sem o qual nada disso seria possível. E à minha mãe, que deixou seus ensinamentos e um lindo caminho para que eu seguisse.

Ao meu Deus, presente mesmo no meu ateísmo, que me dá liberdade e sustenta meus planos.

RESUMO

LAURIA, Isabô Moraes Moreira. **Territórios de fala: estudo de caso da Comunidade Quilombola Santa Rita do Bracuhy, Angra dos Reis, Rio de Janeiro.** 2017. 120p. Dissertação (Mestrado em Geografia). Instituto de Agronomia/Instituto Multidisciplinar, Departamento de Geografia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2017.

O objetivo da presente dissertação é estudar a Comunidade Quilombola Santa Rita do Bracuhy, localizada no município de Angra dos Reis, Estado do Rio de Janeiro, tendo como foco a questão territorial sob a perspectiva geográfica. Para tanto, o método escolhido advém do pensamento pós-colonial, com destaque para a crítica à ciência moderna construída, exatamente, a partir dos nexos entre território e saber, geografia e conhecimento, lugar e discurso desenvolvidos por intelectuais como Gayatri Chakravorty Spivak, Arturo Escobar, Alfredo Wagner Berno de Almeida e Carlos Walter Porto-Gonçalves. Assim, recuperamos como a legislação brasileira contempla os direitos fundiários das comunidades quilombolas a partir da Constituição de 1988, bem como a mobilização do Bracuhy no difícil processo de regularização fundiária. Envolvendo o diálogo com o Estado por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), surge aqui não apenas as disputas hierárquicas de poder pela terra, mas, sobretudo, a apropriação dos conceitos de *quilombo* e *quilombola* pelo Bracuhy e os componentes culturais, políticos e econômicos a eles associados. Nesse contexto, o território emerge como item crucial em termos de reconhecimento e de coesão comunitários, a intersecção empírica e discursiva, objetiva e subjetiva, material e imaterial responsável por congregar os quilombolas de Santa Rita do Bracuhy. A conclusão dessa dissertação problematiza o emprego de categorias coloniais no estudo de comunidades tradicionais, ao mesmo tempo em que desenha o jogo de representações estabelecido em torno da luta pelo território.

Palavras-chave: quilombo, pós-colonialismo, territórios de fala.

ABSTRACT

LAURIA, Isabô Moraes Moreira. Speech territories: a case study of the Santa Rita do Bracuhy Quilombola Community, Angra dos Reis, Rio de Janeiro. 2017. 120p. Geography Master Dissertation. Agronomy Institute and Multidisciplinary Institute, Department of Geography, Rio de Janeiro Federal Rural University, Seropédica, RJ, 2017.

The goal of this dissertation is to study the Santa Rita do Bracuhy Quilombola Community, located in the municipality of Angra dos Reis, Rio de Janeiro State. Focusing on the territorial issue under the geographical perspective, I adopted the postcolonial thinking as a method developed by intellectuals such as Gayatri Chakravorty Spivak, Arturo Escobar, Alfredo Wagner Berno de Almeida and Carlos Walter Porto-Gonçalves because its critique of modern science is built exactly from the nexus between territory and *savoir-faire*, geography and knowledge, place and discourse. Thus, I recovered the Brazilian laws in order to comprehend the impact of the Constitution of the 1998 on the land rights of the Quilombola communities, as well as the engagement of the Bracuhy in the hard process of land regularization mediated by the National Institute of Colonization and Land Reform (INCRA). In this regard, it emerges not only hierarchical disputes around land but mostly the appropriation of concepts of *quilombo* and *quilombola* by the Bracuhy Community and all cultural, political and economic components associated with them. In this context, territory appears as a crucial item in terms of recognition and community cohesion, the empirical and discursive, subjective and objective, material and immaterial intersection responsible for bringing together the Santa Rita do Bracuhy community. The conclusion of this dissertation puts in question the use of colonial concepts in the study of traditional communities, at the same time that draws the play of representations established around the fight for territory.

Keywords: quilombo, postcolonialism, speech territories.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I: O conceito de etnodesenvolvimento à luz do pós-colonialismo	5
1.1. Apresentação.....	5
1.2. Acentuando o aspecto colonial.....	8
1.3. Guillermo Bonfil Batalla e Rodolfo Stavenhagen: detalhando argumentos.....	9
1.4. Clivagens do etnodesenvolvimento.....	18
1.5. A controvérsia do desenvolvimento.....	19
1.6. O etnodesenvolvimento nos termos da legislação.....	23
1.7. Termos demarcadores da legislação nacional.....	26
1.8. O empírico.....	28
1.9. Considerações	30
CAPÍTULO II: Regularização fundiária da Comunidade Quilombola de Santa Rita do Bracuchy: tensões, práticas e representações territoriais	33
2.1. Apresentação.....	33
2.2. Trajetória de formação do território.....	36
2.3. Representação territorial quilombola.....	40
2.4. Caracterização socioeconômica da comunidade.....	48
2.5. Territorialização estatal: processo de regularização fundiária.....	52
2.6. Apontamentos.....	61
CAPÍTULO III: “Para quê quilombola quer casa com piscina?”: a continuidade da luta por direitos dentro da estrutura colonial de pensamento	64
3.1. Apresentação.....	64
3.2. O subalterno pode, deve e fala: cultura, política e território no Bracuchy.....	67
3.3. A etnicidade como meio de legitimação de direitos.....	80

CONSIDERAÇÕES FINAIS: Reaproximações para fins de conclusão.....	84
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	92
ANEXOS.....	99

*Estranhou o que?
Preto pode ter o mesmo que você
Preto pega surf, pega praia, preto pega jacaré
Preto vê vitrine, olha o magazine, compra se quiser
Preto põe sapato, usa pé de pato, porque tem os pés
Come sashimi, bebe champanhe e também tem Rolex*

*...
Preto joga charme, come carne, preto roda de chofer
Anda de avião, craque de gamão, troca de talher
Preto lê exame, férias em Miami, prêmio molière
Pede uma suíte, roupa de butique, preto dá rolê
Estranhou o que?
(Estranhou o que? - Moacir Luz)*

INTRODUÇÃO

Este tema de pesquisa foi construído de um processo de aproximações sucessivas. Teve origem ainda na graduação, a partir do interesse por outros temas que não aqueles consagrados pela geografia física, onde iniciamos a formação científica, na área de educação ambiental, que nos permitiu trabalhar no liame das duas grandes áreas da disciplina. Assim, no princípio, buscamos dialogar com os saberes locais através da etnogeomorfologia. Pautamo-nos na bagagem adquirida nos métodos de pesquisa qualitativa e no diálogo interpessoal para desenhar o anteprojeto. Contudo, as experiências com os trabalhos de extensão nos ensinaram a ouvir as demandas do grupo. As mudanças no percurso nos levaram à comunidade quilombola de Santa Rita do Bracuhy, em Angra dos Reis, em cujo estas abordagens não dariam conta da complexidade de relações ali estabelecidas.

Durante toda a pesquisa fizemos visitas de campo à comunidade e travamos contato com o órgão responsável pelo processo de titulação, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária- INCRA, onde fizemos entrevistas e consulta aos arquivos referentes ao processo de número 54180.000971/2006-10. Fizemos uso dos dados levantados, principalmente para apresentar o contexto sócioeconômico, porém, a atração incontornável pela bibliografia pós-colonial, nos deu uma nova leitura sobre eles.

Refizemos a abordagem da pesquisa a partir do conceito de Etnodesenvolvimento, descoberto nas leituras acerca das comunidades tradicionais. O desafio inicial foi compreender como a categoria de comunidade tradicional abarcava uma questão tão atual quanto percebíamos o conflito da Comunidade do Bracuhy. Essa incompreensão se devia, justamente, à confusão propiciada pela ideia de reminiscência atribuída frequentemente ao tema. A imaturidade da primeira aproximação era permeada por conceitos cristalizados no senso comum. Ao entender o caráter dinâmico do componente étnico, todo o devir tornou-se interessante.

A luta das comunidades tradicionais pelos seus territórios é um processo histórico, social, cultural e, acima de tudo, geográfico. A colonização dos territórios não se deu de forma apartada da conquista da mente (CASTRO-GÓMEZ, 2005) e seus efeitos têm perpetuado desigualdades. A questão da terra no Brasil é, hoje, o maior reflexo daquilo que a pensadora indiana Vandana Shiva chama de monocultura da mente, em outras palavras, a falta de saída ao desenvolvimento unilateral, pautado no

extrativismo e na concentração material (SHIVA, 2003 [1993]). A comunidade quilombola do Bracuhy, com a qual estabelecemos as trocas para este trabalho, apesar de um caso local, reflete aspectos gerais da formação territorial do Brasil.

A Lei de Terras (lei nº 601 de 18 de setembro de 1850) foi um instrumento cerceador que estabeleceu fronteiras, mais que físicas, sociais. A população de escravos que viria gradualmente a “libertar-se” ficou limitada por esse e outros artifícios de controle social baseados no racismo. Multiplicaram-se casos como o da comunidade quilombola abordado por este trabalho, cujo contexto de decadência econômica levou fazendeiros a legarem suas terras aos trabalhadores que ali restavam. Apesar de documentado pelo testamento do Breves, a comunidade de Santa Rita do Bracuhy nunca teve seu território garantido, passando por diversos episódios de expropriação. Essa trajetória conflituosa em torno do território desenhou uma identidade étnica para o grupo que hoje se autoenuncia quilombola.

Aproximamo-nos do tema das comunidades tradicionais ao questionar a violência epistêmica na imposição de modelos de desenvolvimento que mesmo trazendo prefixos e adjetivações, não fogem à cosmologia ocidental. Analisando a partir das proposições teóricas de autores pós-coloniais como Gayatri Chakravorty Spivak, Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gomes, temos a subalternidade como ferramenta de crítica que nos leva a atribuir a condição social desse grupo ao seu passado tão atual de escravidão, e esta por sua vez, como um dos recursos mais visíveis da modernidade colonial. A negação dos direitos de ser a partir de seus próprios meios, levou-os à condição de requerentes do território.

Entendendo que a etapa de regularização fundiária não significou o fim do conflito, apenas mudou seu caráter, continuaremos a analisar sua trajetória de luta tendo o marco constitucional, como fronteira analítica. Exploramos os documentos componentes do processo de regularização fundiária e as peças acadêmico-jurídicas dos relatórios de identificação e delimitação, além de entrevistas e questionários, aplicados ao INCRA e à comunidade. Após apresentar o contexto socioeconômico através de dados quantitativos, aderimos às falas registradas no convívio com o grupo como meio de apresentação do conflito, este repertório não deve ser visto como mera ilustração, se não como conhecimento local baseado na oralidade.

Por conseguinte, estruturamos a dissertação em três capítulos. O primeiro faz uma abordagem teórica do conceito de Etnodesenvolvimento, problematizando aspectos econômicos, ambientais e culturais acerca do tema. Este conceito, tomado como chave

do capítulo introdutório, foi tratado por antropólogos e sociólogos como uma espécie de modelo alternativo de desenvolvimento na valorização das particularidades socioculturais de grupos étnicos, que têm um modo de vida ‘autônomo’ ao modelo socioeconômico vigente. Paul Elliot Little (2002), autor que desdobra o tema no Brasil, apresenta em três planos do Etnodesenvolvimento: político, econômico e simbólico, baseados na autonomia e poder de decisão dos povos tradicionais na gestão dos seus territórios. Através desta abordagem nos aproximamos das tensões estabelecidas no processo de regularização fundiária.

Acreditando que esta categoria surge como contra-argumento ao desenvolvimento de caráter civilizacional, modernizador, e instrumentaliza noções do pensamento pós-colonial, lançamo-nos ao desafio de articular esses dois referenciais. Neste sentido, a questão esboçada inicialmente intentava analisar as tensões entre o olhar da comunidade e os processos hegemônicos experimentados na realidade local. Concentramo-nos em discutir a imposição de um modelo econômico e da efetividade das políticas públicas nos contextos locais.

Tomado conhecimento dos limites do conceito de Etnodesenvolvimento como categoria analítica das relações estabelecidas nas etapas da regularização fundiária, buscamos elucidar aspectos distintivos das representações territoriais envolvidas. Para tanto, tomamos como principal referência a discussão tecida por Arturo Escobar sobre o âmago da motivação dos movimentos étnico-territoriais, no texto “Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”” (2015 [2013]) cuja tese central aponta que essas lutas se dão para além da defesa de direitos, são disputas ontológicas, que colocam em jogo concepções divergentes sobre desenvolvimento.

Não sem antes apontar as características socioeconômicas da comunidade e da vizinhança não-quilombola. Tal contexto aglutina questões de mobilização sócio-política do grupo em defesa de seu modo de vida e sua ligação identitária com o território. Esse vínculo estabelecido guarda relações complexas de visão de mundo e produção de conhecimento que refletem nas suas práticas cotidianas as quais retratamos através das falas das lideranças.

A partir da reorientação pela leitura do pós-colonialismo observaremos as tensões estabelecidas como disputas de representação. Esse será o foco do terceiro capítulo, que buscará resgatar o esforço teórico empenhado no primeiro capítulo à luz do novo referencial dando continuidade à apresentação dos registros de campo em diálogo com o referencial teórico eleito norte desta pesquisa, ou melhor nos

contemplaria dizer “Sul”? — parafraseando a coletânea de textos organizada por Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses: *Epistemologias do Sul*.

A dimensão identitária sobressai no contexto quilombola, pois a luta em torno de direitos redefine os padrões organizativos e impõe novos desafios interpretativos. Almeida (2010, 2011) defende a atualização da luta e, conseqüentemente, da identidade pelo objetivo comum da posse da terra. Esse aspecto ressignifica práticas sociais, culturais e ambientais decorrentes da relação com o aparato legal. A etnicidade torna-se, portanto, um dispositivo de luta pelo território.

CAPÍTULO I

O conceito de etnodesenvolvimento à luz do pós-colonialismo

1.1. Apresentação

Este capítulo tem como categoria de análise o Etnodesenvolvimento, o qual, buscaremos discutir como forma de aproximação do tema das comunidades quilombolas, bem como traçar um panorama da sua aplicação na legislação voltada para comunidades tradicionais. A partir deste conceito buscamos contemplar os aspectos político organizativo, econômico e identitário da comunidade quilombola Santa Rita do Bracuhy.

O Etnodesenvolvimento evoca diversas discussões e possibilidades de encadeamento com subtemas. Para este trabalho, foi feito um recorte teórico conceitual que permitisse operacionalizar as análises pretendidas no contexto a ser apresentado no decorrer do texto. No entanto, considera-se importante uma breve articulação do tema com o contexto maior do discurso do desenvolvimento e posteriormente do desenvolvimento sustentável, e um resgate bibliográfico do conceito, no sentido de apresentar o tema, de origem na antropologia, à Geografia. Baseamo-nos principalmente em três expoentes desse debate, Guillermo Bonfil Batalla (precursor), Rodolfo Stavenhagen e Paul Eliot Little, que sistematiza a ideia no Brasil após sua introdução por Roberto Cardoso de Oliveira ¹ e incorporamos leituras mais recentes que analisam criticamente o conceito e a nosso ver já apontam para novos paradigmas.

O conceito de Etnodesenvolvimento vem sendo desenvolvido por antropólogos e sociólogos com protagonismo de autores da América Latina por seu contexto multiétnico ², voltados na maioria dos estudos às análises de grupos indígenas, devido principalmente ao histórico de suas lutas e a conquista do reconhecimento, por parte dos estados, da multiplicidade de etnias ³ (BONFIL BATALLA, 1982; ver, para o Estado da

¹ Diretor do Anuário Antropológico, revista da antropologia do ICS da UNB, que publicou o importante texto de Stavenhagen *Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista* em 1985. Ele mesmo não produziu sobre o tema apesar de envolver-se no debate indigenista, tendo participado da *Reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo y Etnocídio en América Latina*, em 1979.

² Com destaque para México, protagonizando as pesquisas e para Colômbia nos avanços na legislação. Inclusive vale a leitura comparada da *Ley 70 de 27 de agosto de 1993*, Colômbia; com as nossas leis: Art. 231 ADCT da Constituição Federal de 1988; Art. 3º do Decreto 4887 de 2003 e Decreto 6.040 de fevereiro de 2007.

³ Lutas semelhantes por parte de grupos negros permaneceram invisibilizadas por mais tempo, não tiveram suas especificidades étnicas reconhecidas pelo estado ou pelos estudiosos do tema. Podemos buscar explicações nas raízes do colonialismo, no eurocentrismo.

Paraíba, no Brasil, CANTERO, 2015). Este conceito emerge vívido nas discussões dos especialistas latino-americanos por volta da década de 80 (LITTLE, 2002), que segue a marca da virada conceitual no debate sobre a integração entre populações tradicionais e o modelo de sociedade hegemônico que desenvolve uma visão crítica ao desenvolvimento.

O projeto universalista do desenvolvimento tem suas raízes no pós-guerra, onde o imperativo da modernização propunha alcançar outras formas de organização social levando-as os princípios das modernas burocracias estatais e a incorporação de novas tecnologias produtivas (idem, p. 34). Na sequência de eventos políticos a retomada da ideologia neoliberal e o objetivo de crescimento econômico, exige dos países periféricos a assimilação de novos modelos de produção e mesmo com o abalo desse modelo de política econômica o imperativo de desenvolvimento permanece, tomando diversas faces, uma delas é a do desenvolvimento sustentável ⁴.

Essa subordinação ao projeto de desenvolvimento econômico, que se pretendia universal, encontrou barreiras na diversidade de cosmovisões, ou o que Escobar vai chamar de pluriverso (ESCOBAR, 2015 [2013]). O reconhecimento da diversidade cultural e étnica, passa a ser uma demanda. Little registra como a antropologia, disciplina que introduziu o relativismo cultural, lidou na mediação desses projetos de desenvolvimento; impacto importante para consolidar a crítica, de onde virão as proposições de Etnodesenvolvimento (LITTLE, 2002).

No resgate da bibliografia sobre o tema, ele se apresenta por diversas nomenclaturas de acordo com as propostas e o enfoque disciplinar ou a perspectiva em voga no momento, sobre isso os escritos de Verdum (VERDUM, 2006) e Little (LITTLE, 2002) fazem um apanhado, apontando com mais detalhe essa trajetória. Num primeiro momento denominado por desenvolvimento local ⁵ confundia-se, e até certo ponto, assemelhava-se aos termos do desenvolvimento participativo, ou propostas como indigenismo participativo, com a diferença de que na proposta conceitual do Etnodesenvolvimento, aquela defendida pelos expoentes Bonfil Batalla e Stavenhagen, este só ocorre quando as rédeas de todo o processo estiverem sob o controle do grupo em questão. Portanto coloca-se como alternativa tanto para o desenvolvimentismo ⁶

⁴ Sobre o tema ver, entre outros, Celso Furtado (FURTADO, 1978), Marcos Nobre e Maurício Amazonas (NOBRE & AMAZONAS, 2002) e Leandro Dias de Oliveira (OLIVEIRA, 2012, 2012a).

⁵ Termo cunhado pela Antropologia, não confundir com o desenvolvimento local da Geografia. Muito pautado na ideia de “indigenização da modernização”.

⁶ Neste caso gostaríamos de frisar o tom do desenvolvimento praticado: aquele capitaneado pelo Estado.

como para as propostas indigenistas hegemônicas (também chamado indigenismo participativo) à época de 1920 a 1970 (VERDUM, 2006).

As visões desses dois principais autores, em termos gerais, são congruentes. Apresentam-se como uma espécie de modelo alternativo de desenvolvimento que valoriza as particularidades socioculturais de grupos étnicos, que têm, ou buscam ter, um modo de vida autônomo ao modelo socioeconômico hegemônico vigente. A principal distinção entre eles é a formulação analítica.

Em seu texto de referência *Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista*, Stavenhagen constrói argumentos para a análise da etnicidade dentro do pensamento desenvolvimentista (STAVENHAGEN, 1985). O autor faz um trajeto desde a impregnação de valores nos conceitos das ciências sociais, passando pelas mutações da teoria do desenvolvimento, categorias de análise abordadas e relegadas, até chegar à questão étnica e sua interface com os Estados-nação e seus projetos integralistas. Todo esse percurso tem como método analítico o Marxismo, para o qual o autor chega a apontar críticas, mas mantém-se metodologicamente pautado na dialética de classes. Esse panorama é importante para entender como ele e mesmo outros autores⁷ enxergam o tema à época, muito pautado na luta de classes, o que leva a uma redução da questão ao aspecto econômico. O texto é de 1981, década da virada crítica nas ciências sociais sob influência do marxismo. O próprio autor posiciona-se contra essa simplificação, mas defende a presença do fator classe como um dos traços da luta étnica, ponto de vista que fazemos coro, uma vez que a luta de classes não desapareceu, apenas foi aprofundada, desdobrada em diversas outras lutas de “minorias”. O pós-colonialismo certamente vem unir esforços a uma crítica ao capitalismo civilizacional e eurocêntrico.

Para este autor o etnodesenvolvimento é o “desenvolvimento de grupos étnicos no interior das sociedades mais amplas” (STAVENHAGEN, 1985: 41), portanto coloca como questão fundamental do desenvolvimento as articulações entre essa necessidade, ou imperativo, e o etnocídio promovido por teorias políticas e adoção de modelos homogeneizantes sob a justificativa da construção nacional. Admite a necessidade de políticas específicas para mediar esse problema, com a participação integral dessas populações no processo descrito por ele, cujo caminho seria a formulação de Estados

⁷ Muitos consideravam as lutas étnicas dispensáveis e mais, prejudiciais à verdadeira luta, a de classes, por fragmentar os esforços e dispersar o foco. Acreditamos que o problema não seja a luta de classes, mas o exclusivismo metodológico. Que hoje talvez experimente uma inversão: a negligência do fator classe nas lutas das diversas minorias.

multiculturais, multiétnicos ⁸ “no qual as comunidades étnicas possam encontrar iguais oportunidades de desenvolvimento social, econômico e cultural dentro da estrutura mais ampla” (idem, p. 42).

Já Bonfil Batalla, apresenta a questão de forma diferente, tanto ponto de vista político como da construção conceitual e de método analítico. Apesar de irem na mesma direção, defendendo o aspecto cultural como o principal aspecto articulador do Etnodesenvolvimento, Batalha posiciona-se de forma mais consistente apontando, para além da crítica, explicações sobre a condição estrutural do “subdesenvolvimento” dos grupos étnicos. A partir da abordagem crítica ao pensamento moderno cunhado pelo colonialismo, desenvolve a análise das condicionantes ideológicas etnocêntricas, passando pelos problemas materializados na estrutura social e apontando para possíveis soluções, dialogando com experiências concretas no sentido de mudanças. Pela sua escolha de método e consistência argumentativa, é com esse autor que buscaremos dialogar mais diretamente.

1.2. Acentuando o aspecto colonial

Questão que consideramos central na investigação deste tema complexo é a sua dimensão colonial. O problema de desequilíbrio de forças entre os grupos sociais, não mais exclusivo a uma questão aparente de classe, mas entendida a partir da construção de uma racionalidade específica que tornou-se duradoura e capilarizou-se, estruturando o pensamento e as relações modernas de poder. Nessas relações a classificação e hierarquização da sociedade pela ideia de raça, estabeleceram categorias como grupos étnico-raciais, dos quais tratamos, e o controle do trabalho de todas as formas históricas em torno da construção de um mercado mundial (CASTRO-GÓMEZ, 2005 [2000]; QUIJANO, 2005 [2000]).

Esse argumento não pode ser considerado como mero fato histórico, dissolvido na “evolução temporal” das sociedades, é este componente, com toda sua carga histórica que postula até hoje o modo operacional das sociedades ocidentais e nossa “invenção do outro”, como discorre convincentemente Santiago Castro-Gómez, formatando assim relações de poder que permitiram a perpetuação do ideal de desenvolvimento, um dos mecanismos discursivo-ideológicos da modernidade que chocam-se com visões de mundo outras, e que colocam-se atualmente como problemas de relação intercultural aos quais tentamos responder adjetivando o termo por nós criado; desenvolvimento

⁸ Chega a questionar-se da necessidade de haver algum Estado mas não aprofunda o argumento.

alternativo, endógeno, com identidade, local, etnodesenvolvimento etc (CASTRO-GÓMEZ, 2005 [2000]).

Para basear o decorrer da exposição, propomos que não podemos ignorar: 1- nosso lugar de fala no momento de análise; 2- reconhecer que falamos do outro pelos nossos enunciados; 3- que estes enunciados não estão desconectados do contexto macro de produção do conhecimento, principalmente quando formulados a partir da academia, por maior que seja o esforço crítico, analítico feito; 4- este esforço não é vão, faz parte do processo de autonomização do conhecimento; 5- que assim como nós passamos por esse processo; indivíduos de “outras sociedades”, “outras categorias” também o fazem.

Portanto o esforço enunciativo na busca por possibilidades de diálogo entre as diversas visões de mundo da qual nos fala Escobar (ESCOBAR, 2015 [2013]), é válido, assim como o são os apontamentos críticos a este, que seguiram no movimento de busca por romper com o que está eurocentricamente, modernamente, posto. Dando continuidade à discussão, retomamos o debate apontado por Batalla e Stavenhagen em interlocução com as críticas feitas ao conceito. Remarque-se, são direcionadas às limitações práticas do Etnodesenvolvimento sob enfoque pós-colonial.

De pronto, é importante pontuar que o movimento em direção à crítica já se faz por caminhos pós-coloniais, o fato de descortinar o tema da submissão de grupos étnicos aos discursos hegemônicos e entender o problema como estrutural da construção do pensamento ocidental sob os pilares etnocêntricos, desobriga a justificar cada argumento como tal, ao mesmo tempo entendemos que não houve uma ruptura completa com o *modus operandi*, cuja realização precisa passar por esse movimento iniciado de debruçar-se sobre o tema e questionar-se a cada passo dado.

1.3. Guillermo Bonfil Batalla e Rodolfo Stavenhagen: detalhando argumentos

A primeira questão que se coloca é a cultural, não é possível enxergar o desenvolvimento como um conceito recipiente que pode conter as diversas culturas (PERROT, 2008). Ele é um conceito arraigado num tempo e espaço coloniais, por isso, de partida todo debate que se traça em relação a essa interface traz os traços culturais como chave para compreensão.

Bonfil Batalla, discute a estrutura social que submete os grupos étnicos a sua ordem, está baseada no eurocentrismo. A estruturação do subdesenvolvimento dos

grupos étnicos devido ao colonialismo na teoria e na prática é pressuposto dos novos debates sobre o tema, que aprofundam as questões em outras direções e também da abordagem aqui projetada.

Já Stavenhagen destrincha sua crítica central apresentando um histórico do termo desenvolvimento e questionando sua concepção unia e linear evolucionista que traria implicitamente o modelo da sociedade moderna, diríamos nós, projeto de modernidade eurocêntrico, para destacar a crítica. Faz a crítica às disciplinas que tratam a questão sem abordar sua natureza política (STAVENHAGEN, 1984). Aponta também para a classificação dos países por seu desempenho econômico e a identificação dos obstáculos à mudança, que deveriam ser superados, por mudanças culturais dirigidas, entre eles os modos de vida tradicionais e comunitários. Com o fracasso desse sistema interpretativo, o foco passou dos contextos locais para o sistema econômico mundial levando a uma concepção relacional de dependência (países centrais x periféricos).

Ele contrapõe os argumentos do desenvolvimento para o sistema de interpretação capitalista e o sistema socialista que, no fim, postulam a mesma compreensão econômica do termo. O autor levanta ainda, questionamentos válidos na tentativa de qualificar o termo e faz a crítica às ciências sociais pelo seu uso como instrumento de pesquisa sem problematizar seu sentido e origem (STAVENHAGEN, 1985: 12).

Stavenhagen aponta para uma mudança de ênfase da qual parece ser partidário: uma adequação aos “termos do terceiro mundo”⁹. Mas questionamos novamente; quem dita os termos do terceiro mundo? Continuamos sem atender aos princípios da pluriculturalidade, pois as decisões estão concentradas em mãos etnocentradas. E aponta para um papel crucial da economia camponesa no desenvolvimento. Ficamos nos perguntando se o alternativo para o qual o autor encaminha, seria desenvolver (com esse nome mesmo) os países do terceiro mundo mantendo-os rurais em alternativa ao ideal anterior de desenvolvimento industrial.

Apesar de dizê-las controvertidas, acredita ser indispensável criar estratégias para satisfazer necessidades básicas, definidas endogenamente, mas parte em defesa desses modelos sem muito problematizar as interações culturais. Essa condição por parte de Batalla, assinala para as condições de cunho jurídico e organizativo, para estabelecer condições de que os grupos atingidos por essas abordagens possam tomar

⁹ Parece-nos usar este termo para referir-se aos países de posicionamento neutro durante a bipolarização mas sobretudo taxados de subdesenvolvidos, que operam na dialética local-global.

domínio do processo e não apenas anunciar suas carências. Stavenhagen parece buscar por uma proposta de desenvolvimento que seja mais satisfatória à sua concepção/convicção socialista, já Batalla propõe que desenvolvimento é uma categoria etnocêntrica a priori e não se ajusta a outros contextos culturais, devendo (restando a) estes grupos marginais adaptarem-se e construírem novos postulados.

Portanto, Stavenhagen ressalta a conveniência de uma nova abordagem da questão e faz avanços na discussão, mas ainda dentro da aceitação de uma indispensabilidade de desenvolvimento e, principalmente, pautado na explicação marxista a partir de agora adaptada e com a participação desses grupos-alvo.

Ao abordar a questão étnica, indaga o ignorar do tema pelo pensamento desenvolvimentista. Esse raciocínio parece-nos contraditório e mesmo um pouco ingênuo. Ao nosso ver, a causa étnica foi considerada nesse processo dentro da lógica que o conduzia, a lógica integracionista, ou de superação/exclusão de obstáculos. Vem a corroborar conosco o texto de Batalla, que argumenta (à mesma época) que esta lógica fracassou, obrigando o Estado-nação a lidar de forma diferente com o tema, o que já era movimento das ciências sociais, desde a virada crítica. Em outras palavras, a invisibilidade da questão étnica, haveria sido proposital ao projeto moderno. O que pode ser resgatado deste argumento de Stavenhagen é sua crítica à inadequação do método marxista para a análise de tal tema, se a colocação for no sentido de chamar à responsabilidade as ciências sociais para sua atuação e contestação política frente a problemática, esse argumento logra mais credibilidade. Mas não esqueçamos que o horizonte analítico da época era marcado, precisou-se experimentar as consequências da teoria desenvolvimentista para que o véu caísse para outros aspectos.

Apesar de concordarmos que a luta de classes é um fato moderno importante e ainda atual, uma interpretação das ideologias políticas que sustentam essa condição, se faz imprescindível para avançar na crítica. Se estas são as hegemônicas, quais são as outras? Onde estão? Por que foram subalternizadas? E aqui encontra-se uma diferença importante entre Stavenhagen e Batalla. O primeiro ainda pensa dentro das bases de como integrar os grupos étnicos à teoria do desenvolvimento, para Batalla, o integracionismo como orientação das tarefas indigenistas foi superado por um novo paradigma, novas propostas de lidar com o tema, pós-crítica.

Evidente que para isso considera os processos de homogeneização cultural e étnica como força motriz da construção nacional, Stavenhagen chega a chamar o pacote de políticas indigenistas de etnocidas, mas Batalla vai além e trata das interações étnico-

culturais e de seus decursos. A questão da identificação nacional versus étnico-comunitária que Stavenhagen aborda, porém, é muito complexa, extrapola a simples dualidade das solidariedades. No caso quilombola, o grupo está identificado com a identidade nacional, tem um vínculo com o território nacional, mas para além disso tem outros laços que definem outras territorialidades, contudo; não possuem, de fato, o território.

Mais uma diferença entre os autores está na leitura mais pontual e empirista que Stavenhagen faz dos mesmos aspectos que Batalla debate como estruturantes do mote da desigualdade. Stavenhagen argumenta dentro de uma escala local/regional, enquanto Batalla trabalha em um plano macro das relações sociais, tendo o colonialismo como estruturante. Porém, Stavenhagen traz um argumento ao qual se deve aproveitar, que é de cunho espacial. Como que no contexto integracionista/ desenvolvimentista, as políticas de desenvolvimento foram espacialmente seletivas, e mesmo, qual a consequência da supressão das identidades étnicas na formação Regional da América Latina? Não há tempo hábil para a aprofundar em exame, mas pontuá-las reforça o entendimento da diversidade de nuances do tema, que extrapola as possibilidades analíticas de algumas correntes.

Outro ponto interessante do texto de Stavenhagen é o apontamento dos modelos alternativos de desenvolvimento em conformidade a princípios autossustentáveis, ecologicamente adequados; chega a fazer a defesa do termo eco-desenvolvimento¹⁰ de Sachs, lembrando que o texto data da década de 80, momento em que o debate ambiental ainda não se anunciava pelos termos de sustentabilidade¹¹.

No texto de 1985 de Stavenhagen, sua tese de Etnodesenvolvimento parece ainda pouco elaborada, distante de ideias que se apresentam hoje como das relações étnico-raciais; não aponta para rupturas com a estrutura vigente, mas sim para uma forma de adequação, sem negar o desenvolvimento e a organização ocidental da sociedade como modelo legítimo, apoiando-se pouco na possibilidade de autonomização de grupos sociais à margem deste padrão. E direciona: “Em minha opinião, a maior tarefa teórica dos anos vindouros será integrar a teoria do

¹⁰ Havia aqui ao menos a intenção, ainda que superficial, em colocar o meio ambiente à frente do desenvolvimento. Isto implicou a incongruidade diplomática em torno do termo na ocasião de Estocolmo.

¹¹ Um adendo sobre aspecto que em algumas leituras mais atuais encontramos ambiguidades: O conceito de “desenvolvimento sustentável” está intrinsecamente ligado ao projeto neoliberal de mercantilização da natureza, sentido postulado pelos documentos concebidos no seio das organizações mundiais e seus eventos, e o uso desse termo deve considerar esse fardo.

desenvolvimento ao nosso conhecimento confessadamente parcial sobre a dinâmica étnica” (STAVENHAGEN, 1985: 41). Diríamos nós, passados alguns anos e análises elaboradas a respeito do tema, o maior desafio teórico-prático é o de mirar outras possibilidades de modos de vida; aceitar que grupos étnicos podem propor e gerir outras formas de organização social; e o papel da sociedade hegemônica perante esse fato. O autor é apoiador de oportunidades iguais de desenvolvimento social, econômico e cultural dentro da estrutura mais ampla, mas questionaríamos se quem conduz a sociedade mais ampla (o estado-nação como conhecemos hoje) e a forma como conduz, possibilita essa equalização. Sobre isso, Batalla propõe requisitos de diversos tipos, dentre os mais gerais o jurídico e o político.

Para Batalla o etnodesenvolvimento é o exercício da capacidade social de um povo de construir seu futuro que, como sublinhamos, foi negado a alguns grupos que agora precisam de condições prévias para que ocorra um prognóstico. Os processos de resistência, apropriação, alienação e imposição cultural estão enunciados como um rol de dispositivos sociais que variam de acordo com o nexo de forças, e a relação cultural não é de outro tipo que não uma relação de poder. A metáfora de uma balança é didática quando se fala das correlações de poder como condição ao “desenvolvimento” (no sentido mais purista do termo: reproduzir, criar, propagar). Um dos pontos para a construção de um convívio intercultural mais equânime está no reconhecimento político, que podemos traduzir por autogestão, intrinsecamente ligada às formas próprias de organização social. Para tanto, a concessão de direitos diferenciados, de acordo com o contexto cultural específico, é necessária ao processo de etnodesenvolvimento. A autonomia dentro desse processo é gradual; inicialmente, requer maior interlocução- apropriação cultural, nos termos de Batalla- e mesmo tutela, como desdobram outros usuários do conceito, como Little e Perrot.

Alguns críticos apontam que falar em etnodesenvolvimento seria uma contradição em termos pois, não é uma categoria inerente aos grupos alvo dessas intervenções, logo, políticas que garantissem o desenvolvimento seriam contrárias aos princípios de autonomia e autodeterminação (PERROT, 2008). Porém, um dos pontos centrais do pensamento de Batalla é imperativo de criarem-se condições, principalmente no âmbito jurídico, para que se exerçam os direitos políticos dos povos em busca de uma crescente autonomia, uma espécie de “preparação do terreno”. Para ele, e por isso consideramos suas proposições coerentes, a apropriação gradual das formas de controle cultural passa pela necessidade de sobrepujar determinados códigos da cultura

dominante, como a forma de organização política, para que se adaptando a ela ou negando-a, seja esta uma escolha, consciente, autônoma, e sobretudo, possível.

Em sua argumentação, achamos importante pontuar a questão do controle cultural como esclarecedora, pois o próprio considera como ponto central da sua elaboração, e é o que diferencia suas propostas de outras. Como é inevitável a interlocução entre as culturas autóctones, ou para nós geógrafos: locais, e a dominante, os complexos processos que dele advém, desdobram-se no que Batalla, para fins didáticos, resume em cultura própria e apropriada e cultura imposta e alienada. Em suma, defende que a cultura não se restringe a traços descritivos e que sua tradição não é imutável, a dinâmica de interação permite que o grupo se aproprie de recursos¹² alheios e os reelabore de acordo com seus mecanismos de organização e os integre a sua cultura.

“Al discutir este punto, frecuentemente aparecen las visiones colonizadas que niegan *a priori* la capacidad de los pueblos índios para transformar su propia organización y su cultura propia a fin de actualizarlas...” (BATALLA, 1982: 141). Batalla coloca, além do disso, que o etnodesenvolvimento busque as condições para que a criatividade e inovação possam se dar na dinâmica do grupo, para que esse “desenvolver” seja o desenrolar do futuro cultural das populações marginalizadas.

Batalla argumenta que o projeto de Etnodesenvolvimento consistirá então numa “ampliación y consolidación de los ámbitos de la cultura propia, es decir, em el incremento de la capacidad de decisión del propio grupo social, tanto sobre sus recursos como sobre recursos ajenos de los que pueda apropiarse. Y, consecuentemente, el etnodesarrollo se traducirá em lá reducción de los componentes anajenados e impuestos dentro de la totalidad cultural” (BATALLA, 1982: 135).

Essa discussão foi pautada em comunidades indígenas e locais da América Latina, e pode parecer muito distante do caso quilombola, mas se analisado de forma crítica percebe-se que a expropriação cultural ocorre em graus variados e um dos aspectos que conforma este grupo como culturalmente diferenciado é sua resistência a processos hegemônicos. É um grupo que a partir da negação de direitos básicos como a propriedade da terra teve seu modo de vida diretamente afetado e diríamos mais, a ação racista do não reconhecimento da agência desses indivíduos como produtores de conhecimento e das ferramentas de controle social, engessaram o “desenvolver autônomo” desses grupos, tiraram deles a possibilidade de ação a partir da sua

¹² Que ele desdobra e que serão pontuados mais adiante.

cosmovisão em vários âmbitos. A herança negra é a herança corporificada do colonialismo ¹³.

Por isso, para Batalla, não se pode omitir séculos de dominação colonial, onde seu desenvolvimento cultural foi constrangido e desviado, onde tem-se subtraído muitos recursos, inclusive a terra, e lhes foram impostos diversos elementos da cultura dominante. Não é como se a partir de agora, deixando-os livres de interferências ¹⁴, eles fossem encontrar um caminho independente que levaria a atualização cultural (princípio defendido pela antropologia como inerente a toda cultura) da forma como seria se a estes grupos não houvesse sido negados por séculos seus direitos a autonomia. Ele coloca ainda que essas culturas, aparentemente estáticas, são resultado das resistências anciãs para manter-se à margem da expropriação cultural, e da busca pela convivência menos conflituosa que assegurasse sua configuração diferenciada.

Ainda que uma comunidade quilombola esteja, aparentemente, moldada ao caráter de vida urbano, capitalista, moderno, ou seja, etnocêntrico, ocidental, colonial, criaram-se mecanismos de manutenção de recursos culturais que os preserva como grupo social diferenciado, como posto em lei. E, entendendo o controle cultural como um fenômeno social e portanto dinâmico (BATALLA, 1985: 134), a análise do atual momento da comunidade de Santa Rita do Bracuhy, denota uma crescente autonomia a partir da reafirmação da identidade coletiva.

Em Batalla lemos que: “El término grupo étnico tiene sin duda um sabor académico que tende a remitir la discusión precisamente al terreno académico. Y no al ámbito político que es donde se debe ubicar” (BATALLA, 1985: 101). E propõe o termo povo, para que não se reforce a noção colonial de inferioridade cultural. Deste modo, entendemos que o que está em jogo é a compreensão e aceitação dos termos de autodeterminação. Buscar justificar o reconhecimento de unidades territoriais (ou político-administrativa caso preferiram) diferenciadas baseado nos traços culturais visíveis de um grupo, incorre no risco de classifica-los superficialmente, de uma folclorização dos hábitos, como se suas culturas só fossem validadas pelo grau de originalidade, por guardar traços, visíveis, de uma africanidade intocada, impondo nas entrelinhas que somente a cultura ocidental é dinâmica pois ela seria a própria

¹³ Sem cair no erro de novamente de reduzi-los à escravidão, e considerando sua capacidade de reinventar-se e resistir, os quilombolas têm muito a nos ensinar sobre o colonialismo.

¹⁴ As já mencionadas: tutela, para os críticos, e políticas públicas, reformas jurídicas, ações intervencionistas de cunho progressista, etc., para os apoiadores do Etnodesenvolvimento.

modernidade. Esse processo de desqualificação dos saberes locais está contido na marcha colonialista e no apartamento entre recurso cultural e decisão autônoma.

O Etnodesenvolvimento, então, não pode ser entendido fora da condição de *processo*, como o caminhar em direção à crescente autonomia e ao maior controle sobre seus recursos culturais, inclusive a gestão de recursos naturais e seu território.

Dentro da renovação do debate sobre o Etnodesenvolvimento, novos usuários do conceito trazem desdobramentos a respeito. No texto de Little (2002), a argumentação predominante se faz em torno do aspecto econômico, e sobre isso traz considerações importantes, inclusive apontando experiências de micromodelos econômicos de relacionamento com o mercado: “No plano econômico, as práticas de etnodesenvolvimento tendem a ocupar o lugar de "alternativas" econômicas, particularmente onde a ideologia neoliberal é predominante”.

Essa é uma questão que se mostra verdadeira em quase todos os projetos de etnodesenvolvimento apontados, como veremos na análise de trechos da legislação que contempla Ato da Disposições Constitucionais Transitórias, no termos do artigo 68. Um dos problemas é que o Etnodesenvolvimento geralmente chega como discurso vazio, no sentido de que não é assimilado pelo grupo étnico, nem mesmo pelos agentes externos, da mesma forma como é formulado, conceituado, acaba por ser apropriado para acessar recursos, em geral, financeiros. Ayala e Fehlauer apontam para a transformação desse conceito numa ferramenta generalista do “mercado de negociações políticas da agência estatal” (AYALA & FEHLAUER, 2005:38).

Esses dois nomes são autores de um texto crítico ao conceito: “Considerações crítica sobre o conceito Etnodesenvolvimento: para pensar a condescendência na relação intercultural” (2005), que traz a bandeira de agendas ocultas, consideradas a forma pela qual a cultura ocidental é recuperada mesmo no etnodesenvolvimento¹⁵. Concisamente, apontam para um operacionalismo, que representaria a racionalidade moderna da eficácia, ou seja, da adequação dos meios aos fins buscando alcançar no futuro a realização de algo que existiria a priori, desqualificando a adaptação cultural que o prefixo etno, traria ao termo desenvolvimento. Outra agenda seria o institucionalismo, que Batalla (1985) vai chamar de paternalismo institucional, onde todo esse processo termina por ser guiado por uma racionalidade organizativa muitas vezes incompatível

¹⁵Recomendamos a leitura na íntegra desse texto pois os argumentos seriam empobrecidos se tentássemos resumi-los aqui, principalmente porque boa parte dele está apoiado em categorias da antropologia, que fogem ao pleno domínio desse texto.

com a original dos grupos, isso postularia uma superioridade do sistema político ocidental. E a seguinte seria a do economicismo, “como uma reificação particular da dimensão econômica da vida social”, que a nosso ver, concordando com os autores, é o aspecto mais naturalizado da cultura ocidental e que contamina o conceito caso ele não seja profundamente e criticamente refletido. Esse sentido tira qualquer perspectiva de ação alternativa para suprir o que chamamos de “vida econômica”.

A crítica fulcral desse texto refere-se ao fato de que o conceito de etnodesenvolvimento, apesar de importante crítica histórica à própria noção de desenvolvimento, “não se dissocia de certos pressupostos inerentes à cosmologia ocidental” (AYALA & FEHLAUER, 2005: 37). Vale o apontamento de que Ayala e Fehlaue basearam-se nas leituras de Stavenhagen e não nas de Batalla — este último, ao nosso ver, previu a indissociabilidade entre o pensamento ocidental e o desenvolvimento, além de apontar o Etnodesenvolvimento fundamentalmente como um progressivo processo de autonomização em termos econômico, jurídico e educacional.

Um dos argumentos deste autor que pode ser mal interpretado (principalmente na perspectiva pós-colonial) defende a formação de quadro técnico e profissional nas ciências ocidentais para que possam ocupar cargos e operar por mudanças tendo a visão dos dois mundos, o endógeno e o hegemônico. Apesar das críticas que o pós-colonialismo tem elaborado, acreditamos que o uso deste termo contextualize uma cosmovisão baseada em conhecimentos locais e empíricos, sobretudo.

Ainda assim subscrevemos as críticas apresentadas no texto supracitado que ajudam a renovar a discussão conceitual, principalmente pela pertinência da justificativa em que se reitera que usa argumentação não pretende desacreditar o conceito muito menos a intenção sob a qual o conceito foi formulado, mas sim atentar para o rumo de esvaziamento e irracionalidade que se faz do uso deste. E concordamos quando acentuam: “No entanto, o que procuramos sublinhar nesta crítica é a imprecisão do termo na medida que conduz, por meio de seu sufixo —*diríamos nós: raiz-* desenvolvimento, uma carga ideológica que de nada contribui para uma percepção mais imparcial e respeitosa do devir humano de outrem” (*idem*, p. 47, grifo nosso).

1.4.Clivagens do etnodesenvolvimento

Além destes autores, considerados clássicos por introduzirem a questão ainda na década de 1980, outros seguiram estudando o tema e aplicando o conceito. Mais recentemente, foi rediscutido em termos teóricos, e sobre projetos mais atuais, por Paul Eliot Little. Inspirado nas discussões desses autores, ele desmembra o Etnodesenvolvimento em três planos pautados na autonomia cultural: político, econômico e simbólico (LITTLE, 2001), que em resumo baseiam-se na autonomia e poder de decisão dos povos tradicionais na gestão dos seus territórios, na proposição de ações e identificação de problemas, construção das ações educativas, organizativas e diálogo com agentes externos e mesmo a mitigação de políticas públicas e também, como o termo desenvolvimento nos leva a supor, sobre o aspecto econômico.

Nesta proposição, encontramos a necessidade de discutir mais dois planos fundamentais ao acontecimento desses três primeiros e mesmo à existência dos grupos étnicos: o territorial e o ambiental (aqui compreendido em suas múltiplas faces). A separação aqui proposta se dá em termos de sistematizar a compreensão e a elaboração sobre aspectos específicos de cada categoria de análise, sendo inegável sua inter-relação, como também o é a relação entre estes os planos econômico, político e simbólico; e mesmo destes com o plano territorial e ambiental.

No mesmo sentido, Batalla havia sugerido quatro grupos de recursos, ao falar dos elementos necessários ao controle cultural ¹⁶, seriam eles: materiais, de organização, intelectuais, simbólicos e emotivos. Sendo os recursos entendidos como “todos os elementos de uma cultura que resulta necessário pôr em jogo para formular e realizar um propósito social” (BATALLA, 1982); identificamos que o território e os recursos ambientais-culturais são categorias mistas que reúnem esses aspectos integrados. Eles mobilizam o conhecimento empírico do grupo, seu recurso intelectual, a subjetividade, como recurso simbólico e emotivo, a capacidade de organização social (e resistência), recurso de organização ¹⁷, e mais claramente os recursos materiais; naturais e

¹⁶ Por controle cultural entende-se “a capacidade social de decisão sobre os recursos culturais, quer dizer, sobre todos aqueles componentes de uma cultura que devem se pôr em jogo para identificar as necessidades, os problemas e as aspirações da própria sociedade, e tentar satisfazê-las, resolve-las e cumpri-las” (BATALLA, 1982: 134).

¹⁷ Neste ponto vale remarcar que a discussão aqui apresentada está voltada à análise de um contexto particular, de uma comunidade tradicional quilombola em situação peri-urbana, que obviamente, se distingue dos contextos indígenas, nem tanto pela forma de resistência e pelo universo cultural que desenvolveram após anos de expropriação do seu modo de vida, mas pelo aspecto racial que aglutina diversas outras questões.

territoriais. Ora, não fosse sua base material, qual seria a visibilidade desses grupos, já que suas culturas foram suprimidas ou reelaboradas? ¹⁸

1.5.A controvérsia do desenvolvimento

No que diz respeito à noção de desenvolvimento podemos identificar algumas discussões pertinentes na interlocução com o conceito-chave trabalhado neste texto. O discurso de desenvolvimento sustentável é uma delas. Este tema possui grande apelo nas políticas públicas e em projetos não governamentais, mobilizando diversos atores, através dos quais chegam às comunidades tradicionais, e a apropriação que se faz deste termo pode e geralmente o é, indiferente ao seu dado político, dentro do modelo capitalista.

Antes de tudo, porém, vale um parêntesis sobre o caráter econômico da noção de desenvolvimento. Seu significado no senso comum aparece sempre relacionado a um progresso econômico e material ou com a aceção de promoção de bem-estar social; no dicionário, entre seus sinônimos estão listados *ampliação, aumento, progresso*. Segundo Oliveira, essa definição vem da racionalidade moderna e principalmente após a popularização do termo subdesenvolvimento. Nas diversas análises sobre a economia capitalista, e o autor faz esse apanhado, o termo não foge a esta concepção; está vinculado ao progresso da técnica e forma as bases para a reprodução capitalista. Baseado em Celso Furtado ¹⁹, Oliveira aponta o serviço ideológico que a sedutora noção de desenvolvimento presta ao projeto capitalista (OLIVEIRA, 2012).

Nosso interesse é realizar um breve apontamento sobre a dimensão econômica do desenvolvimento e sua relação com a questão ambiental. Sobre isso, o autor supracitado, oferece um breve relato sobre o significado do termo e como este conceito veio a sofrer questionamentos relacionados ao meio ambiente a partir de alguns eventos drásticos que marcaram o século XX e modificaram a consciência ambiental.

O autor finaliza esse apanhado sintetizando o significado atribuído ao termo dentro do sistema capitalista, que em epítome lê-se como: a dominação sobre os

¹⁸ Através da apropriação cultural de que nos fala Batalla.

¹⁹ Vide, p.ex., *Introdução ao desenvolvimento: enfoque histórico-estrutural* (FURTADO, 2000). Nos primeiros capítulos o autor desenvolve argumentos sobre a ideologia que permitiram a expansão comercial protagonizada pela Europa na primeira fase do capitalismo e prossegue até chegar à discussão supracitada sobre o progresso técnico e sua importância no processo de acumulação capitalista.

recursos da natureza (território) para geração de acumulo de capital, através da modernização técnica, dentro do modelo econômico vigente que se quer hegemônico.

A introdução do termo sustentabilidade ao discurso do desenvolvimento aparece como uma grande jogada na defesa do desenvolvimento dentro dos moldes do capitalismo hegemônico com couraça de resposta à questão do consumo de recursos naturais, surgida nos movimentos ambientalistas, mas que, acima de tudo, preocupava os setores promotores do grande consumo global. Analisando convenções políticas em torno da questão ambiental, manifestas nos mais diversos slogans, problematiza-se como o tema assumiu a direção das relações geopolíticas, principalmente entre os países centrais e periféricos (NOBRE & AMAZONAS, 2002; OLIVEIRA, 2012, 2014). Este é um termo que não pode ser ignorado já que sua incorporação ao discurso do desenvolvimento é marca de um novo momento histórico. Apesar disso, ele não representou uma ruptura dos modelos de produção e consumo. Em resumo, “O desenvolvimento sustentável é uma nutriz de ideias dominantes e se configura como uma ideologia camuflada sob o manto da ‘salvação da natureza’” (OLIVEIRA, 2014: 8).

Ainda há aqueles autores que propõem uma conceituação do termo dentro de outra perspectiva, onde o uso consciente e integrado às necessidades sociais e ambientais dos recursos a permitiria sustentável, buscando outra acepção do termo sustentável; como a conhecida eco-sócio-economia de Ignacy Sachs, que separa o crescimento econômico do desenvolvimento, apontando como um de seus aspectos. Retomando as proposições anteriores às de desenvolvimento sustentável, o ecodesenvolvimento (SACHS, 1986), que fracassou justamente por diminuir o foco econômico do processo que se queria manter (OLIVEIRA, 2014:11), aparece como um dos predicados que buscam dar o tom de alternativo ao termo, dentre outros tantos.

Celso Furtado, pensando o “subdesenvolvimento” da América Latina, aponta para uma análise crítica do desenvolvimento a partir da perspectiva da imposição cultural do modelo econômico, quando questiona o processo como uma invenção ideológica e enraizada histórica e culturalmente, e que nega possibilidades outras de desenvolvimento, de percepção das necessidades próprias aos grupos alcançados. Para ele a prevalência do modelo único de desenvolvimento se vincula aos efeitos perversos do “mimetismo cultural” da transposição de modelos e do economicismo como legitimação ideológica de uma “modernização mimética”. Todo desenvolvimento autêntico é também uma resposta a necessidades básicas humanas, afirmada com base

na criatividade política, que não se circunscreve às fórmulas prontas e pretensamente universais (FURTADO, 1978). Negar isso seria negar a capacidade de autonomia política e intelectual de outras organizações sociais.

Numa acepção mais simplista do termo, sem pesar o seu componente político, a sustentabilidade estaria relacionada à possibilidade de perpetuação e manutenção de práticas diversas, e este é o sentido “alternativo”²⁰ adotado em muitos trabalhos e projetos em torno da temática quilombola.

Talvez essa perspectiva assemelhe-se mais com o que buscam os socioambientalistas atuais, incorporando as noções de manutenção da vida, dentro da lógica de outros grupos sociais, que não necessariamente devem aderir ao modo de vida do consumo ocidental capitalista. Ainda assim, vale ressaltar que não se deixa de ter em mente a natureza como recurso, e recurso econômico. Vários adendos seriam possíveis a esta análise, mas o que se procura registrar é o sentido de desenvolvimento a que as ciências sociais, por mais críticas que sejam, estão identificadas e assim operam; talvez com alguma exceção sendo a antropologia, que opera em outro modo a noção da interação cultural, mas esse já seria outro ponto de pauta.

O trecho a seguir apresenta a concepção do tema para os atores sociais comprometidos com a lógica do alcance de autonomia: “...a sustentabilidade deve ter na autonomia sua essência. Nesse sentido a ideia de sustentabilidade é, sobretudo, avessa a determinismos diversos (teórico, disciplinar, político, histórico, geográfico, ambiental, dentre outros) na análise social [...] Por conseguinte, parafraseando Gallois (2004), sustentabilidade só pode ser uma meta difusa, um objetivo, nunca uma política pública” (AYALA E FEHLAUER, 2006:41-42).

Nos termos da lei, o Decreto 6.040 de 2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais traz em seu texto a reprodução da definição proposta pelos documentos que deram o tom das conferências sobre o meio ambiente que se seguiram, o relatório, elaborado pela Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, intitulado “Relatório Brundtland” ou como ficou conhecido, “Nosso Futuro Comum” (Our Common Future), publicado em 1987. “Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por: [...] III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a

²⁰ Segundo as palavras do próprio Oliveira no momento da qualificação da presente dissertação, “não há ingenuidade *per se*. O que há, é o atropelamento das boas intenções por meio do rolo compressor industrial-financeiro do capitalismo contemporâneo, para além da noção hegemônica de um desenvolvimento sustentável modernizante e excludente” (março de 2017).

melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.” (Decreto 6.040 de 2007, Governo Federal).

Considerando o contexto maior de pressão internacional para a promulgação de leis voltadas ao meio ambiente e em um segundo momento a introdução da questão social de grupos étnicos (comunidades tradicionais) marginalizados aos temas ligados a preservação socioambiental ²¹, não podemos perder de vista o sentido de desenvolvimento em que se desdobram as ações públicas governamentais.

Para delimitar melhor o entendimento geral sobre o termo e dar seguimento ao debate, o argumento de Oliveira é bem sucinto: “Sob a égide do sistema capitalista, o desenvolvimento significa o aumento na formação de capital e introdução de inovações tecnológicas (Biato et al., 1973), mas ideologicamente se constitui como um sinônimo de modernização e progresso (Scotto, Carvalho & Guimarães, 2007), mitos para a ilusão necessária de que somente com o sistema capitalista obtêm-se um crescimento econômico e tecnológico para toda a sociedade” (OLIVEIRA, 2012a: 122).

Seguindo esta linha crítica sobre as “controvérsias” do desenvolvimento sustentável, é que pretendemos marcar o teor político deste discurso, afim de evitar confusões entre a noção adotada por agentes hegemônicos em relação à perspectivas outras- populações tradicionais, ativistas, críticos do desenvolvimento--- que frisamos, continuam dentro da estrutura do pensamento moderno ocidental que impregnou o desenvolvimento enquanto dogma moderno incontestável. Ainda assim estas outras possibilidades interpretativas, chamadas alternativas, são indispensáveis à crítica.

Consenso que o Etnodesenvolvimento se apresenta como uma outra forma de desenvolvimento pautado numa inversão ou uma sublevação da relação cultural estabelecida até aqui (até este momento sóciohistórico), entendemos que as propostas conceituais e mesmo empíricas de Etnodesenvolvimento, apropriam-se da concepção “mais purista” do termo: a de promover melhorias e avançar em direção à direitos básicos, esperando-se gerar meios de autonomia dos agentes envolvidos e perpetuando suas práticas. Propomos então, que se faça essa acepção ao sentido conceitual abordado por atores comprometidos com as lutas étnicas e se diferencie do significado adotado pela legislação (novamente a referente aos direitos das populações tradicionais, que desdobram o artigo 68 do ADCT) e por agentes do estado e do mercado.

Unir o discurso do desenvolvimento sustentável aos princípios sociais levantados por concepções mais críticas, inclusive à visão própria de indivíduos

²¹ Termo que valeria discussão mas que adiaremos para momento mais oportuno do texto.

socialmente diversos; incorre em erro grave, pois estamos reafirmando a superioridade intelectual da cultura ocidental sob os conhecimentos tradicionais. É como dar aula de educação ambiental aos indígenas. Claro que a nossa organização jurídica estabelece regulamentos legais que devem ser levados ao conhecimento dos grupos para que estes saibam como apropriar-se deles e para não sofrerem em penalizações por desconhecimento das normas, mas o etnodesenvolvimento real, só ocorrerá quando for possível para esses grupos dizer: “aqui suas regras não cabem! Continuaremos a ocupar nosso território como antes, pois por conhecimento empírico, nunca tivemos impactos ambientais que justificassem atender a essas normas”.

Aqui está a questão: a luta pela [re] tomada do termo. O problema nunca foi o *sustentável*, mas sim o *desenvolvimento*. Tentar traçar uma defesa do termo seria improdutivo, já que a sustentabilidade é uma prática inerente dos grupos tradicionais, mas será que o desenvolvimento também o é?

1.6.O etnodesenvolvimento nos termos da legislação

No Decreto 4.887 de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação (com todos os componentes *éticos* e *políticos* envolvidos neste complexo processo [ANJOS & LEITÃO, 2009; CANTANHEDE FILHO, CARNEIRO & AYALA, 2006]) e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (BRASIL, 2003), o termo Etnodesenvolvimento é abordado no artigo 19, na determinação pela elaboração de um plano, por um comitê gestor, formado por representantes de diversos ministérios componentes (até então) da burocracia Estatal, indicados por outros órgãos deste mesmo aparelho. Cabe aqui interrogar se a interlocução entre esses vinte ministérios e secretarias especiais, e sem a atuação direta dos membros da comunidade, atende ao que se conceitua como Etnodesenvolvimento.

Após uma investigação sobre os desdobramentos deste “plano de etnodesenvolvimento” numa busca em sites institucionais e questionando atores relacionados ao INCRA e ao movimento negro, não foi encontrado um documento oficial referente já elaborado ou em curso. O que mais se assemelha à proposta do artigo 19 é a Agenda Social Quilombola (Decreto 6.261/2007), criada no âmbito do Programa Brasil Quilombola, lançado em março de 2004, que segundo o texto da Secretaria

Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do governo federal disponível em sua página virtual²², seria desdobramento das políticas públicas propostas para as áreas quilombolas.

O decreto 6.261/07 propõe dispor sobre a gestão integrada para o andamento da Agenda Social Quilombola: “Art. 1º As ações que constituem a Agenda Social Quilombola, implementada por meio do Programa Brasil Quilombola, serão desenvolvidas de forma integrada pelos diversos órgãos do Governo Federal responsáveis pela execução de ações *voltadas à melhoria das condições de vida e ampliação do acesso a bens e serviços públicos* das pessoas que vivem em comunidades de quilombos no Brasil, sob a coordenação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Art. 2º A Agenda Social Quilombola compreenderá ações voltadas: I - ao acesso a terra; II - à infraestrutura e qualidade de vida; III - à inclusão produtiva e *desenvolvimento local*; e IV - à cidadania” (Decreto 6.261 de 20 de novembro de 2007. Grifo nosso). E ainda o artigo 20 do Decreto 4.887 traz: “Para os fins de política agrícola e agrária, os remanescentes das comunidades dos quilombos receberão dos órgãos competentes tratamento preferencial, *assistência técnica e linhas especiais de financiamento, destinados à realização de suas atividades produtivas e de infra-estrutura*” (Art. 20, Decreto Nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, grifo nosso).

É interessante notar nos trechos reproduzidos o entendimento do conceito nos termos da lei. Os termos grifados ressaltam as áreas priorizadas para a ação em prol do desenvolvimento das comunidades quilombolas e permite perceber que está em compasso com a construção conceitual do termo em seus três planos (econômico, político e cultural) e também que a concepção de desenvolvimento seguida não se distancia da concepção hegemônica. Nota-se também que prevalece o entendimento das comunidades ainda em contexto rural.

Ressalte-se que a produção desses planos de desenvolvimento²³ não conta em nenhum dos dois artigos que regimentam sua criação e aplicação, com a participação de membros dessas comunidades, nem conta com o peso dos contextos específicos.

Dentre os projetos institucionais, voltados para estes grupos, levantados nesse primeiro momento, referindo-se à escala nacional, encontraram-se muitos voltados para o desenvolvimento de atividades econômicas, como casos de implantação de turismo,

²² <http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/programa-brasil-quilombola>

²³ Chamo propositalmente de desenvolvimento e não etnodesenvolvimento como crítica ao seu processo de construção e para marcar o peso político do termo

formação e gestão de cooperativas, promoção de produtos artesanais, confecção de cosméticos e remédios, comercialização de espécies vegetais nativas, formação de pessoal para trabalho no setor de turismo, etc. há também projetos voltados à saúde e educação ²⁴.

Já as políticas públicas são muitas, dentre elas algumas não direcionadas somente ao grupo étnico (como políticas de combate a miséria, à evasão escolar e os voltados à saúde), e estão estruturadas de acordo com os eixos propostos pelo programa Brasil Quilombola e a Agenda Social quilombola (regulamentados pelos decretos citados). A lista dos programas e sua distribuição nos eixos encontra-se no “Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas” disponível em meio digital. Estes eixos e suas propostas estão dentro da delimitação conceitual *usual* (questionado por diversos autores aqui apresentados) para o termo Etnodesenvolvimento, usa-se o desenvolvimento econômico para dar bases e impulsionar a “autonomia” e reprodução cultural.

Analisar a legislação e documentos oficiais mostra-se importante, pois por eles se faz a aplicação dos conceitos, por meio deles que as comunidades são afetadas mais diretamente. Vemos neste aspecto que além da persistência das formas duras das ciências na construção da realidade e o papel do Estado na transformação desta segundo os mesmos códigos de conduta e visando sua planificação. Qual o papel das ciências humanas e outras formas de saber na construção de políticas públicas? Seríamos capazes de quebrar esses paradigmas através de ações planejadas de dentro da academia ou deveríamos deixar que os grupos interessados tomem frente a todo o processo? Não propomos aqui “deixá-los à própria sorte” (com todo o cuidado que a expressão merece nesse contexto de discussão), sabemos que algumas informações e mesmo códigos de conduta jurídicos e outros, são necessários para que se formem as bases do processo de autonomização, ao que Batalla (1982) chamou de “enlace cultural”, mas precisamos abandonar a ideia de tutela.

Direitos culturais foram legalmente estabelecidos, no Brasil houve uma proliferação de políticas voltadas a populações tradicionais, mas até que ponto isso foi um avanço? Ruptura com a ordem estabelecida certamente não foi. Qual seria o caminho mais adequado: estabelecimento de direitos individuais ou direitos grupais?

²⁴ Compilação feita a partir do levantamento de campo e de documentos digitais como o Censo Quilombola e trabalho de Dissertação “Projetos de Etnodesenvolvimento no Quilombo Campinho da Independência” (LINHARES, 2014)

(STAVENHAGEN, 1985: 27). Juridicamente isso pode afetar as identidades coletivas? Precisariamos ainda de alguns anos de desdobramento para examinarmos os impactos do que já vem sendo feito nesse sentido.

1.7. Termos demarcadores da legislação nacional

Aspectos relativos à definição de comunidade tradicional estão dispostos no decreto supracitado (Decreto 4.887) que traz ainda as definições legais de seus territórios. Entende por 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*” (Artigo 3º, inciso I, grifo nosso). E seus territórios como “Territórios Tradicionais: os espaços necessários a (sic) 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” (Artigo 3º, inciso II, grifo no original).

Sobre estes termos as teorias e conceituações promovidas por antropólogos e sociólogos são recursos para uma melhor compreensão dos termos adjetivos destas leis. A menção à tradição, conceito complexo e ressemantizado pelos atores sociais envolvidos após muito se debater sobre a interpretação errônea, duma perspectiva de traços culturais visíveis, datados e desatualizados, marcados por uma intangibilidade com inovações, apresenta-se imbricado à compreensão de território a ser representado. Para tanto, em meio a diversos debates chegamos aos estudos de Alfredo Wagner Berno de Almeida (vide bibliografia), que se atualizou em compasso com a realidade de luta pelo território observada nas comunidades tradicionais, e nos últimos anos, se aproxima em diálogo com o direito e políticas públicas, indo de encontro a proposta aqui apresentada.

Tomando como referência as Políticas mencionadas acima, principalmente o PNPCT (Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais) de 2007 que, observe-se, apresenta-se confinado a realidades rurais, podemos extrair três importantes atualizações da questão das identidades tradicionais refletindo o movimento intelectual científico e popular (dos movimentos sociais) a

partir da relação conflituosa entre as populações tradicionais e as ações governamentais: o entendimento da tradição pela sua dinâmica e atualização; a prerrogativa da autodefinição; e a relação entre território e identidade (MONTENEGRO, 2012).

O ponto capital da possibilidade de autodefinição é que afasta a armadilha do essencialismo da tradição e da tendência ao “congelamento” no tempo de características culturais marcadas como exóticas. Admite a atualização da cultura, o não isolamento e a diversidade de contextos. Para o caso quilombola, possibilita que a autoatribuição seja pautada na postura política de seus agentes, considerando diversos fatores de acordo com cada realidade, inclusive, de forma mais geral a ressignificação do termo e sua apropriação na construção de uma identidade coletiva que permita o uso comum da terra (no todo ou em parte de suas atividades, essa não é a questão fundamental), e outras ações coletivas como o caso da dança e da contação de histórias.

Desfaz assim a obrigação de comprometermo-nos com atributos do tipo cultura autônoma e apropriada; identidade atribuída e identidade adotada, que continuam sendo interessantes mas são agora facultativos a cada intenção analítica e não premissa para eleger características que dotem de idoneidade os movimentos por direitos. Não muito diferente dos demais grupos de comunidades tradicionais ²⁵, a situação de constante conflito atualiza essa categoria para os quilombolas. Almeida (2008), aborda o aspecto da “mobilização continuada” como laço de “tradicionalidade” entre esses grupos, uma ação coletiva que forja a identidade compartilhada.

Essa mobilização gira em torno de uma infinidade de fatores tanto quanto são variadas as situações fundiárias, mas tem como pano de fundo a garantia de um território que não é deslocado das realidades locais/regionais, mas pelo contrário, é dinâmico e atualizado pelas ações coletivas. Sem novidade, essa luta é travada contra o avanço do capital (MONTENEGRO, 2012), em suas diversas manifestações, mesmo em áreas de hábito urbano já consolidado (fujamos à ideia de isolamento cultural), a mobilização se dá em torno da construção de alternativas que permitam a manutenção de práticas comunitárias, contrárias às mudanças que dissolvam a estrutura de organização da vida, do trabalho, e do território; sua base fundamental.

No contexto rural a justa relação entre as políticas de crescimento e o “preservacionismo” promovido pelo Estado comprometem a sociodiversidade, pois ocorre no sentido de esvaziamento de áreas verdes. O Estado age de forma a “preservar”

²⁵ Atualmente, menciona-se aproximadamente dezesseis “categorias” presentes na Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (BRASIL, 2007),

a natureza para determinados usos em detrimento de outros, como a apropriação turística, reserva ambiental, especulação imobiliária, exploração de recursos naturais (ver, p.ex., CAMARGOS, 2006; DIEGUES, 1996). Há uma flexibilização na legislação compatível ao “protecionismo” estatal, no sentido adotado por Alfredo Wagner Berno de Almeida (ALMEIDA, 2012: 66).

Todos estes fatores agem como reativos aos contextos de resistência local, onde para a manutenção do território apropriam-se de atividades hegemônicas, como turismo e prestação de serviços, mas buscam em coletivo a contra-lógica do capital, na intenção de manter um modo de vida alternativo desde esse ponto de vista, em que a permanência na base material possibilite optar pelas de práticas de lazer, econômicas, hábitos alimentares, e tudo quanto caiba no existir desses grupos ²⁶. No quilombo do Bracuhy, o capital imobiliário é a principal questão, seguida da “ambientalização/comoditização” da natureza (ALMEIDA, 2010: 9).

1.8.O empírico

Após a argumentação construída até aqui, voltamo-nos para algumas pontuações empíricas que buscam arrolar as indicações da própria comunidade sobre aspectos que merecem foco de desenvolvimento, pautados em dados de campo e em manifesto registrado em formato de texto acadêmico por alunos, integrantes da comunidade. Nesse texto os tópicos são abordados dentro do contexto de mobilização e conscientização comunitárias, mas entendemos como aspectos na “ordem da vez” do desenvolver da comunidade a partir do conhecimento da realidade local.

O primeiro aspecto e mais importante é a regularização fundiária, o direito de posse e administração do território de forma coletiva. O segundo apontamento é a adequação e reconhecimento de uma escola quilombola, com projeto político pedagógico voltado para a comunidade, que dialogue com a associação e com as atividades coletivas propostas, mas que interaja também com os moradores não quilombolas para que o conhecimento sobre a trajetória quilombola amenize rivalidades e preconceitos, e para que a gestão de cunho ambiental seja possível, já que nesse contexto específico não há uma continuidade territorial que permita o uso e manejo exclusivo pelo grupo tradicional.

²⁶ Sobre as relações entre turismo e território, ver Coriolano, Cruz, Carvalho & Silva (CORIOLANO, 2006; CRUZ, 2009; CARVALHO & SILVA, 2010).

Um terceiro ponto estaria no desenvolvimento do turismo de base comunitária, como fonte não somente de renda coletiva, mas também de mobilização comunitária, reativação de atividades tradicionais e ferramenta de conscientização de atores externos. Essa iniciativa, que ainda provoca um conflito de nomenclaturas (TBC, ecoturismo e turismo sustentável, por exemplo), está muito ligada à “vocação” turística da região e a entrada da comunidade em redes que apontam essa atividade como possibilidade econômica frente a pressão da especula o imobiliária.

Alguns quilombolas chegam a fazer uma contraposi o ao entendimento dos demais ocupantes, que fazem duras críticas ao modo de vida que se pretende manter na comunidade e seus projetos de gestão da  rea. Algumas questões como o não asfaltamento das vias interioranas, a limita o de algumas atividades de explora o comercial do uso da terra, projetos culturais e de lazer, são mal compreendidos por aqueles que mant m um afastamento “ideológico” (sistema de ideias) do grupo criando conflitos de uso.

O texto “A afirma o quilombola no quilombo Santa Rita do Bracui”²⁷, produzido por uma professora e por dois membros da comunidade, alunos do curso de Licenciatura e Educa o do Campo, da UFRRJ, traz o seguinte depoimento de uma *griô*²⁸ da comunidade: “...progredir, pra eles,   ter bastante casa, farmácia ali pertinho, mercado ali pertinho, esse   o progredir. Mas a gente pode ter isso e ter uma comunidade de bem com a natureza e de bem com a vida” (ABBONIZIO, DE SOUZA & RAMOS, 2016: 405). Os autores apontam ainda “diversos exemplos de a es que podem melhorar as condi es devida local” (*idem*), e que podemos considerar fatores de etnodesenvolvimento segundo a visão da comunidade.

Além de apontarem diversos pontos constitutivos da rela o comunitária com o meio, fazem aproxima es analíticas de processos sócio-espaciais pelo qual a comunidade passou: “as intensas mudanças nas condi es de vida comunitária impulsionadas pela especula o imobiliária e pela perda de vínculo de muitos moradores com o trabalho na terra interferem na forma de transmissão intergeracional do jongo” (*ibidem*, p. 406).

²⁷ Aqui aparece a forma contemporânea de escrita do nome da comunidade, como também o   nos documentos oficiais, mas optamos por manter, quando escrito por nós, o modo antigo para fortalecer e homenagear as memórias do quilombo, principalmente por seus *griôs*. Foi como aprendemos com Dona M.

²⁸ Indivíduos mais velhos da comunidade que det m, mant m e propagam a memória e tradi es do grupo.

Este material, junto aos depoimentos coletados no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), somados às anotações de campo próprias da pesquisa, são um material riquíssimo para exame de condicionantes e da percepção dos indivíduos sobre termos de interesse desta pesquisa; como no trecho a seguir tratando de progresso/desenvolvimento: “Como aqui o processo de convivência mudou bruscamente por causa da vinda desse progresso, do suposto progresso, esse mais velho não teve mais como passar isso em diante” (*ibidem*). Percebe-se através dessas experiências a agência dos indivíduos abordados na pesquisa, reforçando o entendimento destes como agentes da sua realidade.

O desenvolvimento pode ser qualitativo, perceptivo, relativo, construtivo como chega a propor Celso Furtado, Amartya Sen, entre outros, mas são todas propostas críticas, visões alternativas à ideologia por trás do discurso. Dependendo da interlocução que se pretenda, o desenvolvimento pode apresentar-se como um conceito multifacetado e complexo. Logo, caberia mencionar também, afim de reforçar nosso entendimento da questão, o processo de construção de uma identidade coletiva como um dos aspectos do etnodesenvolvimento desse grupo. Este já em andamento mais avançado, mas que pode ainda, a partir do que observamos em outras comunidades, alcançar níveis mais profundos. A ameaça aos direitos básicos como acesso a terra foi o principal fator mobilizador no caso dessa comunidade.

1.9. Considerações

A preocupação central de Guillermo Bonfil Batalla e Rodolfo Stavenhagen na construção conceitual do *etnodesenvolvimento* são os mecanismos de interação na interface entre os estados nacionais e grupos étnicos na proposta integracionista²⁹, onde os aspectos políticos, econômico e cultural estão entrelaçados na complexidade desse fenômeno.

Ora, se a temática do desenvolvimento e da integração nacional foram pontos de discussão na geografia, os aspectos étnicos foram relegados a outras áreas das ciências sociais. A proposta de entender os aspectos da base material em que se desenrolaram esses fenômenos busca retomar este tema para a discussão na geografia, no momento em que as relações étnico-raciais e a organização do território tornam-se pauta na busca

²⁹ Guardada a especificidade da área de atuação, a Antropologia.

por reparo aos danos causados pelo processo de colonização das mentes (LANDER, 2005).

Ao mesmo tempo em que o decreto 4.887 avança no sentido de garantir a condição primeira do etnodesenvolvimento —a garantia do território e a autodeterminação— parece operar no sentido de um desenvolvimento nos moldes convencionais, aqui debatidos.

As características componentes da etnicidade do grupo e os meios pelos quais este reproduz sua autonomia cultural (vide BARTH, 1998) é aspecto importante que deve nortear as abordagens de investigação e proposição de políticas públicas que visem mediar os conflitos vários, pelos quais essas comunidades passam em seus dramas sociais construídos nas relações internas e externas ao grupo.

Desenvolvimento e sustentabilidade são compatíveis? O pressuposto de que se pode criar desenvolvimento sustentável a partir de inovação tecnológica e acumulação de recursos, e os indicadores de desenvolvimento, estão ligados à questão do consumo e não propõem uma ruptura com a lógica existente.

Falta saída ao desenvolvimento, pois este é o lugar comum do ocidente, esta é a matriz do pensamento ocidental. Há autores que criticam a ideia de Etnodesenvolvimento, pois é uma indução a adoção desta categoria, deste modo de vida. Etno, socioambiental, alternativo, participativo, são todas adjetivações para o *status quo*, para o desenvolvimento, como categoria do pensamento moderno. Porém, como essas populações, sufocadas pela estrutura já consolidada de razão-ação, pela imposição cultural, pode estabelecer bases para sua autoridade sem dominar determinadas categorias? Como podem acessar direitos para exercer seus modos de vida, já que estes não estão garantidos? Como ter acesso aos meios de desenvolver-se, a partir da compreensão própria do termo — que não seja, necessariamente, para cima e para frente como se espera do termo desenvolvimento?

Stavenhagen é assertivo ao apontar que “A palavra (termo, conceito) “desenvolvimento” por si mesma é cheia de implicações de valor das mais intensas, e, no entanto, até hoje, ninguém parece ter encontrado uma substituição adequada” (STAVENHAGEN, 1985: 12). Ou será que devido à tamanha força ideológica deste termo, não tenhamos horizonte alternativo de ruptura e sim de adequações, de tentativa de aproximação de outras concepções de mundo?

Não podemos ignorar que os termos elencados para falar do outro, apesar de todo esforço de deslocamento epistêmico, são dados a partir do que conhecemos, de

nossas categorias. Por isso, e também pela necessidade de interlocução com o sistema de coisas já estabelecido, que insistimos no termo desenvolvimento, problematizando-o sempre, é claro.

Apontar a forma como se constroem os conceitos, relacionando-os sempre ao lugar de enunciação é fundamental. O deslocamento de conceitos é uma operação cultural. A legitimação dos conhecimentos é uma questão política e não técnica. Nossos casos de estudo são sujeitos e sujeitas de transformação, não só objetos de investigação, precisam ser ouvidos no processo de investigação.

CAPÍTULO II

Regularização fundiária da Comunidade Quilombola de Santa Rita do Bracuhy: tensões, práticas e representações territoriais

*“O gente presta atenção
na história que eu vou contar
deitei Minha cabeça
na cabeceira do rio
mas o pé está lá no Mar”
(Jongo- Marilda de Souza)*

2.1. Apresentação

O capítulo anterior tentou apresentar o etnodesenvolvimento como aglutinador de questões atuais no debate sobre as comunidades tradicionais a fim de estabelecer uma aproximação conceitual da comunidade quilombola de Santa Rita do Bracuhy. Por sua vez, o presente capítulo investe em seu processo de formação histórico-geográfica, tendo como núcleo a regularização fundiária que coaduna tópicos da identidade cultural-territorial do grupo e as tensões estabelecidas na interação das duas representações— dois agentes.

No que cabe às fontes documentais, a principal delas reside no processo jurídico de regularização fundiária junto ao INCRA, número 54180.000971/2006-10, composto de três volumes, a saber:

1. *Relatório de Identificação da Comunidade Negra Rural de Santa Rita do Bracuhy*: iniciado no ano de mil novecentos e noventa e oito pela Fundação Cultural Palmares (FCP) em convênio com o Instituto de Terras do Estado (ITERJ) ³⁰ onde constam registros dos autodeclarantes e a definição do território em dois seguimentos (BRAGATTO, 1998). Este é o passo inicial para a titulação, porém, não teve o devido prosseguimento, levando à abertura do processo judicial junto ao INCRA, a pedido direto da representação da comunidade, em dois mil e seis. Pontuamos esse pedido como marco do segundo momento da regularização fundiária em andamento.

2. *Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-Cultural do Quilombo de Santa Rita do Bracuí*: elaborado por uma equipe interdisciplinar da Universidade Federal Fluminense (Departamento de Antropologia e

³⁰ Assinado por Sandra Bragatto que pesquisou a comunidade em sua dissertação de mestrado (BRAGATTO, 1996).

Departamento de História), assinado pelas historiadoras Hebe Mattos e Martha Abreu, pelas antropólogas Mirian Alves de Souza e Patrícia Brandão Couto e auxiliares e publicado em dois mil e nove a pedido do INCRA em sua Superintendência Regional do Rio de Janeiro — responsável pelo caso. Este documento foi necessário para complementar o relatório acima citado, já que este foi considerado insuficiente pelo próprio INCRA. O resultado desse trabalho acabou por coincidir exatamente com a área ocupada pela antiga fazenda³¹, tal como delimitado no testamento original do proprietário Comendador José de Sousa Breves, que outorgou as terras para os escravos. Para o INCRA, entretanto, esta não era uma delimitação pertinente, pois incluía área de intensa ocupação por não-quilombolas. Após nova etapa de reuniões, e na falta de consenso sobre a delimitação, deu-se um período de distanciamento. Em dois mil e treze os trabalhos foram retomados e um novo território foi desenhado a partir da negociação em torno das áreas de moradia consolidadas.

3. *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID)*, produzido pelo INCRA e publicado resumidamente no Diário Oficial da União em dezembro de dois mil e quinze cujo objetivo é o de evidenciar os limites do território e sua situação jurídica (INCRA, 2015). Este é composto pelos seguintes documentos: 1) relatório antropológico; 2) levantamento fundiário; 3) planta e memorial descritivo; 4) cadastramento das famílias quilombolas; 5) levantamento da eventual sobreposição com unidades de conservação, áreas de segurança nacional, faixa de fronteira, terras indígenas, terrenos de marinha, terras públicas federais e terras dos estados e municípios; 6) parecer conclusivo da área técnica e jurídica sobre a proposta de área a ser titulada.

Complementando o exame desses documentos — pesquisados diretamente na sede do INCRA no Rio de Janeiro —, tomamos como interlocutores neste instituto o engenheiro agrônomo Vanilton Santos, que testemunhou a primeira fase do processo, no momento da transferência da FCP para o INCRA, como mencionado e é co-autor do Levantamento Agroambiental que compõe o RTID em questão (SANTOS & DIAS, 2016); e os antropólogos Januária Melo e Guilherme Mansur, que integraram a equipe responsável pela regularização a partir de 2013.

³¹ “O Território quilombola de Bracuí, antes da abertura da estrada BR-101 no seu trecho Rio-Santos, compreendia as terras desde a meia vertente da Serra até o mar, incluindo a ilha das cobras. Este é o território definido no testamento de José de Souza Breves e era efetivamente ocupado pelos quilombolas na ocasião” (RTID, processo 54180.000971/2006-10, fl. 872)

Ampliando o escopo de nossas fontes de investigação, outro instrumento utilizado consiste no trabalho de campo junto à comunidade do Bracuhy entre o segundo semestre de 2015 e o primeiro de 2017, onde buscamos participar ativamente dos momentos de festas e recepção de visitantes, e fizemos registros das trocas vivenciadas. Ainda segundo a metodologia definida no pré-projeto, levantamos por meio de entrevistas formais e informais (com diretriz)³² com jovens e emergentes lideranças, mas, principalmente, com a maior delas. Estamos nos referindo à *griô*, líder e senhora de idade a quem todos que desejam conhecer a comunidade são remetidos. Em uma das visitas— em parceria com o curso de bacharelado em turismo do Instituto Multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro—, ocorrida durante festividade na Igreja de Santa Rita, aplicamos questionários semi-abertos abrangendo quilombolas e não-quilombolas. Tais dados não só complementaram as informações obtidas através das fontes oficiais como contribuíram para o esclarecimento de algumas questões referentes à organização geral da comunidade.

Contudo, o elemento mais frutífero dos trabalhos de campo situa-se na oportunidade de explorar a história oral, prática de forte tradição. Para alguns a contação de histórias pode parecer apenas folclore, a ilustrar o passeio dos visitantes, para aqueles que adotam o quadro teórico-metodológico pós-colonial³³, representa a possibilidade de contestar o engessamento da relação sujeito-objeto estabelecido pela ciência moderna e suas consequências: o entendimento de que lugar e mundo, folclore e cultura, não se opõem em uma estrutura hierárquica. (CASTRO-GÓMEZ, 2005 [2000]; QUIJANO, 2005 [2000]; SANTOS & MENESES, 2010).

Nesse sentido, destaca-se o célebre artigo da indiana, radicada nos Estados Unidos, Gayatri Chakravorty Spivak (1942-) tanto pela capacidade de reconhecer que o projeto da modernidade de classificar indivíduos como “objeto” e como “outro” constitui-se em intensa violência epistêmica quanto por sublinhar que o “sujeito” e sua “verdade” são indissociáveis de seus lugares de enunciação (SPIVAK, 2010 [1985]). Spivak e o pós-colonialismo nos ensinam que é preciso escapar da armadilha da ciência moderna de fixar *uma única* narrativa da realidade como *a* realidade. Não se trata, entretanto, de puro e simples relativismo, mas, sim, de admitir que existem múltiplos e

³² Destacamos que a metodologia e a intencionalidade desta pesquisa passaram por reconsiderações, principalmente a medida que se aproximou do referencial teórico pós-colonialista, porém, o material colhido em seu princípio foi aproveitado e teve seu papel na estruturação deste capítulo, inclusive permitindo tais mudanças.

³³ Que nos seja permitido não adentrar na distinção entre pós-colonial e des-colonial.

distintos mundos— ou, para lançar mão da expressão do antropólogo colombiano Arturo Escobar, “ontologias políticas” (ESCOBAR, 2015 [2013]) — que evidentemente se opõem quando estamos diante de um processo de regularização fundiária liderado pelo Estado e pelo Direito. Em suma, quando estas representações estão em jogo.

Esta abordagem teórica nos ajudará a entreluzir o conflito estabelecido, contemplando o objetivo central deste capítulo; apresentar o que é hegemonicamente, oficialmente esperado e praticado, e aquilo que se apresenta organicamente na comunidade, em suas relações internas e externas. Apresentaremos o percurso histórico de luta pelo território, que confunde-se com a formação da própria comunidade, tendo o indicativo da atualização da sua identidade por esse movimento; sua caracterização sócio-econômica e o processo de regularização fundiária como forma de elucidar o trabalho do Estado como gestor as tensões sociais.

2.2. Trajetória de formação do território

Santa Rita do Bracuhy é uma comunidade quilombola localizada em Angra dos Reis, município do Rio de Janeiro pertencente à Costa Verde, região turística entre a Serra do Mar e o litoral sul do Estado. Tem sua história iniciada no período escravagista onde a relação com esse espaço se estabeleceu. No contexto de falência da economia cafeeira no município, quando a atividade de produção de cachaça e a quarentena de escravos traficados (também em suspiro final pelo caráter de ilegalidade), sustentavam a Fazenda de José Joaquim de Souza Breves— um dos irmãos da família mais influente política e economicamente à época— onde habitavam forçadamente um grupo de escravos, foi doada a estes, registrando-se em documento testamental, hoje de posse do Museu Histórico Nacional (MATTOS *et ali*, 2009: 12 e 31).

A esse marco temporal considerado inicial (1840-1879) segundo o Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-cultural do Quilombo de Santa Rita do Bracuhy (MATTOS *et ali*, 2009), a comunidade ali estabelecida se organizava em torno de laços de parentesco e vizinhança, e assim permaneceu até a chegada de novos ocupantes. Essa estrutura de unidades familiares foi seguida na doação das terras.

Curioso notar que já no documento testamental o donatário seguiu uma divisão de propriedade por famílias, de tamanhos distintos e áreas de uso comum, que foram respeitadas pelos herdeiros, já habituados a viver em comunidade. Desde aquela época, apesar de unidades espaciais delimitadas individualmente, o uso coletivo dos meios de

produção e os fortes laços determinavam organicamente a forma de uso social do espaço. Os relatos mostram que até hoje se identificam os limites territoriais das unidades familiares.

O problema da delimitação se deu em outro momento. Por falta de limites territoriais bem definidos, da impossibilidade de registro formal em cartório, e da latente mentalidade escravista que não aceitava que um “patrimônio em grande área de terras” fosse deixado para “aqueles que não teriam direito sobre o território”, a comunidade sofreu investidas na tentativa de expropriação. Já em 1909 houve petição que iniciou uma disputa legal sobre estas terras (MATTOS *et ali*, 2009: 37). Segundo o Relatório Antropológico de Caracterização os moradores da época foram levados a assentir documentos de venda acreditando ser a legalização de posse. Em 1921 Honório Lima atribui a si propriedade das terras ao pagar impostos, levando anos depois à aparição de seus herdeiros (1956). Silenciosamente as terras foram loteadas até a execução da estrada, BR101, trecho Rio-Santos, quando a região passa a ser cobiçada novamente pelo desencadeamento da turistificação e adensamento urbano ³⁴ (MATTOS *et ali*, 2009).

O processo de objeção e perdas foi configurando o território e a identidade da comunidade. Sua história de resistência é anterior a cessão das terras, pois a conquista das lavouras de subsistência pelas famílias e mesmo o fato da doação das terras como estratégia de regulação das tensões sociais, dão pistas da trajetória de luta por direitos. Em termos de proteção e manutenção do território conquistado (marque-se o processo de resistência) pode-se desenhar uma linha do tempo onde até a década de 1970 as investidas foram pontuais e marcadas pela entrada de novos moradores (muitos “adotados” pela comunidade) ³⁵. Quando da implantação da estrada Rio-Santos, há um novo processo de lutas, reconfigurando o território do quilombo ao dividi-lo em dois,

³⁴ “Para a construção da rodovia foram necessárias 2.800 desapropriações. (O Globo, 22/02/1973, p.14). Muitos fazendeiros que haviam abandonado suas terras tentam retomá-las, retornando ao município com o propósito de entrar no ranking da especulação imobiliária vinculada a atividade turística (GUANZIROLI: 1983)” (MATTOS *at ali*, 2009: 62).

³⁵ Vale ressaltar o episódio protagonizado por José Correia, estelionatário que provocou a entrada de outros moradores pela venda de lotes de terra e quando flagrado foi banido da convivência do grupo. Este conflito se desdobrou numa contenda interna por meio de Antônio Azevedo (conhecido por Âmbar) comerciante local que intermediava toda a produção agrícola dos moradores e se destacava pela condição econômica privilegiada, tendo assumido papel de liderança até a tentativa de adquirir terras de outros moradores por uso capião. Perdeu a causa e o prestígio porém permaneceu na localidade (MATTOS *at ali*, 2009: 58-61).

parte da margem esquerda e a outra parte na margem direita da estrada (MATTOS *et ali*, 2009)³⁶.

Neste mesmo período, mais precisamente no ano de 1975, a partir da revenda das terras adquiridas fraudulentamente pelo testamenteiro Honório Lima, os moradores de Santa Rita passam a sofrer uma série de pressões da empresa Bracuhy, que adota medidas espúrias, extremamente coercitivas com o propósito de expulsar os moradores no menor tempo possível para a construção do condomínio Porto Marina Bracuhy, que tomou grande parte litoral, inclusive o edifício do engenho principal. A chegada da empresa à localidade é descrita pelo grupo como um período de “guerra”, quando os conflitos mais violentos aconteceram na fazenda (MATTOS *at ali*, 2009:62-63).

A década de 1990 também é um marco importante nas lutas pela fixação e pelo reconhecimento de direito à posse da terra em razão da promulgação de leis e decretos em âmbito estadual e federal, e da articulação nacional pelos direitos de comunidades rurais que abrangeu, entre outros grupos, comunidades quilombolas. O contato com outros atores da luta pelo território, como o quilombo Campinho da Independência, em Paraty, revelou ao grupo um dispositivo legal que poderia servir ao seu caso particular. A comunidade do Bracuhy travou contato com a definição de quilombo e de alguma forma se identificou³⁷. O passo inicial para o pleito jurídico, que é o pedido de reconhecimento e certificação pela Fundação palmares data de 1998.

As práticas tradicionais da comunidade eram moldadas pela disponibilidade de espaço e recursos, “fator fundamental na organização desses grupos” (FERREIRA, 2006:58), que hoje já não são tão fartos. Claramente o perfil das atividades de seus moradores também já não se apresenta da mesma forma; a inserção no mercado de trabalho, principalmente no setor de serviços, pode ser vista como consequência do processo de pressão ambiental (aqui entendido nas suas múltiplas faces) em que manter suas práticas já não era suficiente e mesmo possível, em alguns casos.

Alfredo Wagner Berno de Almeida expõe um conceito que ajuda a pensar tais práticas. O “sistema de uso comum” (ALMEIDA, 2010 [1989]) pode ser notado como traço presente em diversas comunidades de origem campesina em que a organização do

³⁶ Ou como alguns moradores mais antigos mencionam como Santa Rita de cima e Santa Rita de baixo, ou lado do sertão e o lado do mar.

³⁷ Destacamos aqui o caráter relacional entre os sujeitos e o conceito que busca representa-los, desta forma cada comunidade apesar de apropriar-se desse dispositivo, principalmente pela sua validade jurídica, irá identificar-se mais ou menos com o conceito de quilombo/quilombola. Este nexos, quando consciente, amplia o debate o qual já proporcionou uma flexibilização da abrangência do termo no aparato legal.

território dava-se pelo uso comum dos recursos e não pela propriedade da terra (FERREIRA, 2006). Esses sistemas organizativos desenvolviam-se a margem do sistema econômico dominante, geralmente em momentos de crise deste, como artifícios de manutenção das condições materiais de existência apoiados no uso comum de recursos hídricos e florestais, possibilitados pela fragilidade ou ausência do poder vigente (ALMEIDA, 2010 [1989]).

Ora, uma vez conhecido que os movimentos de crise são cíclicos, e após a decadência de um ciclo econômico inicia-se um novo, esses sistemas de uso comunal logo são questionados. Foi o que aconteceu também na Comunidade do Bracuhy, onde as atividades de subsistência baseadas na produção agrícola, extrativismo, criação de animais e na troca destes por materiais manufaturados e outros gêneros alimentícios, que teciam uma rede local de solidariedades, não resistiram às mudanças socioeconômicas da região ocorridas principalmente a partir da instalação do trecho Rio-Santos da BR-101.

O incremento do fluxo levou ao ingresso de novos agentes e uma nova dinâmica local, inclusive criando carência de consumo, material e simbólico cultural, que antes não existiam. Nesse processo de transição rural-urbano, a lógica incontestável³⁸ do desenvolvimento econômico traz consigo o imperativo de adequação das atividades ao padrão de retorno financeiro capitalista, excedendo aquilo que as práticas tradicionais podiam fornecer. Na comunidade poucos são aqueles que ainda vivem da agricultura, e quando o fazem, recebem um retorno aquém de suas necessidades. O cultivo da banana foi o último, relatado pelos moradores, que permitiu à comunidade extrair alguma renda da terra.

Os limites territoriais anteriormente estabelecidos foram transmitidos entre as gerações, como também acordos verbais de não venda, demonstrando a força da tradição oral e o respeito à hierarquia familiar. Mesmo sendo contestados por agentes externos, nas sucessivas investidas de expropriação pelas quais passou a comunidade, a resistência do grupo forjou uma identidade baseada nos referenciais de liberdade e uso comunal vinculados a doação dessas terras. Inicialmente como “herdeiros dos Breves” (MATTOS *et ali*, 2009: 35), hoje, pelo acúmulo dessa trajetória de luta se autorreconhecem por comunidade remanescente de quilombo de Santa do Bracuhy.

³⁸ Como brevemente discutido no capítulo introdutório enfatizamos que a incontestabilidade se dá pela força simbólica do discurso capitalista, e que este termo traz consigo a marca da modernidade; controle social do trabalho, domínio do homem sobre a natureza e o Estado como principal ator do desenvolvimento.

2.3. Representação territorial quilombola

Os aspectos culturais e históricos apresentados conduzem à trajetória de ordenamento do território onde interagem processos de resistência e inovação (BATALLA, 1982; ESCOBAR, 2015 [2013]) que levam à percepção particular do que ele representa. Nesta seção tentaremos elucidar aspectos distintivos das representações territoriais nos trechos das narrativas, sobretudo de fonte primária, e da observação em campo. Para tanto, tomaremos como principal referência a discussão tecida por Arturo Escobar sobre o âmago da motivação dos movimentos étnico-territoriais, no texto “Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”” cuja tese central aponta que essas lutas se dão para além da defesa de direitos (ESCOBAR, 2015 [2013]).

A história da comunidade do Bracuhy se dá às voltas da luta pela terra. Os acontecimentos de conflito são relatados como fio condutor, com as práticas de resistência tendo assumido papel de protagonismo na vida comunitária, perdurando por gerações. Apontamos no bloco anterior uma periodização dos conflitos a partir do que foi registrado no relatório antropológico (MATTOS *at ali*, 2009), aos quais as falas se remetem regularmente³⁹. A tradição oral aparece como ferramenta de transmissão de conhecimento, percebemos nela um forte articulador da comunidade e do seu território.

A *griô* e liderança da comunidade ao relatar um dos episódios da expropriação protagonizados pelo “testamenteiro” Honório Lima (MATTOS *at ali*, 2009. p.4) enfatiza: “O território só não foi todo levado pela empreiteira⁴⁰ por causa da história oral, se os pais não tivessem passado para seus filhos não saberiam do testamento e nem defender seu direito” (M. griô e líder feminina, 23/10/2015). A história oral transmite às gerações seguintes a memória do espaço e delimita os “de dentro e os de fora”. Isso fica claro quando dão os referenciais espaciais, geralmente pautados nas casas e nome de seus moradores. “...inclusive áreas invadidas ou compradas por “imigrantes” são apontadas com menção ao antigo proprietário comunitário assim como o motivo pelo

³⁹ Para conhecimento da densa trajetória de conflitos atravessada pela comunidade do Bracuhy, recorrer a segunda parte do Relatório Antropológico de Caracterização (MATTOS *at ali*, 2009) que reúne informações detalhadas e sistematizadas de cada enfrentamento, e remonta a cadeia dominial das disputas pela terra.

⁴⁰ “De acordo com a cadeia de sucessões e escrituras, no ano de 1973, os quatro filhos do general Honório Lima, na condição de transmitentes, vendem suas partes relativas à área da fazenda para a adquirente Lydia dos Santos, que neste mesmo ano a repassa para a Casa Construtora e Administração S.A. No ano de 1974, verifica-se nova titulação, na qual a referida Casa Construtora transmite as terras da fazenda para os adquirentes Renato Agostini Xavier e Kleber Galainho. No ano de 1975, através dos referidos proprietários, a fazenda é incorporada pela empresa Bracuhy, Administração, Participações e Empreendimentos Ltda” (MATTOS *at ali*, 2009: 63)

qual aquele pedaço de terra não lhe pertence mais” (ABBONIZIO, DE SOUZA & RAMOS, 2016:401).

O território original da comunidade era conhecido pela tradição oral como terras que iam da serra ao mar, como retratado na letra de jongo que abre o capítulo— de autoria de Marilda de Souza— e coincide com o registro testamental ⁴¹. As práticas tradicionais da comunidade estavam baseadas nessa relação com a disponibilidade de terras e seu uso comunal que permitiam o sustento e a manutenção de seu modo de vida, que nunca é demais lembrar, pautados em outra cosmovisão ⁴². Assim também reconhece a legislação seus territórios como as terras utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural (Decreto 4.887 de 2003), ou seja, para além dos espaços fisicamente construídos ou aproveitados economicamente. Acontece que para o andamento da regularização o grupo a todo tempo é constrangido a justificar as “necessidades reais de aquisição” dos terrenos pleiteados. Assim se estabelece a disputa de representações do que seja território.

Nos relatos a comunidade dá indícios das tensões desse processo. “Para a titulação pedimos só a parte mais protegida, mais preservada, e as onde tem gente nossa morando para evitar que construam mais e degradem, mas ninguém entende, acham que é muita terra para pouca gente. Mesmo que fosse, é nosso direito, tem o testamento para provar, e olha que o território era muito maior antes de venderem a parte baixa para a família Honório⁴³, e os outros terrenos menores” (M. griô e líder feminina, 23/10/2015).

⁴¹“O Território Quilombola de Bracuí, antes da abertura da estrada BR-101 no seu trecho Rio-Santos, compreendia as terras desde a meia vertente da serra até o mar, incluindo a ilha das cobras. Este é o território definido no testamento do Comendador José de Sousa Breves ...” (INCRA- Relatório técnico de Identificação e Delimitação, 2015. fl. 872).

⁴² Buscando fugir do termo razão que para nós é marcado pela sua origem eurocêntrica e pela dualidade do pensamento ocidental.

⁴³ “Pode-se dizer que, a “primeira grande perda” sentida pelos moradores da fazenda Santa Rita, com relação ao patrimônio que por herança eram detentores, se deu entre os anos de 1904 e 1905, com a chegada de Honório Lima e suas providências, no sentido de desmontar as máquinas do engenho de cana e do monjolo. Segundo antigos moradores como seu Manuel Moraes, Totonho Seixas e José Adriano, nesta mesma época os moradores de Santa Rita assinaram documentos reconhecendo a venda das terras para Honório Lima, sem, no entanto, tomarem ciência do real conteúdo da documentação por pensarem que estavam assinando a legalização de suas posses. Portanto, inaugura-se um drama social que passa a ser tecido sem que os atores interessados tenham consciência de tais implicações. Em torno de 1921, Honório Lima cadastra as terras da fazenda em seu nome ao pagar os impostos na coletoria de Angra dos Reis. Muitos anos depois, em 1956, seus filhos demarcam os lotes de terra, mas não fazem qualquer tentativa de expulsão dos moradores legatários dos Breves que se mantêm alheios à situação dos tramites da documentação [...] a execução do projeto da estrada Rio-Santos, como trecho da Br-101 que estabeleceu a ligação litorânea entre os dois estados, se deu a partir do ano de 1972 [...] Foi justamente neste período que Antonio Azevedo, vendeu parte de suas terras a um homem chamado Renato Xavier, que de acordo com a linha dominial iniciada de forma fraudulenta por Honório Lima passa a ser o “detentor legal” da fazenda de Santa Rita.” (MATTOS, H. *et ali*, 2009: 57 e 62-63).

Na fala de um dos jovens quilombolas a divergência de representações fica evidente: “O processo de seleção foi difícil porque eles por um bom tempo tentavam convencer a gente de abrir mão do que é nosso. Numa dessas reuniões alguém da equipe técnica perguntou: ‘Para quê quilombola quer casa com piscina?’ Não queremos a piscina, queremos a terra, a piscina a gente tampa, arranca, devolve, faz o que for” (E. jovem e líder, 23/06/2016). A tensão entre os agentes nem sempre é clara como no caso relatado acima, porém vemos nas restrições do processo as concessões que ambos os lados fazem para atender uma proposta que dificilmente atingirá o argumento de um desenvolvimento étnico nos moldes conceituais.

As atividades coletivas que dependiam da disponibilidade de espaço, como demonstrado anteriormente, foram se readequando ao novo contexto territorial, muitas adormeceram, mas algo que a comunidade manteve foram os laços de parentesco e vizinhança que coadunam o grupo, e seu reconhecimento pela oralidade. Na impossibilidade de terem a área contígua os critérios foram a presença de moradores quilombolas, e acesso aos rios, trilhas e áreas de lazer e cultivo/coleta, distinguindo também os moradores permanentes e os terrenos de segunda residência e uso comercial, como nos conta *griô*: “Na hora de escolher os lugares que a gente queria, pensamos que tinha que ter quilombola morando, porque aqui para a gente o que importa são as pessoas, é isso que a gente valoriza. A terra já não é mais como a gente tinha antes, e tem gente que também precisa morar aqui” (M. *griô* e líder feminina, 14/11/2015).

Nesse aspecto observamos um conflito geracional dentro do grupo, os membros mais jovens, engajados na luta da comunidade e em projetos mais amplos do movimento negro, discordam do recorte. A outra parte parece ter assimilado o discurso e aceito a condição apresentada pelo órgão, que alega o impacto social referente a remoção de uma média de 400 famílias, além do atraso e da possível contestação jurídica do processo de titulação. De maneira geral a escolha das áreas a serem incluídas na titulação foi claramente baseada na necessidade de manterem-se próximos os membros e estes de seus espaços de convívio, lazer e memória.

Seguindo o mesmo critério de escolha, e poderíamos dizer de valorização, dispensaram algumas áreas que pertenceriam originalmente à fazenda com as quais não se relacionam mais. Sabem “de ouvir falar” de histórias de tropeiros que frequentavam a localidade para fazer a travessia para o estado de São Paulo pelo “topo do morro”, como nos conta a *griô*. Por isso, mesmo a insistência do órgão e a visão ambiental da equipe, não foram convincentes para que eles “assumissem” a área da nascente localizada na

cabeceira do maciço bocaina “A gente também pensou que tinha lugar que a gente não ia dar conta de cuidar, umas áreas muito grandes mais lá para cima, que eles falam que é importante preservar, mas a gente não tem perna para isso” (M. griô e líder feminina, 31/08/2016).

O grupo também relata que a demora no processo é prejudicial, porque enquanto não ocorre a titulação, continuam sobre ameaça e veem seu território sendo des/reconfigurado, como nos conta Dona M. “A titulação vai demorar para chegar ainda, mas não podemos é desistir. Tem gente que não aceita o jeito que está fazendo e tem gente que está saindo, vendendo antes do INCRA pagar indenização mas esses não são quilombolas, é quem comprou” (M. griô e líder feminina, 23/10/2015). As concessões foram sendo trabalhadas na negociação com o órgão que apresentou as restrições “O INCRA diz que a área é fragmentada, a gente sabe que tem muita gente de fora aqui, daí eles dizem que levaria muito tempo para tirar todo mundo, então aceitamos fragmentar, ficaram umas ilhas” (*idem*).

A principal questão envolvida nessa configuração é o conflito de gestão da área. Não é de hoje que a comunidade enfrenta problemas referentes à ocupação dos “de fora” e essa já é uma relação desgastada, quando não rivalizada “A gente abriu mão de muita terra só quatro propriedades grandes que a gente quis mas a propriedade que tem o pilão no chão e a que dá para o rio onde tem os poços quentes não entram. Tem uma propriedades que dá acesso à cachoeira maior, essa a gente pediu porque o dono arrendou e não deixam a gente passar [...] Isso aconteceu porque teve gente que quando soube que ia ter as terras tomadas pelo governo, vendeu e os novos donos estão impedindo a passagem, construindo quiosque nas margens...” (M. griô e líder feminina, 14/11/2015).

No ano de 2005 houve um conflito envolvendo o asfaltamento da Estrada de Santa Rita, via principal que corta o interior do quilombo, desde a BR-101 até aproximadamente a altura da fazenda dos prazeres⁴⁴. Os quilombolas barraram a obra por entender que os impactos ambientais para a área não seriam compensatórios, os demais ocupantes se opuseram e travaram um conflito judicial, o que desenrolou episódios de discriminação, ofensas e ameaças. O argumento era que eles não queriam progresso, queriam viver na sujeira e desordem, por outro lado, a comunidade se organizava e colocava-se politicamente diante do conflito “Não quisemos o asfaltamento por um ato político mesmo, no verão vem muita gente pelos atrativos

⁴⁴ Segundo vetorização do INCRA.

naturais sem passar pelo controle da comunidade e a gente tem que fiscalizar porque aqui é nossa casa, em lugar nenhum as pessoas entram sem pelo menos dar bom dia” (An. jovem e líder feminina, 23/10/2015).

No desenrolar do processo de mobilização os quilombolas foram sendo reconhecidos pelos demais moradores. As lideranças apontam a vontade de estabelecer vínculos na tentativa de conscientizá-los sobre a causa quilombola e mesmo em defesa ao território, “O pessoal do entorno não conhece bem o quilombo e os atrativos naturais, quem frequenta mais são as escolas ou gente de fora. Nem os hóspedes das pousadas frequentam aqui, eles também não mostram interesse em fazer atividade junto com a gente. Antes tinha a ideia de que iam perder as terras para o quilombo, mas agora que já foi esclarecido continua um distanciamento” (Am. jovem e líder feminina, 23/06/2016). Esse relato demonstra o quão difícil será articular os grupos para atividades de gestão e uso coletivo, como também observamos na ocasião da festa de Santa Rita, onde aplicamos questionários sobre aspectos de autorreconhecimento e mesmo sobre identificação com o território. Os “não-quilombolas” demonstram pouca simpatia pela causa e baseiam-se em representações distorcidas que quando confrontadas com a realidade geram ainda maior estranhamento.

Há também uma cisão entre os antigos moradores da área original da fazenda e os atuais protagonistas da luta. Alguns indivíduos que a comunidade identifica como parte da comunidade, por terem vínculos de parentesco e ancestralidade, mas eles próprios rejeitam a ideia. A *griô* recorre à história oral e nos conta: “A família cabinda é quem ia herdar a maior parte das terras, pelo testamento, mas eles nem se reconhecem como quilombolas, disseram que ou era tudo ou nada. E olha que foi por causa deles que começaram os estudos aqui nessa área, porque foram os únicos que mantiveram o sobrenome da época da escravidão, que dizia a origem geográfica dos escravos, porque você sabe né? eles tinham os nomes tudo trocado” (M. griô e líder feminina, 14/11/2015). E assinala a mudança da estrutura espacial como ponto de ruptura social e identitária “acho que porque eles ficaram do lado de lá foram esquecendo as coisas e perdendo os hábitos que a gente tinha”, (*idem*) referindo-se à porção litorânea do território.

A escola municipal Aurea Pires da Gama⁴⁵ que fica no território, considerada de área urbana e, portanto, de ensino regular⁴⁶ é um espaço de pleito da comunidade, pois

⁴⁵ Poetisa angrense e branca.

a veem como uma ferramenta de conscientização e aproximação entre essas diversas realidades separadas por uma abismo ideológico de cunho racista, como bem lembra a figura de referência na comunidade: “O saber do povo negro foi abafado durante a escravidão. Os livros não contam a história de resistência dos negros, só história de prisão, sacrifício, falta de conhecimento, isso não é bom passar para as crianças, porque não é só isso, e disso ninguém quer lembrar” (M. griô e líder feminina, 14/11/2015). A escola já articula muitos membros da comunidade na realização de projetos, como o “Conhecendo o Bracuhy” que divulga a história do lugar, história e cultura negra, e na conscientização sobre a identidade quilombola, buscando reverter o sentido pejorativo do termo.

Hoje lutam para que a escola seja reconhecida pela prefeitura de Angra dos Reis como quilombola, o que significa ter um projeto político pedagógico (PPP) reconhecido como tal e capacitação de professores acerca de temas que contemplem as demandas da comunidade, que dialogue com a importância histórica daquele lugar, suas necessidades de valorização cultural e de melhorias de condições de vida.

Há uma prescrição das Diretrizes Curriculares Quilombolas (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2012), que exige que as escolas situadas em territórios quilombolas sejam tratadas devidamente como escolas quilombolas. Dentre outras coisas, as Diretrizes também indicam que se dê preferência à presença de docentes quilombolas, tanto nas escolas inscritas em territórios quilombolas como naquelas que estão próximas e recebem estudantes de quilombos. Os membros da comunidade mais envolvidos com esse projeto contam que só no último Censo Escolar, em 2015, após muita pressão da Arquisabra e diversos parceiros, a direção da escola municipal declarou que ali é uma escola quilombola. O próximo passo é a elaboração e realização de um projeto de educação escolar quilombola em diálogo com as famílias dos estudantes quilombolas e dos não-quilombolas. Para esse grupo é imprescindível que construção deste projeto seja coletiva e conscientize a população atendida pela escola que a riqueza histórica e natural que os quilombolas vêm preservando há gerações é um bem de todos que vivem naquela região.

Para além dos conflitos externos, as lideranças sentem a dificuldade de manter a comunidade articulada na luta. Querem o retorno de algumas práticas que, a despeito da complexidade dessa retomada, buscam incentivar a continuidade e a comunhão entre os

⁴⁶ A escola atende cerca de trezentos alunos nos três turnos, manhã, tarde e noite, do 5º ao 9º ano e da Educação de Jovens e Adultos (EJA).

indivíduos e seu território. A agricultura, por exemplo, não ocorre mais de forma comunitária, mas a ideia é encorajar o cultivo de roças individuais para entrar no circuito turístico e abastecer a alimentação dos visitantes. Os líderes da comunidade identificam que a resistência em voltar para a agricultura está baseada na “praticidade da vida moderna”, uma incorporação de outros valores de consumo e hábitos “Antes de quilombo a gente tinha o nome de comunidades negras rurais por causa da tradição da agricultura de subsistência, a gente até quer manter isso de usar a terra para cultivar mas temos que incentivar porque muita gente foi trabalhar fora por causa do lucro. A gente acha que o TBC pode ser uma forma de fazer isso, porque aí a gente pode fazer um roteiro pelas hortas para os visitantes colherem e comprarem o que quiserem direto da terra, e também a gente mesmo pode comprar para fazer as coisas do café da manhã, almoço, lanche, como a gente já faz, mas ainda é pouco” (An. jovem e líder feminina, 14/11/2015).

Acreditam no turismo de base comunitária (TBC) como uma ferramenta de educação diferenciada, como forma de expandir a consciência por direitos e as noções de preservação cultural e ambiental de forma integrada. No evento que marcou um ano do primeiro encontro de comunidades tradicionais no turismo de base comunitária as falas estavam orientadas para um mesmo horizonte, o de que “O turismo de base comunitária é uma ferramenta de luta pelo território. É feito pela comunidade para o protagonismo da comunidade, tem que surgir da comunidade, o que já vem pronto não é nosso” (Q. do Campinho, 31/08/2015) revelando a necessidade de articulação e de autonomia na gestão de seus recursos e projetos.

Eles compreendem o valor cultural daquilo que preservam e começam intensa articulação para que artigos como a produção de alimentos orgânicos, fitoterápicos, atrativos turísticos, preservação da cultura e da natureza tenham valor comercial e de manutenção de seu modo de vida, explorando indiretamente a ideia de valor compartilhado, apropriada pela teoria ambiental. A manutenção do ecossistema para eles é a manutenção de conhecimento, de hábitos alimentares e culturais diversos, aprendidos pelas gerações. “As ervas estão acabando por causa do cimento, porque quem constrói quer arrancar tudo em volta, aí não temos como manter algumas tradições. Isso era coisa que a gente catava para comer e fazer remédio, e agora, como faz? [...] A gente só quer que quem fique respeite a gente e a natureza” (M. griô e líder feminina, 23/10/2015).

A configuração original do território da comunidade dava-se pela sua ligação com a terra, suas relações de parentesco e ancestralidade comum, baseadas na noção de imigração forçada pela escravidão. Prevalencia o uso comum e as práticas agrícola e extrativista, a terra era vista como patrimônio, como projeto para as gerações futuras, era (e ainda é) fator fundamental na transmissão de saberes e valores. A mobilização da memória do grupo como dispositivo na luta pela terra traz consigo a necessidade de revitalizar essas atividades coletivas. Esse conjunto de aspectos dota o território de valor simbólico, sendo necessário reconhecer que os meios de identificação deste superam o uso material do espaço, não são identificados pela construção de estruturas ou atividades individuais, mas pela memória e pelas relações de vizinhança. Do recorte original ao atual muitas foram as mudanças, de terras que iam da serra ao mar, hoje o território reflete as lutas enfrentadas pelo grupo.

Assim o conflito de uso apresenta-se de forma subjetiva para a comunidade, levantando questões particulares, de quem vivencia o conflito, e mais, de um grupo que se organiza em torno da luta pela terra há gerações. O que transparece na nossa observação é que a compreensão desse direito de permanência está pautado na tradição oral, em que o respeito pelos antepassados e pelos *griôs* é cimento de diversos aspectos da sua organização como grupo. Outros aspectos foram sendo incorporados à luta conforme a interação com outras realidades e dispositivos. Quando exclamam “Só o testamento não basta, tem que ter o bendito título da terra” (M. *griô* e líder feminina, 23/10/2015) apontam para a insatisfação de serem contestados em seu funcionamento orgânico, o do acordo oral, e, para além disso, mesmo com um instrumento legal a seu favor, precisam operar outros códigos para se fazerem valer de seus direitos.

O relatório antropológico em tela (MATTOS *et ali*, 2009) apesar de ser um ótimo ponto de partida para conhecimento do processo histórico de lutas da comunidade só aborda o período anterior a disputa com o mecanismo estatal pela delimitação do território (delimitação esta cujo próprio relatório concluiu em concordância com a demanda original da comunidade, ou seja, não estabelece disputa nesse sentido). Ao desconsiderarmos esse período como litigioso perdemos a oportunidade de problematizar esta relação, assentindo silenciosamente com as tramas de poder envolvidas e assumindo que a partir da demarcação territorial acabam-se os problemas da comunidade.

Quando uma das figuras de maior referência na luta da comunidade— falecido antes de ver seus resultados— relata os impactos no território, precisamos submeter

nossas mentes ao reconhecimento de outro sistema ontológico “A estrada... essa daí quando chegou, chegou derrubando tudo. Derrubou mais foi muito bananal e cortou a vida da gente no meio pois riscou a fazenda de Santa Rita em dois pedaços...” (Manuel Moraes *apud* Mattos *et ali*, 2009: 62)⁴⁷. Ao se relacionarem de forma integrada com a natureza e cultura, o estabelecimento dessa via é um corte profundo na “relacionalidade” com o território (ESCOBAR, 2015 [2013]), impacto difícil de mensurar.

Podemos dizer em última análise que a compreensão do território pela comunidade, não é aquela estritamente conceitual e também está longe daquela apontada pelo Estado e intermediada pelo INCRA. Para além da luta por direitos, as lutas pelos territórios são defesas de mundos ou ontologias, que conflitam com o projeto de modernidade e por isso são tão combatidas (ESCOBAR, 2015 [2013]).

2.4. Caracterização sócioeconômica da comunidade

No curso histórico da comunidade encontramos-la atualmente configurada como um grupo na transição do *modus* rural para o urbano, adaptando-se à “vocação turística” da região— conhecida pelo público como Costa Verde ⁴⁸— e sua rápida expansão urbana. Com base nessa caracterização nos questionamos sobre o uso do espaço, desenvolvimento étnico e identidade.

Segundo do cadastramento das famílias feito pelo INCRA⁴⁹ em cumprimento das etapas da regularização fundiária são cento e vinte e nove famílias, trezentos e noventa e dois indivíduos que se reconhecem como quilombolas e demandam a titulação coletiva de seus terrenos. Neste inventário constam também informações sobre data de nascimento (idade), gênero, anos de moradia e principal atividade. Como os declarantes foram os representantes da família em alguns casos temos a referência aos cônjuges, mas não aos demais integrantes. Sendo assim a tabulação de alguns desses dados poderia gerar impressões distorcidas.

⁴⁷ O relatório antropológico da UFF mencionado anteriormente também é fonte interessante de relatos, principalmente de moradores já falecidos quando da nossa aproximação, porém, exploradas a partir de outro referencial que não o pós-colonial, apresentaremos uma releitura ao reproduzi-las aqui.

⁴⁸ Essa classificação territorial foi instituída pelo governo Estadual a partir da lei 105 de 2002, assim nomeada devido presença do resíduo de Mata Atlântica mais expressiva nesse trecho do litoral, contudo, sem vínculos com a percepção de sua população tradicional.

⁴⁹ Existe um documento que reúne dados censitários de diversas comunidades quilombolas, que pretendia abranger todo o território nacional, porém não foi concretizado, o “Relatório final da pesquisa quantitativa o censo quilombola” realizado pela SOLTEC/UFRJ & CONAQ no âmbito do Programa Brasil Local – Etnodesenvolvimento e Economia Solidária (SOLTEC/UFRJ & CONAQ, 2013), não contempla a comunidade de Santa Rita do Bracuhy.

O que podemos inferir acrescido por certo da observação em campo, é o protagonismo feminino na causa. Oitenta e seis das cento e vinte e nove famílias foram representadas por mulheres, algumas trabalhadoras do lar e por isso mais presentes na comunidade e seus temas. Os dados sobre atividade principal, mesmo não sendo totalmente fidedignos, são representativos desse quadro em trânsito. Por se tratar de questionário aberto⁵⁰, as respostas foram muito diversas, assim, agrupamos as seguintes categorias de ocupação a partir das respostas coletadas pelo INCRA:

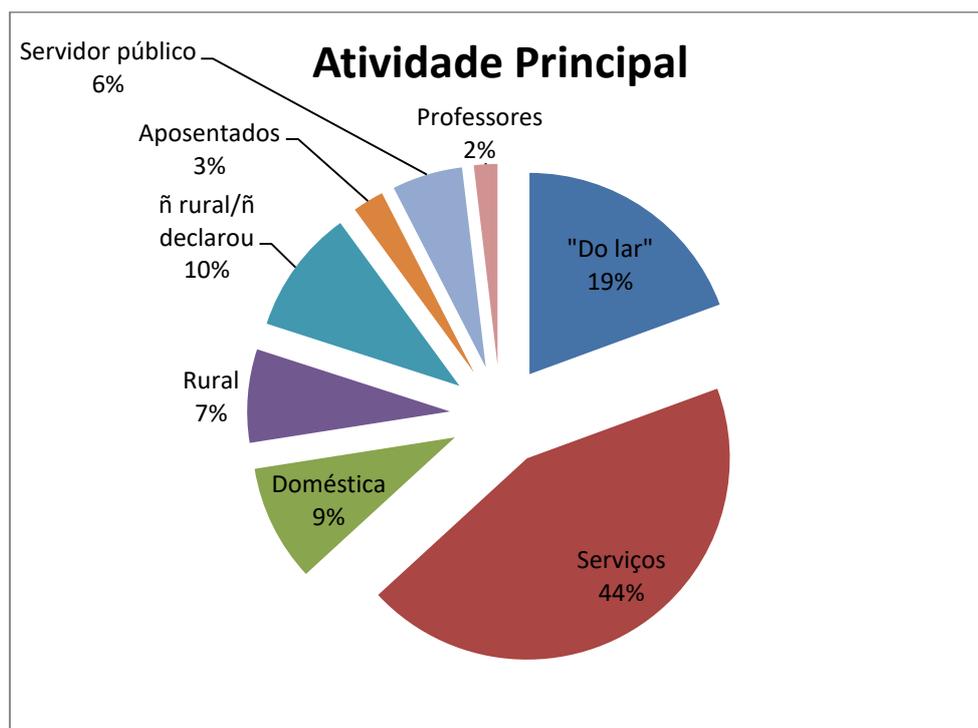


Gráfico 1: Adaptado de cadastro de famílias- Processo INCRA 54180.000971/2006-10.

Como já fora apontado, o levantamento inclui informações sobre o cônjuge mas não representa o grupo na totalidade, já que os declarantes não eram obrigados a responder por cada membro da família, contabilizando assim 160 respondentes (número entre as 129 famílias e os 392 indivíduos). Além disso, não podemos distinguir a falta de respostas entre não vínculo matrimonial e abstenção, impedindo-nos assim de tirar conclusões sobre a estrutura familiar⁵¹. Enfatizamos, portanto, que este gráfico é apenas demonstrativo e não um panorama.

Nota-se também que as categorias adotadas não são muito precisas, algumas respostas deixam em aberto a temporalidade e mesmo a forma de vínculo trabalhista, sendo assim, a classe *serviços* apresenta desde profissionais liberais— como

⁵⁰ Exemplar anexado ao final

⁵¹ Seria um panorama interessante para refletirmos o protagonismo feminino percebido antecipadamente.

fisioterapeuta, operador de caldeira, operador de máquinas, e profissionais autônomos como comerciantes— a prestadores de serviços ocasionais— como pedreiros, pintores e eletricitas. Vale destacar; apenas um declarante diretamente vinculado ao setor de turismo (camareira), todavia sabemos que muitas atividades aqui registradas são prestadas direta ou indiretamente ao ramo, que movimenta economicamente a região.

A categoria *não-rural* foi agregada à de *não-declarantes* por falta de clareza, e assim não permitir análises. Servidor público inclui prestação de serviço militar à marinha, enfermagem e merendeiras. Os professores não especificaram se tramalham no setor público ou privado, porém, dada a existência da escola municipal Áurea Pires da Gama, que mobiliza muitos dos moradores como servidores ou voluntários, destacamos este dado. Sabemos também do vínculo de alguns estudantes com a Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como discentes do curso de Licenciatura e Educação do Campo (LEC). Esse grupo tem mostrado grande e consistente envolvimento com a comunidade, e influenciado as relações estabelecidas com as instituições de ensino superior e entrada de projetos diversos— de empreendimentos agroflorestais a pesquisa histórico-cultural.

Além do levantamento executado pelo INCRA, foi realizada por iniciativa desta pesquisa⁵² outra sondagem contemplando perguntas sobre: perfil da moradia, perfil dos moradores, pertencimento à comunidade, tempo de residência, visão do processo de regularização, relação de parentesco e participação nas atividades da comunidade. Essa prática ocorreu durante festividade na igreja de Santa Rita (30 de abril e 1º de Maio de 2016), da qual participava ativamente a comunidade e os “de fora”, num total de 39 entrevistados. Pudemos com isso tomar contato com alguns conflitos previamente relatados pelas lideranças quilombola, e estabelecer relação destes com as disputas de representação⁵³.

Dessa pequena mostra extraímos informações complementares que analisamos comparativamente às observações de campo e ao material do INCRA, como a escolaridade da população, que em maioria não terminou o ensino fundamental (43,6%). Com ensino médio completo, mais alto grau encontrado na amostra (apesar de conhecermos alguns graduandos e graduados), foram 28,2%, e 5,1 % não frequentou o ensino formal. 23% completaram somente o ensino fundamental. A renda familiar

⁵² Em parceria com a turma de Planejamento e Organização Turística do curso de bacharelado em turismo do Instituto Multidisciplinar da UFRRJ.

⁵³ Mesmo na relação entre subalternos não podemos olvidar o colonialismo interno das mentes, fato que pretendemos explorar no próximo capítulo.

acompanha a expectativa por grau de escolaridade, 48,7% ganham até um salário mínimo, 20,5% declarou ganhar entre um e dois salários e a mesma porcentagem entre dois e cinco, 10,3% não responderam. A ocupação principal desse grupo acompanha a tendência do levantamento feito pelo INCRA somente com a população quilombola, a maioria está no setor de serviços e trabalha fora da área do quilombo (51,3%), enquanto 33,3% trabalham dentro, alguns não souberam avaliar, demonstrando não conhecer os limites territoriais estabelecidos judicialmente. Perguntados sobre atividades praticadas na área do quilombo 64,1% disseram não praticar nenhuma atividade, 18% lazer ou esporte, 12,8% agricultura, 5,1% coleta e 10,3% práticas religiosas (não especificadas).

Em relação aos tipos de moradia, 97,4% tem suas residências feitas em alvenaria e apenas 2,6% em estuque. Sobre a quantidade de casas por terreno, 74,4% tem apenas uma casa no espaço. O percentual de quem tem duas casas ou mais ficou em 25,6%. A maior parte das casas da região tem de um a três moradores 48,7%. As casas que têm de quatro a seis moradores são 33,3% e as que têm mais de seis moradores, 17,9%. Pudemos observar que grande parte da população residente nasceu na região, somando 46,2%, seguido da parte que tem mais de dez anos no quilombo, com 38,5%. Os que residem na região num tempo de quatro a seis anos totalizam 7,7%, os que residem num tempo de um a três anos totalizam 5,1% e os que residem de sete a dez anos totalizam 2,6%. Vale ressaltar que a comunidade pleiteia o território desde 1998 com o pedido de reconhecimento pela Fundação Palmares.

Em relação à justificativa de residência, a maior parte dos entrevistados reside no quilombo desde o nascimento (41%)⁵⁴, em seguida, com 38,8% se apresentam os entrevistados que chegaram ao local posteriormente. Destes, 15,4% vieram a morar por ter casado com algum quilombola e 7,7% pela proximidade com familiares quilombolas. Os que residem por motivos de trabalho e os que ganharam terreno na localidade são, cada um, 2,6%.

O dado mais importante para prosseguir nessa análise é que dos entrevistados 64,1% dizem se reconhecer quilombolas e 35,9% não se reconhecem como tal. Alguns dados complementares: o número de homens e mulheres respondentes foi quase equivalente e quanto a faixa etária mais da metade da população está entre 26 e 60 anos-66,7%. Os menores de 18 anos e de 18 a 25 anos, se encontram em mesmo número, 10,3%.

⁵⁴ Alguns dados não apresentam o mesmo percentual, apesar das perguntas serem complementares e esperar-se a mesma tendência, devido ao caráter autodeclaratório do levantamento.

Esta visão geral nos permite entender melhor o cenário comunitário como também a relação com a vizinhança. A localidade apresenta uma área adensada já consolidada, não somente em termos materiais, de moradias e benfeitorias (elementos relevantes para o processo de desapropriação) como em relação às redes de convívio e de sustento das quase quatrocentas famílias não-quilombolas. Trata-se de um contexto de precarização onde também aqueles que ocuparam o território e não possuem uma identidade étnico-territorial tiveram direitos cingidos, levando-os a ocupar irregularmente o espaço com o qual também estabelecem vínculos, mesmo que de outra ordem. Essa condição pouco usual nas terras de quilombos que, porém tende a aumentar gera o principal conflito na comunidade, e influenciou no processo de delimitação.

2.5. Territorialização estatal: processo de regularização fundiária

Na sequência da pesquisa, após a aproximação do tema através da comunidade, fomos levados ao contato com o órgão público encarregado, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). No âmbito institucional algumas entrevistas formais e pesquisa de acervo foram realizadas, além da troca de informações no andamento do processo e da cessão generosa de dados pela equipe envolvida.

Na primeira entrevista com Vanilton Santos, engenheiro agrônomo, membro da equipe responsável pela atual etapa do processo, em junho de 2016, alguns questionamentos iniciais foram respondidos, principalmente sobre o processo de indicação de áreas, que não foi registrado sistematicamente, se deu em uma sequência de encontros e negociações, gerando o resultado que está no processo. O acesso a esses documentos foi o principal desdobramento desse diálogo. Em setembro do mesmo ano, foram realizadas entrevistas com outros dois membros da equipe, cada qual participou de etapas diferentes proporcionando um registro amplo dessa dinâmica. No arquivo tem-se todo o histórico do pleito.

O rito atual exige o cumprimento das seguintes etapas: autorreconhecimento da comunidade e atestação pela Fundação Palmares; abertura de processo junto ao INCRA; elaboração e posterior publicação do RTID (Relatório Técnico de Identificação e Demarcação, publicação da Portaria de Reconhecimento); decreto de desapropriação dos imóveis privados dentro do território (cabendo recurso) e “por fim” a titulação⁵⁵; sendo que cada uma dessas etapas possui nuances que as prolongam por tempo quase indeterminado, dependendo da conjuntura política do país.

⁵⁵ Organograma do processo em anexo.

A autoatribuição é o critério que proporciona a adequação da normativa às determinações de direitos humanos propostas na convenção 169 da OIT (INCRA, 2017). Como mencionado em seção anterior, está baseado em características que possuem significado para o grupo, em função da consciência de que se constituem como tal, proporcionando-lhes maior autonomia. Porém, para acessar legalmente esse direito, criou-se um mecanismo de validação jurídica através da linguagem antropológica, que se dá primeiro pela manifestação da vontade comum do grupo de ser reconhecido como quilombola à Fundação Palmares. O pedido de certificação data de 1998, e o primeiro levantamento e relatório de identificação da comunidade de 2001. Nele constam o recorte inicial da área, os autodeclarantes e informações autorais da área e do grupo.

Buscou-se entender o decurso de seleção da área requerida pela comunidade. O Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-cultural elaborado em 2007 e publicado em 2009 pela equipe multidisciplinar da Universidade Federal Fluminense, e bem avaliado pelos entrevistados, não dispõe da delimitação física do território. O que nos foi relatado é que o caso da comunidade foi *sui generis*, a definição da área só saiu seis anos depois. Não foram seguidas metodologias que em geral são necessárias para a construção coletiva do território, pois já faziam essa discussão interna há tempos. Segundo a antropóloga que integrou a equipe a partir da segunda tentativa de delimitação do território, Januária Mello, o maior anseio era por celeridade depois de vários períodos de quarentena, então o meio de seleção foi baseado em uma sequência de reuniões, focadas nos representantes da associação dos remanescentes de quilombo Santa Rita do Bracuhy (ARQUISABRA) já que a atuação dos demais membros era bastante dispersa. Houve também uma grande reunião que buscou atingir toda comunidade- tendo representado um público em torno de 90 pessoas das 129 famílias- em janeiro de 2015, em que se apresentou a proposta final da área que foi aprovada com algumas ressalvas, e depois da alteração foi validada pela direção da associação. O material gerado, então, se resume a atas e registro fotográfico.

Um cuidado que se teve foi de apresentar em *power point* as propostas e a localização das áreas de restrição de uso, a saber: o Parque Nacional da Serra da Bocaina e a Terra Indígena Guarani de Bracuí. Além dessas reservas, que nunca foram conflitantes, parte do território já havia sido usurpada pelo capital imobiliário, expulsando vinte famílias do lado litorâneo, onde se construiu o condomínio Porto Marina Bracuhy, onde está o edifício da casa de engenho. Há também uma área de loteamento de moradias mais simples onde fica o cemitério de escravos e a igreja de

São José. São estes lugares de memória do grupo, entretanto, já não fazem parte da aspiração da comunidade, em sua maior parte.

A partir do que foi levantado é possível remontar a trajetória conformativa do espaço. A indicação da área pela comunidade num primeiro momento abrangia de forma contígua as áreas de uso comum, os lugares de memória e as residências dos seus membros, o que implicava abrangência das moradias de não quilombolas. No íterim da revisão da área demandada a atuação do órgão federal esteve voltada para adequação do requerimento, mais do que às normas, aos constrangimentos de ordem política. Apesar de a compreensão individual dos membros da equipe seguirem em direção aos anseios da comunidade, são cerceados pela rigidez da norma.

Para os especialistas o maior desafio é trabalhar num campo já consolidado. O que torna o caso de Bracuhy mais complicado é sua condição de transição rural urbano, bem como a presença de moradias de baixa renda já estabelecidas no local. A antropóloga Januária Mello considera que o trabalho foi concentrado em torno da conscientização do uso social da área. A petição nunca apresentou sobreposição com unidades de conservação nem com a terra indígena, porém o recorte foi bastante alterado e reduzido desde a demanda inicial até a delimitação constante no processo, cerceado principalmente pela consolidação dessas moradias. Esse deve ser o fato de maior relevância no quadro e que nos ajudará a entender as marcas de distinção entre a cosmovisão da comunidade e a operação regimentada pelo Estado. Tendo em vista essa elaboração, podemos retomar o conflito de uso do ponto de vista institucional.

Os entrevistados estavam de acordo que o ideal seria a continuidade espacial sem interferências, porém a remoção de todas essas famílias não quilombolas acarretaria um conflito social de grande porte. As cerca de 300 famílias instaladas no território da comunidade são de população em situação vulnerável, no entanto não cabem no perfil do INCRA de reassentamento, não se trata de uma população rural agregada cujo órgão pudesse relocar. Neste caso, a competência seria da prefeitura. Isso nos foi relatado pela antropóloga Januária Mello, que apontou também para o diálogo estabelecido em torno desse impasse, alertando sobretudo das implicações ao processo. “Já se havia tentado anteriormente (em 2007) um trabalho de notificação prévia, incluindo toda área, que gerou grande alvoroço. Acredito que só está sendo possível notificar por conta do esclarecimento desse segundo recorte” (Januária Mello, setembro 2016). Esse seria o território viável na compreensão dos especialistas.

O antropólogo Guilherme Mansur, incorporado à equipe em 2013, momento de retomada do processo, complementa as informações, narrando as dificuldades enfrentadas. “Essa definição territorial foi bem complicada, passou por várias etapas [...] Não é fácil lidar com uma área de tanta especulação e que já passou por tanto desgaste”. A tentativa, segundo ele, foi de evitar ao máximo incorporar os pequenos proprietários na delimitação territorial “Claro que se tem o reconhecimento técnico e analítico do que foi o quilombo do Bracuhy e dos seus direitos territoriais, mas o ponto é que já se tem uma situação consolidada de ocupação de pequenos proprietários”. É uma postura da autarquia evitar tencionar conflitos fundiários, pois a entidade é responsável pelas consequências das ações de regularização. “O que faríamos com tantas famílias desalojadas?”, pergunta ele. Tem-se conhecimento de casos em que os conflitos inviabilizaram o território justamente por sua densidade que para atender a demanda inicial implicaria uma remoção em massa. Isso poderia gerar conflitos judiciais e mesmo físicos, e sair do controle da instituição. Mello complementa “Isso poderia gerar uma mobilização e judicialização e o processo iria parar não aqui no INCRA, mas na justiça”. Segundo ela, boa parte dos conflitos foram resolvidos quando os ocupantes não quilombolas perceberam que não seriam desalojados por conta da regularização.

“Todo o processo foi de um diálogo intenso e franco, para conscientizá-los de que o recorte original poderia de certa forma ser prejudicial para eles”, relata a antropóloga ao descrever o processo de reaproximação à comunidade, na terceira tentativa institucional de delimitação do território. Esse transcurso torna o processo mais demorado, possibilitando mais ocupações. Além da alegação de que desalojar mais de 400 famílias seria não só de difícil manejo para o INCRA— “como justificar tantas remoções?”— poderia gerar um conflito social de mota, podendo haver uma mobilização judicial para recorrer ou gerar uma revolta que saísse do controle do órgão. “Os diálogos foram longos e cuidadosos para mostrar que o território estava parado também por esses entraves, e as possíveis consequências de determinado recorte para o processo” (Januária Mello, setembro de 2016).

Mesmo com esse critério haverá desapropriação, mas a decisão por adquirir preferencialmente áreas onde não há habitantes fixos favoreceu a compreensão e aceitação pelos demais. As áreas selecionadas são preferencialmente de segunda residência e exploração comercial, ou seja, de pessoas que não dependem ou não moram naquelas terras— apenas sete propriedades foram demandadas integralmente. Optou-se por reintegrar posse ao território quilombola somente partes de terrenos (não

construídos),⁵⁶ para que se chegasse o mais próximo de um *continuum* espacial, criando corredores que permitissem acima de tudo a comunicação entre as “ilhas quilombolas” termo técnico usado para nomear os espaços descontínuos em pleito.

Além do conflito social, o antropólogo Guilherme Mansur reitera nossa suposição inicial de que o valor das desapropriações poderia embargar o processo na Casa Civil. “Cada desapropriação gera custo para o processo, então um processo muito dispendioso pode travar numa etapa mais adiante em que se precisa aprovar o recurso para fazer o pagamento das indenizações” (Guilherme Mansur, setembro 2016). Esse racismo institucional não pode ser esquecido pois é estruturante na nossa sociedade e evidente quando observadas as políticas afirmativas do nosso país. Justificar um “alto custo” com terras para garantia da reprodução de um modo de vida desaprovado pelos setores hegemônicos, ainda mais na atual conjuntura política, seria uma derrota anunciada.

A tentativa para superar essa dificuldade foi proporcionar um recorte que lhes permitisse conexão direta com os elementos vitais ao grupo, como o rio e as trilhas, e outros espaços, que na visão dos especialistas, poderia dar-lhes poder de barganha com órgãos públicos e com a sociedade mais ampla, como passivos ambientais— a nascente, trechos de mata nativa para o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), como reserva de Mata Atlântica, etc. Isso nos foi apontado por Vanilton Santos, engenheiro agrônomo que aprofundou os estudos sobre a área, produzindo relevante material vetorial junto a uma proposta de gestão territorial focada nos aspectos ambientais do território. Apesar da investida da equipe em proporcionar essa maior cobertura a visão da comunidade estava voltada para a parte do baixo curso do rio, onde se concentram as moradias, atividades coletivas e lugares de memória. A área de nascente, na cabeceira do rio Bracuhy e fronteira com Parque Nacional da Serra da Bocaina, que está descoberta de legislação não foi apropriada pela comunidade a despeito da sua importância ambiental e institucional. A comunidade argumenta que não daria conta de cuidar de uma área tão grande e distante— estimam-se mil e quatrocentos hectares, mais que o dobro da área do território.

Efetivamente a comunidade tem seu interesse voltado para “a parte de baixo” onde ocupam tradicionalmente, onde usam, circulam, habitam. Há uma questão de

⁵⁶ Os especialistas afirmam ter feito um levantamento prévio que identificou que nenhum dos moradores, quilombolas ou não, têm título das propriedades, ficando nas bem-feitorias a maior parte do recurso destinado à indenização das desapropriações.

olhar, de percepção, envolvida. Eles demonstram sim preocupações referentes ao rio sua poluição e captação de água, mas não tiveram acordo para a inclusão da nascente mesmo depois de sinalizadas diversas possibilidades, como incluir uma ilha apenas no perímetro da nascente, como propôs o engenheiro, que ressalta: “Foi difícil comunicar essa visão mais ambiental da instituição. Eles dão preferência à área da escola que corre o risco de desabar à área da nascente, mas isso é uma questão superior, de visão de mundo. A justificativa geralmente dada pela comunidade é o uso, eles querem aquilo que realmente usam e podem se apropriar” (Vanilton Santos, junho 2016). Segundo ele, o INCRA estabeleceu uma conversa institucional com o ICMBio, através de ofício, informou sobre esse vazio de cobertura e da necessidade de proteção levando a questão para a direção do Parque Nacional da Serra da Bocaina. Este parece ter interesse em ampliar a sua área para abrange-la, como também o INEA ⁵⁷.

O que prevaleceu neste caso foi a forte ligação do grupo com o rio, que para eles é mais que um elemento utilitário, pois veem como lugar de prazer e um espaço deles, que é animado por lendas e memórias. Entende-se a insistência na inclusão da nascente, mas a atenção deles se concentra na parte de uso direto, então se buscou incluir as margens para garantir acesso e conservação, porém muito do que se objetiva, perde-se no processo. Essa demora em um contexto de ampla especulação e crescimento rápido de construções, por não membros, prejudica desde o andamento do processo à mobilização da comunidade, que acaba se dispersando e mesmo sofrendo a perda de seus membros, importantes referências na luta pela terra.

Ao retornar da primeira notificação de ocupantes e confrontantes do território, em junho/julho de 2016 a equipe noticia alguns casos de impacto na área de uso restrito que preocupam para a estabilidade da área até a conclusão do processo, em que a comunidade estará respaldada pela titulação. Ainda assim, há uma preocupação com a fiscalização posterior à conclusão do processo, acima de tudo porque se mantém as habitações de baixa renda, dificultando o controle da transferência de terrenos e da expansão de construções e mesmo práticas ambientais em desacordo com a gestão que se pretende.

“Contudo, foi verificada em campo uma forte ação especulativa imobiliária no local, havendo novas ocupações em toda região. Foi constatada a construção de casas e

⁵⁷ Está em desenvolvimento o Zoneamento Ecológico Econômico Costeiro da RHI (Região Hidrográfica da Baía da Ilha Grande), importante documento de gestão e manejo da região, pelos órgãos estaduais, que visa estabelecer áreas restritivas e estratégicas para o desenvolvimento.

um contínuo processo de loteamento, dentro e fora do território. Alertamos que a situação jurídica da maioria dos imóveis é de posse, fato que favorece a ação especulativa no local, aumenta a pressão social e corroendo (*sic*) a geografia do território publicado [...] Vale ressaltar que [...] esta conjuntura já se encontrava apontada (*sic*) no RTID publicado, sobre o qual nos debruçamos para apresentarmos uma proposta de Gestão territorial para o local. (*sic*) A qual segue anexo para conhecimento e considerações” (Vanilton Ribeiro dos Santos, e-mail de 01/07/2016).

Os direitos serão garantidos a partir da titulação. Enquanto isso, nos conflitos envolvendo construção ou ampliação indevida em área quilombola, o INCRA responde com sua procuradoria na defesa do território e da comunidade nos conflitos instituídos na justiça. Porém, nos conflitos não-judiciais o órgão faz o papel de orientação e notificação e, acabado o processo, ele não interfere mais, cabendo acionar outras esferas como o Ministério Público, Polícia Ambiental e mesmo o INEA. Com relação aos conflitos ambientais, segundo o órgão, eles devem denunciar às instâncias competentes, fazendo o papel de fiscalização. Para além da titulação, eles, enquanto quilombolas ou não, continuarão sujeitos às leis ambientais, então a fiscalização continuará ocorrendo— o INEA, está fiscalizando constantemente.

O mapa e a tabela que seguem retratam a situação fundiária de Santa Rita do Bracuhy, relatada acima. Toda a interferência acumulada no terreno, durante os anos de luta, sem respaldo legal, para a manutenção do seu território e seu modo de vida.

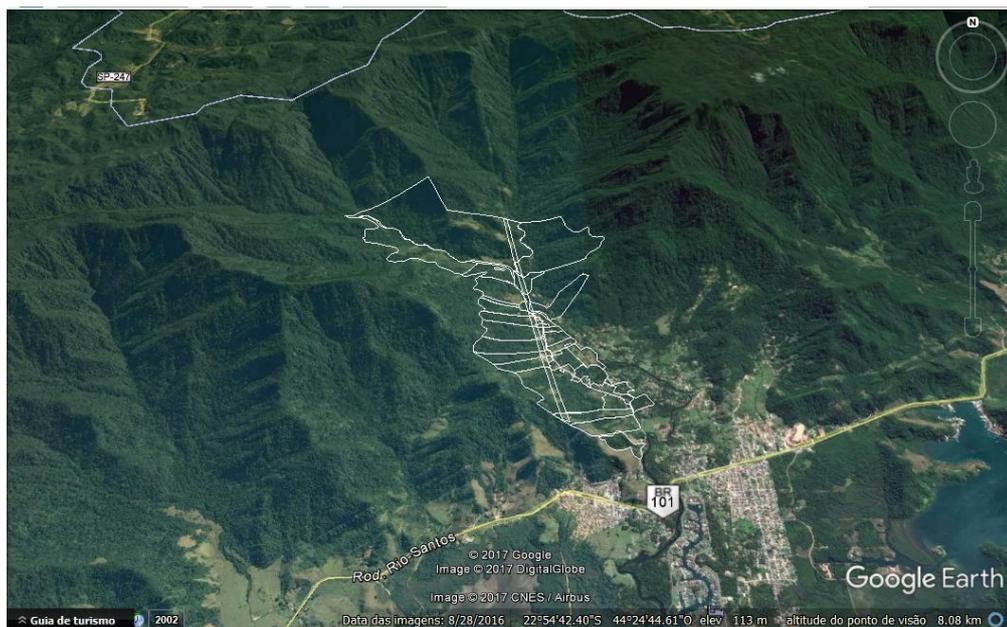


Imagem 1: Esquema representativo de áreas quilombolas e não quilombolas. Adaptado de Vanilton Santos- INCRA

O quilombo de Santa Rita do Bracuhy encontra-se estruturado por um seguimento principal e oito seguimentos menores— as chamadas ilhas— com área total de 594,1992 hectares e perímetro de 19.124,97 metros. Os seguimentos pertencem a moradores que, a despeito do tamanho da propriedade, não abriram mão por integrar seus terrenos aos de uso coletivo, sendo os seguintes: Segmento 1- Cida com 2.6484 ha; 2- Vera, 7.9228 ha; 3- Escola, 2.3925 ha; 4- Iolando, 0.4867 ha; 5- Terezinha, 2.4206 ha; 6- Manoel, com área de 5.9658 ha; 7- Cirilo, 0.4930 ha; 8- Luiz Azevedo, 0.1213 ha.

Esses terrenos, mesmo desagregados do seguimento principal, guardam significados importantes para o grupo, por serem lugares de vínculo afetivo, como o terreno do Seu Manoel Morais (falecido durante o processo), ao qual a comunidade se reporta com grande respeito à figura de *griô*, guardião da memória do grupo e referência no presente de luta. E a ilha da Dona Cida (próxima ao mangue) por manter a prática da mariscada. Segundo a instituição, toda tentativa foi de integrar o território quilombola de alguma forma para suavizar a descontinuidade num contexto em que os terrenos de quilombolas e não quilombolas estão muito entremeados ⁵⁸.

Cumpramos aqui ressaltarmos o seguinte: à época das entrevistas o processo estava em fase de notificação de desapropriação, à qual caberia recurso e cujo tempo de processamento é indeterminado, para em seguida ser homologada a portaria de registro dos limites do território, na sequência, decreto presidencial, notificação e retirada dos ocupantes, até a emissão de título de propriedade coletiva para a comunidade. Com as

58

Quilombo	Número de Famílias	Área em m ²	Em comparação ao campo do Maracanã (186.638m ²)
Tambor- AM	17	7.198.806.773	38.570
Santa Rita do Bracuhy- RJ	129	5.941.992	31,8
Pedra do Sal- RJ	25	3.534,1	0,18

(Fonte: Adaptado de Quadro Geral de Andamento de Processos, 2016, disponível no link <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessos-quilombolas_quadrogeral.pdf>)

Esse quadro traça um comparativo entre a maior e a menor área de quilombo em processo de titulação, e a área a ser titulada ao quilombo do Bracuhy. Essa comparação busca apenas ilustrar a situação fundiária do quilombo de Santa Rita, pois cada um destes apresenta um contexto específico. Não defendemos que haja limites mínimos ou máximos por densidade, nem mesmo julgamos justiça nas áreas demarcadas, na reflexão elaborada neste trabalho, compreendemos que o território é aquele espaço essencial de memória e identidade, e isso deve ser respeitado na demarcação.

mudanças no cenário político e a redução das pastas ministeriais, após o golpe, houve apreensão pelo andamento do processo, mas na opinião dos especialistas não seria este o impacto substancial para a comunidade do Bracuhy até o momento, pois está numa etapa regional, a próxima etapa é “de gabinete” e a aquisição de recursos para o andamento até então já havia sido garantida no início do ano, o que garante sua continuidade. As demais etapas sempre dependeram da disponibilidade da Casa Civil, que no momento apresenta cenário desfavorável a esse tipo de política. “O que pode acontecer é, lá na frente, num prazo de 2 a 3 anos, o que geralmente leva para avançar essas etapas e chegar à titulação, não haja recurso ou boa vontade política, pois passa a depender da canetada presidencial para a instauração do decreto” (Januária Mello, setembro de 2016).

Outro fator ainda mais preocupante que foi apontado pela antropóloga Januária Mello é a tramitação no STF da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239, ajuizada pelo Partido Democratas (DEM) contra o Decreto nº 4.887/2003, que normatiza o artigo 68 da constituição, e regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de comunidades dos quilombos e que atribui ao INCRA o papel de regulador. Além da CPI INCRA/FUNAI que está tramitando no congresso e que nas palavras a especialista “contesta as políticas públicas para essas populações tradicionais, além de desmoralizar os órgãos e os profissionais antropólogos”. Tem-se mais dificuldade de questionar o processo quilombola, pois a normativa é mais criteriosa e sistematizada, por ser mais nova, porém se julgado inconstitucional o decreto, pode paralisar todos os processos.

Apontamos esse tema com tom de denúncia à gravíssima tentativa de expropriação de direitos dessas populações. O ADI 3239 já havia sido contestado pela ministra do STF Rosa Weber e por representantes do movimento quilombola no Brasil⁵⁹ que conseguiram sua paralização, porém em março de 2015 foi reaberto pela assinatura do ministro do STF, Dias Toffoli. Com a força da bancada ruralista e, após o golpe, a retomada dos partidos de direita e sua ação contrária às políticas sociais, vislumbramos o prejuízo a esse conjunto da população. Januária reforça: “No caso do Bracuí a questão executiva não está interferindo, pois ainda está em etapa de gabinete. Mas a questão política não é só a executiva, essa vai interferir na assinatura dos decretos, liberação de

⁵⁹ Em anexo o texto do ADI e a contestação

recursos, etc, mas a questão judicial se apresenta muito mais grave” (Januária Mello, setembro de 2016).

2.6. Apontamentos

Observadas divergências e convergências de agendas podemos buscar traçar uma breve análise daquilo que se propõe conceitualmente, na pauta dos movimentos sociais, e que mesmo os órgãos executivos e as políticas afirmativas se apropriam, e o que é alcançado na efetividade jurídica do território.

Na opinião do antropólogo Guilherme Mansur, a área de Bracuhy não vai se consolidar sem uma atuação firme de um conjunto de agentes e aponta que a maneira como atua o órgão e como deveria atuar são diferentes, “estão todos, cada um dentro de sua caixinha, cumprindo apenas o papel que lhe é indicado, acredito que deveria haver uma forma de transpassar o fazer burocrático, todos afinados internamente e interinstitucionalmente, mas não temos perna para fazer isso” (Guilherme Mansur, setembro 2016). Essa estrutura em que não se tem autonomia, de fato, de atuação, faz com que se realize um trabalho bem aquém do que se deveria.

Os antropólogos apresentaram o argumento de que o processo é estabelecido numa negociação entre Estado e comunidades. O processo tem constrações, é preciso adaptar-se a elas para que se chegue ao resultado mais próximo ao esperado, caso contrário o objetivo, que nem sempre é o ideal, pode não ser alcançado. “O território não é só o que o Estado quer, nem só o que a comunidade quer, ele tem que ser um acordo, construído dentro do que a comunidade propõe o que lhe representa e aquilo que o estado pode conceder, de acordo com a normativa e recursos. Poderia ter-se incluído a área de nascente ⁶⁰ mas, o território também é uma representação daquele momento, poderia mudar se fosse proposto agora ou se tivesse sido feito há 10 anos” (Januária Mello, setembro 2016).

A interpretação de território subentendida pelo Estado, aqui representado pelo INCRA, diverge da compreensão da comunidade. Esse território situacional, fruto da licitude restritiva não é o mesmo daquele apropriado pela memória, afetividade e signos específicos do grupo. Este não parece variante, o que mudou para eles foram as condições de uso, devido às limitações devidas a expropriação e pelo modelo econômico vigente, mas a identificação *do e com o* território é a mesma desde a cessão de terras da fazenda.

⁶⁰ Em menção ao fragmento florestal descoberto pela legislação de preservação ambiental.

Um grupo que, como exposto, possui diversos elementos de aglutinação, cuja luta pelo território é o principal e que permite sua atualização, “opera numa lógica de cognição ambiental própria, cujos códigos sociais e as tradições são caracterizadas por sua perpetuidade [...], que mesmo diante [...] de uma proibição política de uma minoria étnica reprimida se expressar enquanto tal, não desaparece nos indivíduos em uma dessas situações a consciência de ser o que é” (INCRA, 2017:6). Sabendo que essas restrições são ainda operantes tanto por parte da sociedade como do Estado (Idem, p. 5) é um dever na tentativa de reparo do dano histórico, permitir-lhes as melhores condições de maneira mais autônoma de perpetuação dos seus valores.

O Estado apresenta-se prioritariamente como gestor do território, fato demonstrado nas políticas públicas priorizadas. As estruturas sociais e espaciais apresentam traços coloniais sob a gestão de um Estado voltado para o controle territorial e de seus recursos naturais. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, criado por força de decreto em 1970 e em atuação desde então, é uma das ferramentas de mediação.

A compreensão de território pelo Estado e seus órgãos executivos, por maior interdisciplinaridade que apresente a equipe, opera em outro sistema de signos que difere dos da comunidade. Estabelece-se uma discussão entre o peso da consequência ambiental e da social, enquanto que para a comunidade uma não se desliga da outra. Um território recortado impossibilita a gestão pelo grupo quilombola, já que se mantém muitos dos conflitos de uso gerados das cosmovisões diversas.

Não se trata de estabelecer uma vilania na atuação do INCRA, ao contrário, duvidar do caráter absoluto de sua prática é questionar a estrutura de pensamento-ação da gestão estatal, entendendo sobre que bases estão fundamentadas e a quais se opõe— como não deixa de fazer ao intermediar a relação entre grupos subalternizados e as hierarquias de poder. Discussão esta que é cara ao pensar a efetividade da regularização territorial dentro das expectativas de um etnodesenvolvimento, ou a qualquer projeto de autonomização destes grupos.

O reconhecimento formal por parte do Estado de determinado espaço prevendo certa autarquia político-administrativa, proporciona autonomia ou certo protecionismo? Arturo Escobar, pensador do pós-colonialismo, ao abordar a temática de direito ao

território e questões étnico-culturais⁶¹, expõe argumentos que buscam problematizar essa relação para além do par desenvolvimento x autonomia cultural. Propõe, para tanto, a análise baseada na compreensão da existência de “mundos relacionares” para entender com mais profundidade a luta do que ele categoriza como movimentos étnico-territoriais.

A dimensão mais importante desses movimentos é a ontológica (ESCOBAR, 2015 [2013]). Essa possibilidade da multiplicidade de existências é quase inalcançável para o dualismo do pensamento científico ocidental, em que no projeto da modernidade, coloca-se como único possível. A base da discussão territorial proposta entende que esta relação está pautada na desigualdade de poder e mais que isso, numa tentativa de superação dos saberes não eurocêntricos, cuja modernidade não dará conta, e que o mercado busca subordinar a uma só visão, um só modo de vida. Toda essa estrutura não está fora da colonização do saber. Essa é uma questão que continuará a ser debatida em diversas instâncias. O que concluímos são duas territorialidades sobrepostas, a do estado e a tradicional.

⁶¹ Em seu texto “Territórios de diferencia: ontologia política de los derechos al territorio” (ESCOBAR, 2015 [2013]), baseado em experiência de resistência de comunidades negras colombianas ao mercado capitalista

CAPÍTULO III

“Para quê quilombola quer casa com piscina?”:

a continuidade da luta por direitos dentro da estrutura colonial de pensamento

“A liberdade não ficou do nosso jeito,
Deram nossa liberdade, não deram nosso direito,
Por isso que o Brasil tá cheio de preconceito”
(*Seu Manoel Moraes, Griô de Santa Rita do Bracuhy*)

3.1. Apresentação

No primeiro capítulo fizemos uma discussão sobre o conceito de etnodesenvolvimento no intuito de cercar o tema das comunidades tradicionais, aprendido que este leque é imensurável, tornamos a recortar a análise focando em apresentar de forma crítica como se dá o processo de regularização fundiária a partir do indicativo de um processo conflituoso, que dá continuidade à resistência da comunidade quilombola de Santa Rita do Bracuhy pela manutenção e gestão do território. Fomos levados a concluir por meio de uma apreciação pós-colonialista que a disputa estabelecida historicamente excede a disputa por recursos e se mostra mais profunda, sendo imprescindível dizer que são disputas por representações, marcadas por seus locais de fala (SPIVAK, 2010 [1985]).

Questionamos a ideia de entrevista, onde se coloca um sujeito de um lado e o objeto de outro, onde questões pré-concebidas esperam respostas moldadas. O pós-colonialismo ao questionar esses padrões da ciência moderna, nos serve de ferramenta a fim de revisar, ainda em tempo, os métodos desta pesquisa. Apresentaremos os diálogos, que correntemente foram registrados em momentos de descontração no convívio com o grupo, como parte essencial da construção deste capítulo. Assim, colocamos em suspenso a ideia de entrevista, apresentamos aqui a escrituração dos saberes locais, não apenas como relatos orais, mas a oralidade como a fonte predominante do aprendizado local. Por isso a proposição de Spivak, em seu texto clássico “Pode o subalterno falar?” (SPIVAK, 2010 [1985]), nos é cara ao colocar em xeque a estrutura engessada do pensamento moderno o que, como diz Boaventura de Sousa Santos, desperdiça experiências (SANTOS, 2007) — na desvalorização da oralidade, por exemplo.

Seguindo a elaboração teórica que nos conduziu até aqui daremos andamento à investigação da continuidade da luta pelo território como contingente dessas representações. Entendendo que a regularização fundiária não põe fim a essa linha enunciativa, a qual resgata a comunidade em sua história oral. Buscaremos, ainda segundo a apresentação das falas coletadas, expor como a comunidade enfrenta os atuais ataques ao território, que se tornam cada vez menos de perda efetiva de território e mais combativos dos discursos, e como esta reage à histórica deslegitimação. Retomando a discussão encaminhada, trataremos de algumas falas de representantes da comunidade que nos revelam dinâmicas importantes no que se refere à mobilização social do grupo em reação ao instrumental legal, e em seguida tentaremos analisar criticamente o que se coloca como horizonte de acesso aos direitos.

Tendo-nos deparado com a recorrente inquisição à comunidade sobre a validade dos direitos ao território, resolvemos encarar aquilo que poderíamos chamar de “vida própria” da pesquisa e responder, sob a nossa interpretação, as inquietações que surgiram no caminho. Sendo assim, a questão que enreda a proposta apresentada é: em que se justifica a manutenção do território da comunidade quilombola de Santa Rita do Bracuhy diante das dicotomias de organização social e cultural entre este grupo e a sociedade mais ampla? Como a comunidade responde aos dispositivos legais e à invalidação de seu discurso? Apresentaremos, portanto, material empírico reunido diretamente com a comunidade a ser trabalhado a partir do entendimento da estrutura moderno-colonial como condicionante da nossa sociedade (CASTRO-GÓMEZ, 2005 [2000]; QUIJANO, 2005 [2000]; SANTOS & MENESES, 2010).

Neste sentido apontaremos questões práticas enfrentadas para uma ampla gestão sócio-territorial, e os desafios para a sobrevivência econômica e a mobilização política da comunidade, com destaque para a atualização da luta através do acionamento da etnicidade como meio de legitimação de direitos, baseando a interpretação nos trabalhos de Almeida (ALMEIDA, 2011, 2010 [2004]) e Escobar (ESCOBAR, 2015 [2013], 2005 [2000]). E também como as atividades econômicas que se pretendem coletivas atuam na busca por essa justificação, abrindo um leque para a análise da organização sócio-política do grupo bem como para a gestão do território e seus recursos naturais em seu valor cultural para a manutenção do modo de vida da comunidade, referindo-nos a autores como Porto-Gonçalves (PORTO-GONÇALVES, 2002, 2008, 2017), Shiva (SHIVA, 2003) e Escobar (ESCOBAR, 2015 [2013]).

Partimos do entendimento de que a etapa de regularização fundiária é mais uma etapa na luta pela garantia da reprodução de um modo de vida, e que não põe fim à trajetória conflituosa do grupo que se autoenuncia quilombola na busca pelo direito ao território. Esta é uma construção social, política e histórica, cabe assim, ressaltar que tal “dispositivo” é recente, associado à Constituição de 1988 (BRASIL, 1988) e ao revigoramento, à maior visibilidade da questão racial no Brasil nos últimos vinte anos. Quilombola é, portanto, *lócus* de enunciação, o deslocamento do lugar de objeto para assumir o local de sujeito, categoria sociológica, epistemológica e, claro, geográfica.

Encaminhamos, então, o debate para uma observação da mobilização sócio política da comunidade na construção do território étnico (ALMEIDA, 2010 [2004]). Neste sentido, a forma como os representantes da comunidade nos apresentam o tema revela importantes dinâmicas no que se refere à construção social do grupo e dos conflitos discursivos em relação ao território e a identidade. Tais questões serão articuladas às interpretações propostas por Escobar (ESCOBAR, 2015 [2013]) e Almeida (ALMEIDA, 2011 [1996 e 1998], 2010 [2004]). Abordar o componente político organizativo da comunidade nos permitirá uma abordagem crítica sobre temas correlatos, quais sejam o processo de territorialização, a afirmação identitária e o entendimento econômico destes grupos.

Partindo das discussões elaboradas por Alfredo Wagner Berne de Almeida numa revisão de seus principais artigos sobre o tema, reunidos principalmente em duas coletâneas — “Quilombos e as Novas Etnias” de 2011 e “ Brasil Rural em Debate” de 2010 —, buscaremos explorar a partir de diversas frentes o aspecto dinâmico do conceito de comunidade tradicional. No que se refere aos quilombos, como que contrariamente à aceção difundida, de inspiração na formulação judicial do período colonial, o quilombo não possuiu fixidez geográfica, condenados aos espaços longínquos e privados de interações de toda ordem. Pelo contrário, os quilombos, independente de se constituídos na senzala, na casa grande, nas bordas das cidades ou no interior das matas, representavam desde os casos mais antigos uma busca por autonomia, que exige dentre outros artifícios o estabelecimento de um processo relacional, inclusive no aspecto produtivo, capaz de mantê-los. A atualização dessa categoria nos leva à compreensão crítica dos conflitos por recursos naturais e aponta em direção ao que viemos construindo até então, da disputa por representações e uma ontologia política (ESCOBAR, 2015 [2013]), que supera as primeiras impressões de um conflito fundiário.

A premência de justificar sua permanência na terra nos parece um fator constitutivo da organização do grupo. Essa necessidade se desdobra desde as intervenções iniciais dos testamenteiros e grileiros⁶² que intentavam conquistar, lesando a lei, o território pertencente aos ex-escravos herdeiros da Fazenda Santa Rita, aos dias atuais compreendendo inclusive o estágio de regularização fundiária, onde apesar de resguardados juridicamente, enfrentam etapas comprobatórias e discursos opositores de toda ordem, fazendo com que a comunidade se mobilize para a manutenção e reprodução do seu território. Diante deste fato buscando reconhecer quais são os discursos/práticas mobilizados para refutar o direito da comunidade e quais ela usa para rebater às persistentes investidas, apontando as práticas culturais, econômicas e enunciações identitárias apresentadas por eles.

O título deste capítulo, inclusive, advém de uma ocorrência na interação do grupo com o órgão tutor da regularização no momento da definição do território a ser pleiteado juridicamente. Sem intenção de atestar ou incriminar o fato, trazemos esta menção no intuito de chamar atenção para as relações colonialistas e subjugantes que enredam o fenômeno das terras tradicionais e que supomos emblemática e representativa da mentalidade social, como as que experimentamos nas relações pessoais no decorrer da pesquisa e esperamos dilucidar ao fim desta leitura.

3.2. O subalterno pode, deve e fala: cultura, política e território no Bracuhy

Neste tópico não iremos apenas descrever ou recuperar manifestações culturais supostamente exóticas para consumo de pesquisadores, intelectuais e parte da sociedade civil sensível à pauta dos direitos étnico-raciais, mas, sim, apresentar como o Bracuhy se constitui como comunidade quilombola. Compreendemos desta forma, cultura como política, pois, neste caso, trataremos da preservação das identidades e da história da comunidade. Cultura, aqui, também é geografia, pois a reprodução das relações sociais ocorre no e a partir do território.

A festa tornada “típica” é a celebração da santa padroeira da fazenda, Santa Rita, que acontece todo ano nas proximidades do dia 22 de maio. A data é originalmente culto da religião católica, que é de identificação da maioria dos abordados durante as visitas de campo⁶³, e mobiliza muitos membros em torno dos preparativos da missa e

⁶² Apontados no capítulo anterior ao contar a trajetória de luta pelo território.

⁶³ Parte dos depoimentos, principalmente aqueles mais direcionados, foram registrados e transcritos, embora grande parte de questões relevantes tenham surgido em situações informais, como nas refeições, nas caminhadas pelas trilhas, festividades e recepção de visitantes.

da festa. Ao final se exhibe o jongo no pátio externo, na lateral da igreja, lugar recorrente das celebrações da comunidade.

Dona M., líder e *griô* da comunidade, nos conta que num primeiro momento a dança foi muito rejeitada por católicos e evangélicos da comunidade por estar associada às religiões de matriz africana que, como observado, não têm muita adesão do grupo. Atualmente há um movimento de alguns jovens de desfazer o imaginário sobre essas vertentes religiosas. Um dos jovens líderes e entusiastas do movimento de revitalização da memória negra nos deu uma explicação sobre a dança e sua percepção sobre a rejeição mencionada: “Quem dançava o jongo eram só os mais velhos, quando ia começar o jongo, os mais novos iam dormir. Como ela é uma dança de matriz africana, é claro que tem referência das religiões e coisas da cultura afro. Então ele tem vários simbolismos, tem a fogueira que dá luz às almas, tem os pontos para se iniciar, e como ele tem várias mirongas e marafundas, que são mistérios, quem dançava o jongo eram só os mais velhos. Os mais novos eram introduzidos depois de ficar adultos, mas acontecia naturalmente, você nunca podia participar, um dia você entrava e ninguém reclamava, era porque já era visto como adulto, já participava das conversas e já aprendia dos simbolismos”.

Ainda segundo ele esse movimento, que era natural das relações intracomunitárias, foi perdido, mas tem sido retomado nos últimos anos de forma intencional: “Temos muitas coisas para lutar ainda. Infelizmente tem um sistema enorme *lá fora* que é contra várias práticas da cultura negra, tem instituições religiosas que dizem que o jongo é uma coisa do mal, é *macumbaria*. Hoje em dia você precisa ter uma oficina de jongo pra ensinar esse jovem jongueiro e dizer pra ele que o atabaque é um instrumento africano, o africano não acredita em demônio, então demônio é de uma cultura europeia introduzida aqui. Então essas oficinas são para esse tipo de esclarecimento. Ele pode ter religião e jogar e pode não ter religião e jogar também”. Essa fala extremamente lúcida parte de um membro intensamente engajado, estudante universitário e que transita por diversos circuitos de interação do movimento quilombola não só do Bracuhy, como externos a ele ⁶⁴. Mas há aqueles que estão restritos à realidade local e cujo engajamento é mais pontual ou mesmo não existe,

⁶⁴ Inclusive esse depoimento parte de um artigo escrito por este jovem junto a uma companheira quilombola do Bracuhy em coautoria com uma professora da faculdade de Licenciatura e Educação no Campo a qual estão cursando os anos finais. Este texto já citado em capítulos anteriores, nos levou a elaborar um roteiro de intenções para investigação.

como aqueles que assumem compartilhar uma ancestralidade comum mas não se auto reconhecem como quilombolas.

A fala da *griô* deixa transparecer o imaginário difundido que constrói a rejeição em relação ao jongo e que muitas das vezes é o mesmo relacionado ao termo quilombo no senso comum ⁶⁵. Ela nos diz: “mesmo sendo católica, a gente sabe da importância que a dança teve para nosso povo. E a gente *não cantava nada demais*, fazia a roda para festejar. Isso há muito tempo atrás”. L., professora e participante ativa do movimento de revitalização, fala desse tempo em que o jongo esteve adormecido: “O jongo estava mortinho, quase uns 30 anos sem ninguém fazer. A gente da minha idade já não fazia, a geração dos mais novos então! Eu lembro de quando criança, a gente não podia dançar, os mais velhos no final das festas sempre puxavam uma roda e a gente ficava de fora. Eles não explicavam, não chamavam a gente para participar porque achava que não ia ter gosto mas, quando começou esse movimento de ressuscitar o jongo por conta da luta da comunidade e eles viram os mais jovens querendo aprender, ficaram *bestas*. Hoje meu filho é totalmente envolvido na juventude jongueira, junto com os primos e amigos”

E., o jovem líder, nos dá mais uma explicação sobre esse processo. Para ele as mudanças no “estilo de vida” que a comunidade sofreu a partir das expropriações, que dissolveram os laços com o trabalho na terra e levaram muitos a trabalhar “em casa de bacana e nos centros”, interferiu, conseqüentemente, na dinâmica social do grupo e nos momentos de interação que promoviam a transmissão desse hábito: “Aqui o processo de convivência mudou muito por causa da entrada de outros moradores e de outras formas de trabalho, que eles acham que é progresso. Os mais novos foram trabalhar para sustentar suas famílias, como não era de criança que se aprendia jongo, só se via de longe (aquela história que falei antes), os mais velhos ficaram sem ter como passar esse conhecimento, e não só esse né! Aí o jongo ficou só com esses mais velhos, que vão ficando cada vez mais velhos e perdem a força de levar sozinhos o jongo a diante. Então o jongo praticamente pára na comunidade por um tempo”. Ele apresenta argumentos que nos levam a pensar como que o modo de vida urbano promoveu a perda de práticas culturais comunitárias, além da dispersão de valores, quando as práticas acumulativas vêm a substituir o caráter de uso comum que organizava essas comunidades.

A revitalização do jongo tornou-se uma das ações de afirmação identitária mais importantes para a comunidade, em torno dela, diversas outras ações afirmativas foram

encaminhadas. A expressão “Pelos Caminhos do Jongo”, adotada pela comunidade, virou bandeira do movimento de jovens jogueiros e também motivo de pesquisa e título de livro ⁶⁶, sem saber precisar qual deles veio primeiro. No intercâmbio com a comunidade do Campinho, onde as lideranças relataram ter tomado contato com o termo “quilombo” pela primeira vez (MATTOS et alii, 2009), o Bracuhy foi responsável por leva-los a conhecer o “jongo”. Hoje a comunidade do Bracuhy é conhecida por difundir a cultura do jongo na região e representante do jongo no Sudeste.

Seu W. é casado com a *griô* referência da comunidade, acompanha o movimento desde o início e guarda muitas histórias da localidade, mas não assume o mesmo *status* para si. Ele nos relata: “Quem ensinou o jongo para o Campinho fomos nós aqui. Eles já eram comunidade e não tinha o jongo. Eles já sabiam como fazer para regularizar as terras, explicaram para gente, e a gente o jongo para eles. Eles têm maior respeito com isso”.

Outra comemoração frequente na comunidade é a do dia da consciência negra. Uma celebração ecumênica é realizada na igreja e, em seguida, há um almoço com culinária local no curso dos festejos, com rodas de jongo e capoeira. A festa em que comparecemos teve a presença de indígenas da aldeia Guarani Bracuhy, fronteira à comunidade, capoeiras de outras comunidades vizinhas, onde a prática é mais fortalecida ⁶⁷, além de universitários e ativistas que participam de projetos em parceria com o Bracuhy. Geralmente esse dia festivo ocorre em um final de semana anterior à 20 de novembro, pois nesta data há uma comemoração maior na Comunidade do Campinho da Independência, em Paraty. Um dos jovens envolvidos na organização nos fala: “Nós abrimos mão de fazer aqui no Bracuhy, dentre outros motivos, porque sabemos que é importante cooperar. Nós lutamos juntos, se não fosse esse tanto de comunidade que começou a pedir seus direitos nós não seríamos nem conhecidos, então não faz sentido comemorar separados”.

A festa é grandiosa e recebe outras comunidades, principalmente do Sul Fluminense e São Paulo—Vale do Paraíba—, componentes do Fórum de Comunidades Tradicionais, que marca presença enquanto sociedade civil organizada com um estande de divulgação. Também integrantes e simpatizantes do movimento negro, além de

⁶⁶ MATTOS, H. e ABREU, M. Pelos Caminhos do Jongo e do Caxambu. História, Memória e Patrimônio, vol. 1. Niterói: UFF NEAMI, 2009, p. 84.

⁶⁷ Na comunidade, a prática mais frequente e valorizada é a do jongo. Atualmente, crianças e jovens têm se envolvido também na prática da capoeira, aprendida, porém, fora da comunidade.

turistas. Costuma ter sua programação estendida por três dias, com apresentações de maracatu, reizado ⁶⁸, capoeira e apresentações musicais de projetos sociais e artistas voltados para a cultura afro e de periferia. Esses momentos de interação, que acontecem não só na festa, mas em um calendário de eventos cada vez mais extenso, nos leva a conhecer as redes de relacionamento. Não foi necessário fazer um diagnóstico prévio para levá-los a refletir sobre os atores externos, pois a comunidade é ativamente consciente dessas relações.

O câmbio que estabeleceram com as instituições de ensino superior, diversificadas em seus grupos e temas de pesquisa, com as instituições governamentais e organizações não governamentais, foi responsável por reorientar a luta e logo no início fundar uma associação que antes era de moradores e passou a ser estritamente dos reconhecidos como quilombola, aqueles que se identificavam com a luta pelo direito de posse definitiva da terra. Com apoio de pesquisadores da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro elaboraram um primeiro documento ⁶⁹ que buscou levantar, através da história oral, elementos que justificassem a comunidade dentro das determinações legais recentemente indicadas na Constituição Federal, para reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares. Nessa trajetória os indivíduos começaram a tomar mais consciência do processo histórico de formação da comunidade, sobre o termo quilombo e seu patrimônio cultural.

Desempenhar a história oral como ferramenta documental e de transmissão de direitos foi mais uma novidade, no sentido de tornar-se consciente, pois de tão usual na comunidade se perdia, às vistas da própria, seu caráter político. A valorização desse modo de fazer e de saber penetrou o circuito de recepção de turistas e visitantes de instituições, como também as atividades da escola alocada no território da comunidade, como instrumento de conscientização, uma forma de educação diferenciada. “Tudo o que a gente sabe aqui, isso falando das pessoas mais velhas até minha idade, sabe de ouvir as histórias dos mais velhos, era assim que eles ensinavam a história do lugar, contavam os *causos*, ensinava a fazer a roça, tudo assim, não tinha nada anotado em

⁶⁸ Conhecido também por Folia de Reis, Reizado, ou Festa de Santos Reis é uma manifestação cultural religiosa festiva que busca rememorar a atitude dos Três Reis Magos (figuras bíblicas) apesar de a data festiva ser conhecida como sendo o dia 6 de janeiro, no estado do Rio de Janeiro principalmente no Sul Fluminense, onde a tradição se mantém forte, algumas comunidades exibem o festejo em outras datas. São interpretados Três Reis Magos e outras personagens através de música, dança e versos, bastante marcado pelo sincretismo religioso.

⁶⁹ Ainda fazendo referência ao termo mais difundido à época e pelo qual a comunidade se enunciava: “comunidade negra rural”, de título “Relatório de Identificação da Comunidade Negra Rural de Santa Rita do Bracuhy”, Sandra Bragatto, 1998.

papel, uns até sabiam escrever, mas não se usava. A gente deve muito a esses ensinamentos. Eu falo para os mais novos: ‘não fosse nossos mais velhos contar, nós não iríamos saber que tínhamos direito a essas terras, o porquê de estar aqui, nossa cultura, nada; porque essas coisas não estão nos livros’ (Dona M.)

Com o processo de mobilização comunitária, tornou-se ativa a consciência da sua formação, fundada na memória do cativo e na ancestralidade comum, sobre a importância histórica desses fatos, da tradição oral, e também de manter vivo o patrimônio cultural. Assim, a luta pela titulação das terras quilombolas assume diversas frentes que, paralelamente ao movimento jurídico, atuam numa série de ações culturais pelo reconhecimento da memória e cultura negras.

Uma dessas frentes nos é cara para entender o argumento que articula este capítulo, a afirmação identitária. Com a luta pela terra, principalmente a partir desse segundo momento, em que o pleito é judicializado, amparado pela introdução dessas comunidades no texto da Constituição, há um novo enfrentamento. A mobilização do grupo deixa de ser pela terra e passa a ser, conscientemente, pelo território (PORTO-GONÇALVES, 2002, 2008, 2017) e seus temas convergentes.

Conhecemos a comunidade em 2015, já passados pelo menos dezessete anos desde o primeiro passo formal para a titulação, a carta de autodeclaração comunitária⁷⁰. Nesse período formou-se uma geração que precisou “tornar-se quilombola” e outra que “já nasceu quilombola”. Uma das jovens líderes retrata como foi o processo e as dificuldades enfrentadas: “O reconhecimento como quilombola foi conflituoso devido ao teor pejorativo do termo, porque todo mundo acha a história dos negros muito triste, como a gente aprende na escola, e as crianças de hoje não se veem nisso. Alguns não se reconhecem nem como negro, como vai (*sic*) se reconhecer como quilombola? Mas depois da entrada das universidades, dos projetos, isso foi sendo amenizado porque aprenderam a relação com a história do Brasil e conheceram mais da sua própria cultura”. Como apontado anteriormente, o engajamento na busca por acessar direitos e a relação com as universidades e instituições populares levou-os a um alto grau de consciência. Assim sendo, a comunidade foi capaz de se organizar politicamente e de resgatar seus conhecimentos e proporcionar uma conscientização política e combater situações históricas de injustiça e desrespeito. Essas ações foram, portanto, simultâneas ao processo de reconhecimento como comunidade quilombola.

⁷⁰ Consta no processo número 54180.000971/2006-10, INCRA SR7-RJ

O sentido de movimento presente no vocábulo “tornar-se”, nos desperta para as circunstâncias em que se desenvolveu o senso de pertencimento a uma categoria recentemente recriada a partir de sua institucionalização. Estas devem ser observadas para a compreensão de como aquela ““comunidade negra rural” poderia ser considerada como “remanescente de quilombo”. Esta nova maneira de se reconhecer e de se afirmar num campo de disputa por direitos norteará ações que podem ser consideradas como vinculadas à educação popular” (ABBONIZIO, DE SOUZA & RAMOS, 2016:398).

Os depoentes contam que tornar-se quilombola foi uma novidade, mais aceita por uns e menos por outros. Os mais jovens da comunidade sentiam a carga pejorativa do termo, pois o próprio fato de afirmar-se como pessoa negra já era imbuído de preconceitos. A., jovem liderança, narra: “Tinha gente que queixava, falava que já era preta e agora tinha mais isso de ser quilombola, que não queria mais esse “título” para ser taxado”, nos conta uma das depoentes acrescentando que agora a situação tem mudado, principalmente para os jovens, pois passaram a compreender a “beleza por trás do que é ser descendente de escravo [...] Não é só ser julgado pelos outros é fazer disso um motivo de luta, de resistência, até que todos entendam nosso valor”. Ao enunciar sua identidade de forma positiva e reivindicar a valorização de sua cultura, esses grupos estabelecem a crítica ao arquétipo moderno-colonial, que mesmo que esteja enredado por toda uma conjuntura maior da estrutura do pensamento, é importante no contexto de relações interétnicas para a reelaboração positiva, no sentido de distanciar-se do que o discurso hegemônico apregoou por tanto tempo.

O texto produzido por dois membros da comunidade, e estudantes de graduação em Licenciatura e Educação do Campo, traz considerações interessantes, que complementam a discussão aqui encaminhada e deve ser valorizado como fonte documental, principalmente por gerar o protagonismo necessário a esses indivíduos, enquanto *sujeitos da ação* e, portanto, legítimos narradores da sua história. Nele é relatado que a organização comunitária em torno da afirmação da identidade quilombola aproximou os jovens de uma visão positiva de si próprio e da identidade negra.

Apesar de a educação popular não ser um alvo deste trabalho, a educação informal promovida pela comunidade tornou-se uma ferramenta de afirmação identitária. Fê-los reconhecer a importância da luta pelo território onde trabalharam seus antepassados e resistiram seus pais e avós, e com isso a história que não é contada oficialmente sobre sua trajetória, como confronta a *griô*: “O saber do povo negro foi abafado durante a escravidão. Os livros não contam a história de resistência dos negros,

só história de prisão, sacrifício, falta de conhecimento, isso não é bom passar para as crianças, porque não é só isso, disso ninguém quer lembrar” (M. griô e líder feminina, 14/11/2015). Neste aspecto é preciso olhar ao redor a estrutura de pensamento moderno-colonial que condenou os negros à sujeitos sem direitos, e que os aprisiona mesmo pós-abolição a um colonialismo interno. O que essa fala nos desperta é a noção do que Boaventura de Sousa Santos (SANTOS, 2007) chama de “desperdício da experiência”. Ao subjugar esses grupos, seus conhecimentos, cultura, tecnologias e história, são impedidos de tomar lugar na sociedade mais ampla, prolongando os efeitos da escravidão.

No espaço formal, a escola situada no território é um local aglutinador de projetos sobre a comunidade, já tendo promovido temas como a história e cultura negras, a história da comunidade e tantos outros como uma revista montada pela comunidade em formato de colagem e volumes esporádicos, como forma de expressar os vários temas em que eles se envolvem. Pontuamos no capítulo anterior a necessidade de um projeto político pedagógico específico no contexto dessa escola, que é tida pelos moradores como um espaço de educação diferenciado que auxilia na conscientização dos demais ocupantes da localidade sobre os valores, cultura e história de luta da comunidade. Esses projetos não são outra coisa que atos políticos na busca por reverter a imagem negativa que envolve o passado do negro no Brasil e, mais uma vez, reunir argumentos que os permitam acessar os direitos à terra, ao exercício da autonomia e mesmo à igualdade racial.

Outro ponto observado na comunidade que é trabalhado no sentido de justificar a permanência no território é o econômico, que para o grupo está diretamente relacionado à forma de apropriação do meio e por sua vez ao conteúdo cultural que este apresenta. As atividades pensadas pelo núcleo de liderança da comunidade como possibilidade de sustento econômico levam todas ao envolvimento coletivo, numa busca pelo resgate das práticas antepassadas. Esse é um ponto sensível, pois não se trata aqui de assumir o sentido de reminiscência, mas de valorizar um modo de fazer que deu certo por muito tempo, dos quais eles têm a referência na sua própria história. A racionalidade

⁷¹ econômica desenvolvida pelas comunidades tradicionais é vivamente representada pela noção de bem comum ⁷² em que os recursos naturais são vistos como o meio de

⁷¹ Queremos marcar a noção de intencionalidade, de construção intelectual de suas tecnologias e seus meios de produção material e social, por isso usamos “racionalidade” na falta de um termo menos comprometido com as categorias coloniais.

⁷² Esse tema, identificado com frequência na linguagem “ecoterritorial”.

vida, assumem um caráter social e cultural que supera o valor comercial. Para além dos recursos compartilhados é imbuída de formas organizativas e de autogestão que se aproximam da compreensão de justiça e sustentabilidade, assim, traz consigo de forma implícita a carga de valores e tradições que compõem a própria identidade do grupo.

Um dos caminhos eleitos para promover uma atividade econômica coletiva, foi o Turismo de Base Comunitária (TBC), que se apresenta como tendência na região e é estimulado pelo Fórum de Comunidades Tradicionais (FCT). Algumas comunidades têm aderido a esta prática como forma de valorizar seu território e seu modo de vida, e na nossa percepção, como meio de justificar sua permanência. Não nos cabe discutir se o que está sendo desempenhado pela comunidade adéqua-se aos parâmetros conceituais que balizam esse tipo de turismo e, mesmo, se se trata de uma proposta autônoma, o que consideramos aqui é a busca por uma atividade capaz não só de gerar rendimento, mas também promover uma sociabilidade a fim de estender suas práticas culturais, sua interlocução com parte da sociedade civil; uma forma de expressar seu modo de vida.

O que os representantes de Bracuhy propõem e, mesmo, os de outras comunidades (aos quais tivemos oportunidade de ouvir no evento em comemoração a um ano do I Encontro de Comunidades Tradicionais no Turismo de Base Comunitária) é que este seja baseado na gestão participativa buscando o envolvimento comunitário e a qualidade ambiental em oposição ao turismo predatório que ocorre massivamente na região. Além disso, há uma expectativa sobre o papel desse modelo de turismo como um recurso de educação diferenciada, na qual eles poderiam apresentar aos turistas seu modo de pensar e agir: “O turismo de base comunitária é uma ferramenta de luta pelo território. É feito pela comunidade para o protagonismo da comunidade, tem que surgir da comunidade, o que já vem pronto não é nosso” (representante da comunidade do Campinho da Independência durante o encontro acima mencionado). Há um turismo de elite que ocorre na região e, portanto, pouco se interessa em alcançar as profundas contradições sociais da atual Costa Verde, isso nos inquieta a pensar a invisibilidade, inclusive espacial, desses grupos e de suas práticas. Poderíamos apontar diversas ocorrências onde lhes foi tirado o protagonismo nas ações ambientais, políticas, culturais, alguns já mencionados no capítulo anterior. O mais emblemático relativo aos lugares de memória do grupo é o Hotel construído ao lado das ruínas do engenho principal, no território tomado pelo condomínio Marina Porto Bracuhy, que até pouco tempo recebia o nome da comunidade, mantendo a grafia original que nem mesmo é reproduzida nos documentos do INCRA e demais órgãos públicos.

No roteiro desenvolvido pela comunidade em parceria com o FCT e com o projeto ‘Passados Presentes: memória da escravidão no Brasil’, elaborado pela equipe do Laboratório de História Oral e Imagem do curso de História (LABHOI) da Universidade Federal Fluminense (UFF), eles propõem apresentar os lugares de memória e os atrativos naturais de forma a apresentar a luta pelo território e reavivar a memória da escravidão, que não se deve subestimar como estruturante da sociedade atual. Os locais relacionados nesse roteiro contam com uma exposição permanente, na Casa da M., e sinalização nos pontos de memória, onde cada placa daria acesso a um áudio de contação de história pelos *griôs* da comunidade, através de um aplicativo desenvolvido para tal. Infelizmente as placas encontram-se bastante danificadas, algumas pela exposição ao tempo e outras depredadas, além da aquisição do material ser prejudicada pela dificuldade de acesso à internet na localidade. Apesar disso, como relatam as lideranças, o percurso ainda é válido. São dezoito pontos de visita, que incluem a sede da comunidade, a escola municipal, sistemas de agrofloresta, as capelas, mirantes e trilhas. Esses lugares são representativos de seus valores, sua escolha destaca o que por eles é valorizado e deve ser mostrado a quem os queira conhecer.

Para a hospedagem dos visitantes precisa-se estruturar uma rede de acolhimento, onde os moradores cedam cômodos das suas casas para o pernoite e as demais atividades como as apresentações de jongo, a roda de conversa e as refeições são realizadas nas áreas de convívio da comunidade, que na falta da sede acaba por se concentrar na casa de Dona M., onde está o memorial. O grupo aponta as dificuldades de manter as atividades em coletivo: “Os que são mais próximos da militância aceitam mais as propostas de fazer esse tipo de turismo. Apesar de todo mundo concordar que seria bom não só para a comunidade, mas para o território, nem todo mundo está disposto a receber em casa, ou deixar de ir trabalhar fora para fazer coisas dentro da comunidade. A gente queria incentivar que todo mundo se envolvesse de alguma forma, fosse recebendo, cozinhando ou contando as histórias, até porque era para gerar uma renda compartilhada, mas não dá para forçar, cada um tem seu jeito de fazer as coisas. Não é porque somos “comunidade” que se faz tudo junto o tempo todo, isso é engano de quem chega de fora”. (Dona M.)

Porquanto o bem viver, como “paradigma” do novo momento das lutas sociais pelo território, é o mesmo em que se baseia o funcionamento de muitos grupos originários. Tem o senso comunitário como sua base (SVAMPA, 2016 [2011]), porém os critérios organizativos têm profundas raízes locais, apoiados em princípios

ecológicos, de gênero e de base econômica heterogênea. Embora a ideia de uso comum vincular-se à própria ideia que fazemos do que seja uma comunidade tradicional, a individualidade é respeitada como um valor da autogestão do grupo, contudo as noções de reciprocidade e de cooperação estão presentes e entremeiam as relações sociais.

Na fala de E. podemos reconhecer alguns destes aspectos. “Não tem horta comunitária, mas a ideia é de incentivar o cultivo de roças individuais para entrar no circuito turístico e para abastecer a alimentação dos visitantes. Antes de quilombo a gente tinha o nome de comunidades negras rurais por causa da tradição da agricultura de subsistência, a gente até quer manter isso, de usar a terra para cultivar, mas temos que incentivar porque muita gente foi trabalhar fora por causa do lucro. A gente acha que o TBC pode ser uma forma de fazer isso, porque aí a gente pode fazer um roteiro pelas hortas para os visitantes colherem e comprarem o que quiserem direto da terra, e também a gente mesmo pode comprar para fazer as coisas do café da manhã, almoço, lanche, como a gente já faz, mas ainda é pouco”.

A liderança da comunidade aponta ainda para o fato de que a demora no processo de regularização fundiária terminou por dispersar muitos membros da militância, algumas pessoas esmoreceram e participam mais pontualmente de reuniões sem se envolver nos demais eventos e propostas de trabalhos coletivos. O modo de vida urbano, como relatado pelos moradores, também exerce uma força de cooptação do movimento e de algumas práticas tradicionais, que tornam-se insuficientes ou mesmo reprimidas pelos novos modos de trabalho e vida. A busca por uma forma organizativa que valorize a coletividade leva em consideração a promoção de um modo de convívio que possibilite a transmissão de conhecimentos, a preservação da natureza e a noção de bem comum.

Explorando a observação extraída em visita à comunidade do Bracuhy— e outras comunidades tradicionais da região, como os caiçaras de São Gonçalo, a terra indígena de Paraty Mirim, a comunidade quilombola do Campinho da Independência, todas em Paraty, e também os indígenas Guarani de Bracuhy, fronteira à comunidade de Santa Rita— pudemos traçar um comparativo do uso do espaço. Baseado numa lógica diversa à do privado, estas comunidades preservam e possibilitam conhecer seus territórios, em oposição ao que vimos no Condomínio Marina Porto Bracuhy, e que se repete na Praia do Sono, por exemplo, com o Condomínio Laranjeiras e outros tantos que restringem o uso a determinado grupo social. Ao chegarmos aos condomínios nos deparamos com cancelas, vigias, guaritas, enquanto nas diversas comunidades visitadas

tivemos portas abertas e hospitalidade. Esta observação que parece obviedade, avaliada sob a perspectiva da análise aqui pretendida, nos indica, dentre outras coisas, modos de usar diferentes.

O emprego que as comunidades tradicionais fazem dos territórios os mantém acessíveis a toda sociedade, resguardando-os da degradação pelo modo de vida associado. Essas experiências proporcionam uma apreciação do que seria o modo de fazer alternativo ao sistema de produção vigente, em crise, e, no limite, do que seria a sustentabilidade. Esses “espaços de liberdade”, como poderíamos nos remeter às origens das elaborações sobre as terras tradicionalmente ocupadas, sempre contradisseram a grande produção monocultora (ALMEIDA, 2010 [2004]), e criaram uma riqueza de saberes e fazeres que contesta a oposição entre natureza e cultura, criadas pelo pensamento moderno-colonial para promover a sujeição desses indivíduos. Buscam criar autonomia com base nas tecnologias da sua própria cultura. Assim, esses territórios representam diversidade de modos de vida, fundamentais para a ampliação do conhecimento humano, pela sua função social, ecológica, educacional, e tantas outras que poderíamos evocar.

Temos nesse sentido a clara visão da problematização proposta pela pensadora e ativista Vandana Shiva: “as monoculturas da mente fazem a diversidade desaparecer da percepção e, conseqüentemente, do mundo” (SHIVA, 2003:15 [1993], ver, também, ALMEIDA, 2014). A propagação epistemológica ocidental nos países econômica e culturalmente colonizados levou à total negação dos saberes locais. Estabeleceu-se uma espécie de combate à diversidade natural-cultural dos povos tradicionais pelas monoculturas impostas pelo modelo de desenvolvimento ocidental, que, de forma gradual, mas irreversível, domina tanto a esfera de produção em escala global quanto o próprio pensamento humano. “As alternativas existem, sim, mas foram excluídas. Sua inclusão requer um contexto de diversidade” (*idem*, p. 21).

Ainda segundo a autora, o objetivo da produção monocultural não consiste em aumentar a produtividade, mas, sim, em consolidar o controle político do mundo globalizado. “O poder com o qual o sistema do saber dominante [isto é, ocidental] subjogou todos os outros [tipos de saber] torna-o exclusivista e antidemocrático” (SHIVA, 2003:81 [1993]). Vislumbram-se possíveis saídas a esse impasse com a restauração dos valores nativos, sejam culturais ou tecnológicos, e dos modos de viver tradicionais, ou até mesmo na “insurreição do saber subjogado” contra a prepotência destrutiva das monoculturas ocidentais. “Adotar a diversidade como uma forma de

pensar, como um contexto de ação, permite o surgimento de muitas opções” (*idem*, p.15). Podemos entender a manutenção dos territórios como manutenção das práticas territoriais locais.

Frente a essas justificações pela manutenção do território a questão ambiental ganha certo destaque. O modo de ser dessas comunidades é o retrato do sentido mais orgânico do termo sustentabilidade. As atividades de cunho econômico não fogem a este princípio, sendo representativas de uma mentalidade ecológica que difere de outros setores da sociedade e demonstram alternativas de futuros econômicos. Os conhecimentos “nativos” sobre a natureza adquirem legitimidade política e sua racionalidade econômica não é mais contestada, no momento atual, com o mesmo vigor de antes (ALMEIDA, 2010 [2004]), pois revelam alternativas ao senso econômico extrativista hegemônico. Muito além do manejo da natureza como recurso, evocam a ampliação da sociabilidade e da preservação do seu modo de vida, ou do que chamamos de direito de ser, que está vinculado à noção de bem comum. O Fórum de Comunidades Tradicionais levanta essa bandeira no seguinte lema: “Preservar é resistir, resistir é conservar, conservar é saber usar, saber usar é a arte das comunidades tradicionais” (folder do FCT- disponível em preservareresistir.org).

No caso do Bracuhy o território é o bem comum por excelência, assim, não se trata de uma disputa por recursos naturais, mas uma disputa por representação de valores, que opõe dois polos, um representado por uma territorialidade pautada na conservação de princípios, baseados no bem comum e na noção de bem viver, e outra voltada para a lógica economicista e privativa do espaço. O que está em jogo, em última instância, é o entendimento do que é desenvolvimento. O que os estudiosos do pós-extrativismo identificam como “giro ecoterritorial” que seria o caráter ecossistêmico assumido pelos movimentos por direitos territoriais ⁷³, onde o meio ambiente está deslocado da visão antropocêntrica da natureza como recurso, para esses grupos a natureza é, precipuamente, seu meio social, cultural, histórico, é a base da vida em comunidade. O uso que se faz do Rio Bracuhy, a culinária, a medicina local, as lendas e cirandas, fazem parte da sua identidade que, mesmo reprimida por longos anos, ainda os permite reconhecerem-se como pertencentes a um grupo e diferenciá-los dos demais. É essa dimensão que Escobar vai chamar de ontológica (ESCOBAR, 2015 [2013]) e que

⁷³ O que Enrique Leff forja como “ambientalização das lutas” (como menciona Svampa (SVAMPA, 2016 [2011]: 144) ou o que Alfredo Wagner Berno de Almeida chama de “politização da natureza” (ALMEIDA, 2010b).

nós compreendemos como o fator mantenedor dessa bandeira pelos direitos territoriais que, no fundo, é o direito de ser.

3.3. A etnicidade como meio de legitimação de direitos

Tendo em vista toda complexidade constituinte da comunidade de Bracuhy, e que acreditamos representar tantas outras em situação semelhante, e cujos aspectos nos propusemos a expor brevemente, continuaremos a analisar sua trajetória de luta tendo o marco constitucional como fronteira analítica. Defendemos desde o início deste tomo que a judicialização da luta não significou seu fim, apenas mudou seu caráter. O embate tornou-se muito mais da mobilização de discursos— que são práticas— do que de enfrentamento direto e, como intentamos mostrar, este coaduna diversas frentes de mobilização para a justificação de seus direitos.

Neste sentido, buscaremos problematizar a construção da etnicidade como um processo relacional, como apropriação a partir do contato com as políticas de reconhecimento e com outros agentes. A promulgação do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias 68 e, mais diretamente, a normatização deste pelo decreto 4.887 de novembro de 2003, impulsionaram esses grupos subalternizados e desprovidos de garantias civis a alcançar direitos étnico-territoriais.

Os depoimentos das lideranças da comunidade do Bracuhy atestam que a gênese do processo de mobilização étnica se deu a partir do contato com a comunidade do Campinho da Independência no município vizinho, Paraty. Isso não significa que sua identidade enquanto grupo de descendentes de escravos foi descoberta ali, mas que o conceito de quilombola foi “adotado” como dispositivo de luta. O relato de A. é representativo desse movimento: “Foi uma das meninas daqui que tinha amizade lá no Campinho que veio com a ideia de quilombo, antes a gente tinha o nome de comunidade negra rural, desde muito tempo atrás. Assim, a gente sabia das nossas origens, de nossos pais e avós contarem do tempo da escravidão, da história dos Breves e tudo mais, que também tinha sido passado de pai para filho. A gente se sentia herdeiro disso aqui e desse passado também, mas o nome de quilombo não era familiar. Os meninos mais novos sabiam o que era quilombo do que aprenderam na escola, mas sinceramente, não tinha nada a ver com a gente, a não ser a descendência da escravidão, porque nós não éramos fugidos, recebemos as terras no testamento”. Foi ao reconhecer semelhanças entre os processos de territorialização que os membros do Bracuhy

buscaram acessar pelo mesmo meio a titulação das terras. Porém, passaram pelo movimento de ressignificação do termo até percebê-lo como uma ferramenta jurídica.

Outro jovem nos conta da assistência de universidades e ONGs com quem travaram contato nessa nova etapa da luta: “Foi todo um processo entender como que o termo quilombo se encaixava com a nossa história, veio um monte de gente nos ajudar com isso. Lidar com a idéia de quilombo que a gente tinha não foi fácil, muita gente se ofendia, e isso porque não era mesmo a verdade sobre a gente” (E., jovem liderança, 31.08.2016). Essa fala nos sinaliza o caráter relacional da construção da etnicidade, além de chamar atenção para o fato de que a ressemantização do termo quilombo (ALMEIDA, 2011 [1996]) veio acompanhar a ampliação da complexidade dos casos deflagrados pela admissão da autodeclaração como princípio de reconhecimento. Essa prerrogativa possibilitou acertadamente o incremento no número de comunidades. Porém, para tanto é necessário que se comprove pela linguagem antropológica, ou seja, por aqueles que são legitimados a falar, a situação de “aquilombamento” ou o que poderíamos chamar de regime de quilombo. Voltamos, assim, a destacar a necessidade criada de se mobilizar a identidade étnica para corresponder às expectativas do agente enunciador autorizado— que, neste caso, passa a ser o INCRA, representando o Estado e a ordem social vigente.

Assim a etnicidade é mais um dispositivo na busca por direitos e não uma essência na organização do grupo. Essa visão por muito tempo essencializou as identidades e as carregou de um arcaísmo irreal. Um trecho de interlocução colhido pelos próprios integrantes da comunidade é representativo do argumento que construímos e defendemos nesse tópico: “Mas como eu te digo, antes de chegar esse povo lá do Rio, a gente se reconhecia como comunidade negra rural e só ingressou mesmo no negócio de quilombola quando começou a lei seiscentos e não sei o quê, que eu não consigo gravar, que veio dando esse título de quilombola para as pessoas, pra gente. E já tendo uma associação seria melhor ainda. Mas a lei é de 2000. [Refere-se, provavelmente, ao Decreto 4.887 de 2003]. Porque, quando esse povo veio, ainda não estava esse negócio de quilombo, não, quando o pessoal do Rio veio. Acho que eles vieram por uma lei que tinha. Porque Campinho já era titulado como quilombo. Então eles fizeram um estudo lá e viram que aqui também era uma comunidade oriunda de negros. Então eles vieram pra ver se a gente queria trabalhar nesse assunto. Que eu me lembre ainda não estava falando quilombo ainda. Depois que veio essa palavra

quilombola” (*apud* ABBONIZIO, DE SOUZA e RAMOS, 2016: 403-404, adições no original).

A etnicidade acionada por esse grupo a partir da possibilidade de legitimação constitucional é o marco dessa segunda fase de mobilização, quando passam a sistematizar as atividades em torno da afirmação quilombola. A comunidade do Bracuhy passa a se movimentar no sentido de responder aos dispositivos legais. Avivam, com isso, as práticas coletivas, que os justifique como uma unidade, reafirmam a identidade baseada na ancestralidade comum, e quando não é suficiente, nos laços de solidariedade —que justifica a entrada de posseiros, mesmo que poucos, nos círculos sociais da comunidade—, recuperam a importância histórica da escravidão e o processo de territorialização marcado pelos constantes conflitos. O resgate de práticas culturais como o jongo, a oralidade e a transmissão e registro dos conhecimentos para perpetuação, são mobilizados no intuito de justificar a permanência do grupo enquanto comunidade tradicional meritória dos direitos constitucionais, pois, mesmo com o aparato legal a seu favor continuam sendo sujeitos sem direitos, “Apesar do documento comprobatório da doação, as terras da antiga fazenda Santa Rita do Bracuí nunca foram oficialmente declaradas como de posse dos descendentes daqueles trabalhadores e trabalhadoras” (ABBONIZIO, DE SOUZA & RAMOS, 2016: 397). Essa prática precisa ser entendida dentro da estrutura de um pensamento colonizado que ainda é significativa e atua no arranjo social e epistemológico que aprisiona esses sujeitos.

O fato do governo não priorizar as políticas de promoção à igualdade racial ⁷⁴ e não ter investido a partir do reconhecimento das comunidades tradicionais pelo ADCT 68 em um estado pluriétnico (ver, p.ex., o caso boliviano [CONSTITUCIÓN, 2009]), faz com que nos mantenhamos nas bordas da política étnica (ALMEIDA, 2011 [1996]). Há uma precariedade nas estruturas administrativas que faz com que, como não atingimos o fim último de um desenvolvimento étnico, fiquemos presos às políticas assistencialistas. Para nós isto aponta para uma nova forma de invalidação dos direitos dessas comunidades.

A recusa dos direitos de ser, de desenvolver-se a partir de seus próprios meios, levou-os a atual condição de requerentes de direitos sobre o território, e como

⁷⁴ Os cortes de orçamento previstos para 2018 pelo atual e ilegítimo governo acentua aquilo que já vinha ocorrendo desde a promulgação do decreto 4.887 em 2003. Serão cortes na área rural, quilombola e indígena, para a demarcação e fiscalização de terras ocupadas por comunidades tradicionais serão mais de 6 milhões a menos (de 72 milhões em 2015 para 9,6 milhões em 2018), segundo tabela apresentada no jornal Brasil de Fato, edição online, setembro de 2017.

intentamos mostrar, este coaduna diversas frentes de mobilização para a justificação de seus direitos. Representa a retomada de um processo recente de luta por direitos culturais e territoriais, que atualiza as identidades do grupo. Para esta comunidade, que sempre esteve em resistência, a etnicidade é apenas mais um dispositivo na luta pelo território, ou seja, é uma categoria externa apropriada atualmente na tendência de reverter o caráter pejorativo do termo e acessar políticas afirmativas. É a reação ao impacto da constitucionalização do direito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reaproximações para fins de conclusão

Este trabalho tentou representar territórios e identidades a partir de contranarrativas. Fomos levados a concluir por meio de uma apreciação pós-colonialista que a disputa estabelecida historicamente excede a disputa por recursos e se mostra mais profunda, sendo imprescindível dizer que são disputas por representações, marcadas por seus locais de fala (SPIVAK, 2010 [1985]). Questionamos a sequência de regularização fundiária dentro do entendimento de que as relações estabelecidas nela são relações de poder moldadas por processos históricos, culturais e geográficos, originadas no projeto moderno-colonial (QUIJANO, 2005 [2000]).

A colonialidade apresenta um elemento material de exploração, mas também, e principalmente, uma formação ideacional e epistêmica. A partir deste referencial, o primeiro capítulo desta dissertação buscou compreender primeiramente o discurso do desenvolvimento unilateral, inspirado por essa estrutura do pensamento, que Boaventura chama de *epistemicida*, em que a verdade e a ciência são atributos sociais, cabendo aos povos coloniais a natureza e o status de *objetos* e, assim, exclui outros saberes e outras formas de interpretar o mundo, desautorizando epistemologias da “periferia do ocidente” (SANTOS, 2007).

Neste sentido, o conceito de etnodesenvolvimento serviu como primeira aproximação ao tema das comunidades tradicionais. Enxergamos nele o contraponto ao discurso dominante (cf. AZEVEDO & FERREIRA, 2014), a possibilidade de pensar outra forma de apropriação da natureza e com isso a promoção de outros saberes. Na revisão conceitual confrontamos os argumentos levantados pelos principais colaboradores do tema que, por caminhos diferentes, tratam mais diretamente do papel do Estado no processo de superação das diferenças, o qual ocultou a questão étnica. Autor central dessa abordagem, Guillermo Batalla vai além e aponta para o caráter estruturante da colonialidade nas relações inter-étnicas (BATALLA, 1982).

Considerações críticas ao conceito de etnodesenvolvimento colocam o tema do desenvolvimento como nascido no seio da modernidade colonial, cuja ciência ocidental legítima e universaliza. Estas leituras, mais atuais, apontam que tais vocábulos seriam corolários e, contrariamente, ao que se esperaria de uma abordagem crítica, não se dissociam de certos pressupostos inerentes à cosmologia ocidental (AYALA & FEHLAUER, 2005). Àquela altura da pesquisa, ou seja, no capítulo primeiro, não

havíamos alcançado os limites do etnodesenvolvimento e, assim, pareceu-nos factível discutir possibilidades outras de desenvolvimento e não apenas negar o desenvolvimento.

Apesar de não podermos enquadrar o etnodesenvolvimento como pertencente ao movimento pós-colonial ⁷⁵, sua proposta teve o mérito de abrir diversas possibilidades analíticas para a pesquisa em tela. Discutimos, por exemplo, a autonomia política, cultural e econômica necessária para que um grupo exerça sua capacidade social de reproduzir seu modo de vida. Chegamos, com isso, à questão do território, recurso essencial à sua reprodução física, social e simbólica, e este debate atravessou os demais capítulos.

Também abordamos a sustentabilidade como atributo desejável a estas formas “alternativas” de desenvolvimento e que penetra as diretrizes legais direcionadas às comunidades tradicionais. Apontamos para o serviço prestado por esta categoria ao padrão de consumo capitalista da natureza (OLIVEIRA, 2012), e especulamos sobre uma suposta ingenuidade dos movimentos socioambientais em aderir à proposição de “desenvolvimento sustentável”. Receamos tanto imputar a acepção “brundtlanderiana” ao termo, que abrimos mão de enunciar essas comunidades como sustentáveis. Ao fim, pudemos elaborar que elas assim o são, porém para além da noção hegemônica de um desenvolvimento sustentável economicista, modernizante e excludente.

Nossa preocupação inicial ao cercar esta questão girava em torno da imposição de um modelo econômico e da efetividade dessas políticas públicas nos contextos locais. Contudo, no atual momento da pesquisa podemos elaborar uma crítica mais ampla. Entendemos os discursos ⁷⁶ sobre sustentabilidade como novos colonialismos, transferindo o foco do sistema econômico-produtivo em crise, do centro, para a abundância de recursos naturais do Sul global. Essa ordem geopolítica ⁷⁷ legou

⁷⁵ Tal movimento tem como obra inaugural o livro de Edward W. Said, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (SAID, 2007 [1978]), e ocupa-se de questionar o modelo único, universal e objetivo de conhecimento e desenvolvimento tendo como referência a Europa. Apesar de contemporâneos, o conceito de etnodesenvolvimento surge na antropologia e sociologia latino-americana, no período de caloroso debate sobre a integração entre populações tradicionais, com destaque aos povos indígenas, aos projetos desenvolvimentistas nacionais. Questiona o aprisionamento desses grupos à lógica social estabelecida na unicidade nacionalista. Não sem motivo, o principal expoente neste tema, o etnólogo e antropólogo, Guillermo Bonfil Batalla se aproxima do pós-colonialismo no decorrer de sua carreira, marcadamente em seu trabalho *México profundo: una civilización negada* (BATALLA, 1987).

⁷⁶ Aqueles promovidos no contexto geopolítico global dos acordos e reuniões para cooperações supranacionais e que são orientados ideologicamente à manutenção das relações de subordinação econômica (e cultural) dos países subdesenvolvidos aos desenvolvidos, ou melhor, norte-sul.

⁷⁷ Vale a ressalva de que para noção de colonialidade levantadas por Quijano e Wallerstein (1992), a modernidade criou formas de pensar e explorar a natureza que só foi possível pela existência das

historicamente à América Latina o papel de exportadora da natureza impondo a divisão territorial e global do trabalho baseada na exploração dos recursos naturais (SVAMPA, 2016: 142 [2011]), o que gerou assimetrias econômicas, políticas e ambientais entre Norte e Sul, e hoje está marcada por uma inflexão ao extrativismo (LANG, 2016: 35). No entanto, este paradigma encontra resistência na emergência de movimentos sociais altamente atrelados à defesa do território— nomeados ecoterritoriais (cf. DILGER, LANG & PEREIRA FILHO, 2016) — que, ao defender as condições de subsistência social, intercedem pela dinâmica da biodiversidade (DIEGUES, 2000).

Essas lutas expressam uma disputa social em torno do que se entende ou se deve entender por desenvolvimento (SVAMPA, 2016: 156 [2011]) e, em última instância, o que se entende por desenvolvimento sustentável. Como oportunamente colocado por Oliveira, na sua contribuição para a qualificação deste trabalho, o problema nunca foi a sustentabilidade, mas, sim, o desenvolvimento. Em outras palavras, a prática dessas comunidades de matriz étnico-comunitária são a origem daquilo que deveríamos entender por sustentabilidade, que põe em evidência a concepção do bem-viver. Os discursos, neste caso, são confluentes, busca-se na verdade uma alternativa ao desenvolvimento. Esta, porém, dependeria da construção de outros horizontes que foram apagados pela univocidade do sistema imposto.

O antropólogo colombiano Arturo Escobar faz a defesa do lugar como disseminador de alternativas: “Dito de outra maneira, uma reafirmação do lugar, o não-capitalismo, e a cultura local opostos ao domínio do espaço, o capital e a modernidade (...) as teorias do pós-desenvolvimento e a ecologia política são espaços de esperança” (ESCOBAR, 2005:63 [2000]) que facilitariam a incorporação das práticas econômicas baseadas no lugar em oposição ao “capitalcentrismo” (*idem*). Voltamo-nos, então, às territorialidades como base de sustento da diversidade.

Assim, perante as crises do modelo produtivo vigente os modos de vida tradicionais surgem como alternativas de futuro. A legitimidade política que esses movimentos vêm adquirindo, a partir do reconhecimento da diversidade na produção de conhecimento, faz com que sua racionalidade econômica não seja mais tão contestada como antes (ALMEIDA, 2010 [2004]: 184). Ainda assim, essas comunidades não são consideradas sujeitos de direitos, permanecem estrangeiras em seu próprio território e

Américas, não que esta tenha sido incorporada a um sistema preexistente. Em outras palavras, só existiu o capitalismo, como o eurocentrismo, devido à criação das Américas (QUIJANO & WALLERSTEIN, 1992).

continuam concorrendo com as diversas formas de exploração levadas a cabo pelos operadores do progresso. A especulação imobiliária⁷⁸ voltada para o turismo atinge a comunidade do Bracuhy desde a abertura da rodovia BR-101 no trecho Rio-Santos nos anos setenta. Aproximando-nos do seu histórico de luta pelo território e as marcas geradas nesse processo, esse trabalho atraiu novos objetivos. No segundo capítulo exploramos as fontes documentais e entrevistas institucionais, principalmente, no intuito de debater a interlocução entre o INCRA e a comunidade, mediados pela regulamentação do decreto número 4.887 de novembro de 2003.

Expusemos os conhecimentos acerca da composição socioeconômica da comunidade e do contexto de ocupação do território apontando para uma das principais questões apresentadas pela comunidade, relativa à desintrusão, que não ocorreu como esperavam. O processo de delimitação do território passou por idas e vindas de intensas negociações com o órgão gestor, INCRA, que alegou a impossibilidade técnica em proceder à indenização e remoção das cerca de quatrocentas famílias posseiras que moram atualmente no território quilombola. Foram eleitas estratégias para a aquisição da maior parte possível dos terrenos, de segunda moradia e locais de passagem para os principais pontos de convívio do grupo, isto, porém, não resolve as tensões sociais em torno da gestão do território.

Entendemos, com isso, a continuidade do conflito e identificamos o processo de regularização fundiária como o segundo momento das lutas pelo território, onde o pleito passa a ter um enunciador legitimado pela lei. Percebemos, entretanto, a variação da natureza das disputas que destacam o caráter de sujeição entre os discursos. A partir do aprofundamento da pesquisa fomos capazes de reconhecer que mesmo sendo o INCRA representante do Estado e da ordem social vigente as instituições estatais não são homogêneas, mas, sim, palco de “quedas de braço” que ora preservam o *status quo*, ora colocam-no em xeque. Reforçamos que o propósito deste texto não é condenar a prática dos gestores, mas sim, questionar a ordem que suscita a própria necessidade de sua existência, isto é, qual a estrutura por trás das assimetrias.

Ademais, atentando para a disputa de representação estabelecida, pudemos aprofundar a compreensão da regularização fundiária para além da disputa por

⁷⁸ O que podemos enquadrar na definição de extrativismo proposta por Acosta (ACOSTA, 2016 [2011]) como modalidade de acumulação forjada em grande escala e determinadas pelos centros do capitalismo nascente— as metrópoles— ainda no período de efetiva colonização territorial. Encontramos semelhanças da especulação imobiliária como uma forma de “acumulação do território”, uma imposição do desenvolvimento desses espaços que tem por origem e consequência a supressão da diversidade territorial, que para nós representa a diversidade cultural.

territórios. Após a apresentação mais detalhada da situação social e histórico-geográfica do grupo e o desvelar do novo desenho que a pesquisa ganhou aos nossos olhos, direcionamos a análise destacando como se dão os conflitos em relação ao território e à identidade. Apoiados nessa leitura, buscamos expor como a comunidade enfrenta os atuais ataques ao território, que se tornam cada vez menos de perda efetiva de território e mais combativos dos discursos. Neste aspecto, conferimos destaque às falas das lideranças da comunidade, apropriando-se das mesmas com base na ideia de que elas ultrapassam um simples registro, uma entrevista, sendo, de fato, a possibilidade de aprender com um suposto outro-que- sempre-foi-tomado-como-objeto. Não se trata aqui de “dar voz” à comunidade, mas, sim, de abrir o conhecimento acadêmico fundindo-o com outros saberes e enunciados em nome de um compromisso político com grupos marginalizados pela historiografia estatal e oficial.

A comunidade do Bracuhy, em seu percurso histórico, teve diversas identidades: herdeiros dos Breves (MATTOS *at ali*, 2009), comunidade negra rural (BRAGATTO, 1998) e comunidade quilombola. Numa observação mais atenta encontramos, em todas elas, uma característica comum: o território como instrumento empírico e discursivo, objetivo e simbólico, material e imaterial, de legitimação. Assim, percebemos a identidade como uma construção de caráter histórico, social, cultural e, como não, geográfico. De acordo com o geógrafo Tomás P.P. de Oliveira (OLIVEIRA, 2012c), compreende-se a etnicidade como um dispositivo acionado em resposta ao instrumental legal, promovido pelo Ato das Disposições Constitucionais Transitórias 68 e sua regulamentação pelo Decreto 4.887 de 2003. Atentos a isto, buscamos apresentar como a defesa do território aglutina questões de identidade e práticas econômico-culturais. A mobilização sociopolítica em torno do jongo, do turismo de base comunitária e da preservação dos recursos naturais contribuem para reafirmar os limites do território étnico (ALMEIDA, 2010 [2004]), indicando como a comunidade reage à histórica deslegitimação por parte do Estado e da sociedade civil.

A etnicidade, portanto, é uma das chaves de um complexo espectro de formas organizativas composto também pelas relações de vizinhança, descendência comum, participação nas atividades culturais e afins que tecem os laços de solidariedade na constituição da comunidade e não se excluem entre si. O que a difere é sua eleição como estratégia territorial de luta pela terra. A necessidade de reconhecimento pelo órgão tutor do processo de regularização fundiária, representante do contexto sócio-político que promoveu a criação desse direito constitucional, estimula a adequação dos

discursos ao que a literatura denominou “regime de índio” (GRÜNEWALD *apud* OLIVEIRA, 2012c:135), definido como as expectativas criadas em torno do repertório social do grupo. Dessa maneira, ressaltamos o papel das relações políticas como determinantes para a etnogênese (OLIVEIRA, 2012c).

Dispondo desta colocação é oportuno pontuar que a contestação ao decreto 4.887/03 ⁷⁹, encaminhada pela bancada ruralista representada pelo Partido Democrata (DEM), não é um questionamento à legitimidade e à legalidade da atuação da Antropologia dentro do escopo das ciências modernas, mas, sim, um ataque direto à legitimidade de direitos conquistados pelos povos tradicionais por meio de muita luta. Os impedimentos a esses grupos são sistematizados e merecem ser devidamente nomeados, é o colonialismo interno na sua melhor forma, renovando o aprisionamento que já foi físico e agora é jurídico. A titulação do território quilombola é um avanço mas não constitui de fato uma mudança substancial na correlação de forças que determinam as relações hierárquicas na construção e autonomia sobre o território.

Alcançamos o ponto nodal desta argumentação. Em que se justifica a manutenção desses territórios diante das dicotomias de organização social e cultural entre este grupo e a sociedade mais ampla? A titulação quilombola tira as terras do mercado especulativo, criando um impedimento ao “proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo [...] que busca convertir a los muchos mundos existentes en uno solo (el mundo del individuo y el mercado)” (ESCOBAR, 2015:28 [2013]). Em contrapartida, promove ganhos na preservação do meio ambiente-cultural, ou “la afirmación de una multiplicidad de mundos” (*idem*).

A ampliação da sociabilidade que essas comunidades evocam no uso coletivo do território em oposição à sobrevalorização do privado promove o acesso à diversidade de paisagens, de usos, de saberes. Negar esses territórios significa condenar essas pessoas às vidas pauperizadas das cidades. Perde-se não só este tipo de compreensão não-binária, como também a produção da natureza e seus saberes correlatos, a possibilidade de reinvenção do mundo sob outro regime de manejo. Nesse sentido, a regularização não é perda de território, mas ganho de experiências (ELOY AMADO, 2014).

Conforme argumentação construída por Arturo Escobar (2015 [2013]), entendemos que “Muchos de los movimientos étnico-territoriales en América Latina son espacios vitales de producción de conocimiento y de estrategias sobre las

⁷⁹ Referimo-nos a Ação Direta de Inconstitucionalidade, número 3.239, movida pelo DEM desde 2012.

identidades y la vida; constituyen una propuesta de avanzada frente a la crisis social y ecológica de los territorios (ESCOBAR, 2015:34-35 [2013]). Assim, a perseverança dessas lutas ancestrais em resistência à impetuosa ação da modernidade capitalista, liberal, colonial e secular representa um conflito ideológico sobre a concepção de desenvolvimento e de sociedade que cada uma dessas práticas conclama.

O papel do Estado como gestor — mantenedor — das diferenças não deve ser encoberto. Há uma precariedade das políticas públicas de promoção à igualdade racial que acabam por se manter no âmbito das políticas de assistência social (Bolsa Família, Saúde da Família e de Saúde Bucal, Programa Quilombola Venha Ler e Escrever e Brasil Alfabetizado, Programa Luz para Todos, fomento ao etnodesenvolvimento em comunidades quilombolas...) ⁸⁰ e não atingem seu fim último, a cessão das terras. Permanecemos nas bordas da política étnica, já que não há uma reforma de Estado que coadune os direitos étnicos em uma nova estrutura (ALMEIDA, 2011 [2005]). Continuamos percorrendo um grande abismo até a igualdade interétnica. Os direitos conquistados ainda são frágeis dentro da mentalidade colonial estruturante da sociedade, e eles (os povos tradicionais, a outra face da modernidade colonial) continuam re-existindo.

A forma como a comunidade do Bracuhy se autoenuncia hoje na busca pelo direito ao território associa-se à Constituição de 1988 e ao revigoramento da questão étnico-racial no Brasil nos últimos vinte anos. O processo de territorialização passa, portanto, pela afirmação identitária e pela organização econômica do grupo como meios de defesa, manutenção e gestão do território. Quilombola é, portanto, *locus* de enunciação, o deslocamento do lugar de objeto para assumir o local de sujeito, categoria sociológica, epistemológica e, claro, geográfica.

Por fim, gostaríamos de pontuar que este trabalho buscou promover análises para além dos temas convencionais da Geografia, ampliando o diálogo com outros campos disciplinares como a Antropologia (LITTLE, 2002a; O'DWYER, 2003) a fim, inclusive, de recuperar o papel dos sujeitos (muitas vezes negligenciados) na conformação do espaço geográfico. Esse caso particular de uma comunidade local revela fenômenos gerais da formação territorial do nosso país (MORAES, 1999), um Brasil esquecido pelo grande público mas que vem sendo divulgado e discutido pelas universidades, cujo papel na valorização e no mapeamento dessas comunidades merece

⁸⁰ Através da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais da presidência da república.

relevo. Afinal, estamos lidando e aprendendo com homens e mulheres que não só trazem consigo as marcas da história e da geografia forjadas de cima para baixo, mas cuja centralidade na formação do Brasil só pode ser olvidada em nome de uma profunda ignorância acerca dos significados das comunidades quilombolas em nosso país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBONIZIO, Aline Cristina de Oliveira, DE SOUZA, Amanda, RAMOS, Emerson Luiz. A afirmação quilombola no quilombo Santa Rita do Bracuí. *Revista e-Curriculum*, PUC-São Paulo, v. 14, n. 2, p. 393-413, 2016.
- ACOSTA, Alberto. Extrativismo e neoextrativismo: duas faces da mesma maldição. In: DILGUER, Gerhard, LANG, Miriam, PEREIRA FILHO, Jorge (org.). *Descolonizar o imaginário. Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo/Autonomia Literária/Elefante Editora, 2016 [2011].
- ALMEIDA, Valéria Gentil. Diversidade versus monocultura: dilemas de Vandana Shiva. *Sustentabilidade em Debate*, v. 5, n. 2, maio-agosto, p. 98-103, 2014.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. *Caderno CRH*, V. 25, n. 64, p 63-71, 2012.
- . Conhecimentos tradicionais: uma nova agenda de temas e problemas. Conflitos entre o poder das normas e a força das mobilizações pelos direitos territoriais. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (et alii). *Cadernos de debates Nova Cartografia Social: conhecimentos tradicionais na Pan-Amazônia. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia*. Manaus: UEA Edições, vol. 01, nº 01, 2010.
- . Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (org). *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2.^a edição. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.
- . Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombolas e novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011 [2005].
- . Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In: DELGADO, Nelson Giordano (coord). *Brasil rural em debate*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário. Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável, 2010 [2004].

- _____. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: DELGADO, Nelson Giordano (coord). *Brasil rural em debate*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário. Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável, 2010 [1996].
- _____. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: DELGADO, Nelson Giordano (coord). *Brasil rural em debate*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário. Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável, 2010 [1989].
- ANJOS, José Carlos, LEITÃO, Leonardo. Ética e diálogo interétnico no processo demarcação. In: ANJOS, José Carlos, LEITÃO, Leonardo. *Etnodesenvolvimento e Mediações político-culturais no Mundo Rural*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.
- AYALA, Caroline, FEHLAUER, Tércio. Considerações críticas sobre o conceito etnodesenvolvimento: para pensar a condescendência na relação intercultural. *Tellus*, ano 5, n. 8/9, p. 37-51, abr./out., 2005.
- AZEVEDO, Patrícia Morais de. FERREIRA, Alícia. ANDRADE, Maristela Oliveira de. Etnodesenvolvimento local, contraponto ao capitalismo: pressupostos teóricos e sua interface para análise de uma comunidade. *29ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Agosto, Natal-RN, 2014.
- BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne (orgs.). *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Unesp, 1998.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. *México profundo. Una civilización negada*. México: CIESAS/SEP, Foro 2000, 1987.
- _____. Los pueblos índios, sus culturas y las políticas culturales. In: CANCLINI, Néstor García (ed.). *Políticas culturales en América Latina*. Barcelona: Grijalbo, 1985.
- _____. El etnodesarrollo: suspremissas jurídicas, políticas y de organización. In: ARAVENA, F. R. (Org.). *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. San José de Costa Rica: FLACSO, 1982.
- BRAGATTO, Sandra. *Relatório de Identificação da Comunidade Negra Rural de Santa Rita do Bracuhy*. Rio de Janeiro: Fundação Palmares/ITERJ, 1998.
- BRAGATTO, Sandra. Descendentes de escravos em Santa Rita do Bracuhy: memória e identidade na luta pela terra. Dissertação de mestrado, CPDA, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 1996.

- BRASIL. Constituição. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. Artigo 231 e Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília (1988). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm
- BRASIL. Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (2007). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm
- BRASIL. Decreto n. 4.887, de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (2003). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm
- CAMARGOS, Regina Maria de Fátima. Homem, natureza e sensibilidades ambientais: as concepções de áreas naturais protegidas. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2006.
- CANTANHEDE FILHO, Aniceto, CARNEIRO, Andréa Flávia Tenório, AYALA, Caroline (et al.). *Incrá e os desafios para regularização dos territórios quilombolas: algumas experiências*. Brasília: MDA/Incrá, 2006.
- CANTERO, Angela Lopez. O etnodesenvolvimento como alternativa do povo Potiguar da Paraíba. *39º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu-MG, Outubro, 2015.
- CARVALHO, Karoliny Diniz, SILVA, Rosijane Evangelista da. Legados étnicos, turismo e sustentabilidade: um olhar sobre a comunidade quilombola de Filipa, Maranhão. *Anais do VI Seminário de Pesquisa em Turismo Mercosul - Semintur*. Saberes e fazeres no Turismo: Interfaces. Caxias do Sul, RS, 2010.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. 1ª ed. Buenos Aires. CLACSO, 2005 (2000).
- CONSTITUCIÓN Política del Estado. *República de Bolivia, Asamblea Constituyente, Honorable Congreso Nacional*. Texto aprobado en el referéndum constituyente de enero de 2009 (2009).

- CORIOLOANO, Luzia N. M. T. Turismo: prática social de apropriação e de dominação de territórios. In: LEMOS, A. I. G.; ARROYO, M.; SILVEIRA, M. L. (Orgs.). *América Latina: cidade, campo e turismo*. Buenos Aires/ São Paulo: CLACSO/USP, p. 367-378, 2006.
- CRUZ, Rita de Cássia Ariza da. Turismo, produção do espaço e desenvolvimento desigual: para pensar a realidade brasileira. In: BARTHOLO, Roberto, SAN SOLO, Davis Gruber, BURSZTYN, Ivan (orgs). *Turismo de Base Comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras*. Rio de Janeiro/Brasília: Letra e Imagem, 2009.
- DIEGUES, Antonio Carlos (et alii). *Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil*. COBIO- MMA, NUPAUB- USP. Brasília/São Paulo, 2000.
- . *O mito moderno da natureza intocada*. 3ª edição. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.
- DILGER, Gerard, LANG, Miriam, PEREIRA FILHO, Jorge. (orgs). *Descolonizar o Imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. 1ª ed. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.
- ELOY AMADO, Luiz Henrique. *Poké'exa'Úti: o território indígena como direito fundamental para o desenvolvimento local*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local da Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande, MS, 2014.
- ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, UFPR, vol. 35, Paraná, dezembro, p. 89-100, 2015 [2013].
- . O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas*. Buenos Aires, Clacso, pp. 113-143, 2005 (2000).
- FERREIRA, Simone Raquel Batista. Campesinidade e território quilombola no norte do Espírito Santo. *Geographia* (UFF), ano VIII, nº16, dez., p. 57-82, 2006.
- FURTADO, Celso. *Criatividade e dependência na civilização industrial*. Rio de Janeiro: Paz e Terra (1978).
- . *Introdução ao desenvolvimento: enfoque histórico-estrutural*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- INCRA. *Regularização de território quilombola - Perguntas & Respostas*. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Diretoria de Ordenamento da Estrutura

- Fundiária, Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas – DFQ (2017).
- INCRA. *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade Remanescente do Quilombo de Santa Rita do Bracuí*. Superintendência Regional do Estado do Rio de Janeiro, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Ministério do Desenvolvimento Agrário (2015).
- LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. 1ª ed. Buenos Aires. CLACSO, 2005 [2000].
- LANG, Miriam. Alternativas ao desenvolvimento. In: DILGUER, Gerhard, LANG, Miriam, PEREIRA FILHO, Jorge (org.). *Descolonizar o imaginário. Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo/Autonomia Literária/Elefante Editora (2016).
- LINHARES, Joyce Silva dos Santos Drumond. *Os projetos de etnodesenvolvimento no Quilombo do Campinho da Independência- Paraty/RJ*. Dissertação do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2014.
- LITTLE, Paul Eliot. Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. *Revista Tellus*, ano 2, n. 3, p. 33-52, out., 2002.
- _____. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*, UNB, 322, 2002a.
- MATTOS, Hebe *et al.* *Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-Cultural do Quilombo de Santa Rita do Bracuí*. Universidade Federal Fluminense, Fundação Euclides da Cunha, Departamento de Antropologia, Departamento de História, INCRA – SRRJ, Niterói, 2009.
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, Conselho Nacional de Educação, Câmara de Educação Básica. *Resolução n. 8 de 20 de novembro*, 2012.
- MONTENEGRO, Jorge. Povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento e decolonialidade: articulando um discurso fragmentado. *Revista OKARA: geografia em debate*, v. 6, nº 1, p. 163-174, 2012.
- MORAES, Antônio Carlos Robert. Notas sobre formação territorial e políticas ambientais no Brasil. *Revista Território*, LAGET, UFRJ, ano IV, nº7, p.43-50, 1999.
- NOBRE, Marcos, AMAZONAS, Maurício de Carvalho. *Desenvolvimento sustentável: a institucionalização de um conceito*. Brasília: Edições IBAMA, 2002.

- O'DWYER, Eliane Cantarino. Os Quilombos e a Prática Profissional dos Antropólogos. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- OLIVEIRA, Tomas Paoliello Pacheco de. *Revitalização étnica e dinâmica territorial: alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja*. Rio de Janeiro: Contracapa (2012c).
- OLIVEIRA, Leandro Dias de. A geopolítica do desenvolvimento sustentável: reflexões sobre o encontro entre economia e ecologia. *CARTA INTERNACIONAL*. Publicação da Associação Brasileira de Relações Internacionais, vol. 7, n. 1, jan.-jun., p. 118-139, 2012a.
- _____. Da Eco-92 à Rio +20: uma breve avaliação de duas décadas. *Boletim Campineiro de Geografia*, v.2, n.3, 2012.
- _____. Rio + 20: reflexões sobre geopolítica e ideologia. *Revista Espaço e Economia*, ano II, número 4, 2014.
- PERROT, Dominique. Quem impede o desenvolvimento “circular”? (Desenvolvimento e povos autóctones: paradoxos e alternativas). *Cadernos de campo*, São Paulo, n.17, p.219-232, 2008.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Amazônia Encruzilhada Civilizatória: tensões territoriais em curso*. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.
- _____. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. In: CECENÑA, Ana Esther (Coord.). *De los saberes de la emancipacion y de la dominacion*. Buenos Aires: CLACSO, 2008.
- _____. O latifúndio genético e a r-existência indígena-campesina. *GEOgraphia* (UFF), ano IV, n. 8, 2002.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. 1ª ed. Buenos Aires. CLACSO, 2005 [2000].
- , WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system. *International Social Science Journal*, n. 134, p. 549-557, 1992.
- SACHS, Ignacy. *Ecodesenvolvimento: crescer sem destruir*. São Paulo: Vértice, 1986.
- SAID, Edward W. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras (2007 [1978]).
- SANTOS, Boaventura de Souza, MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

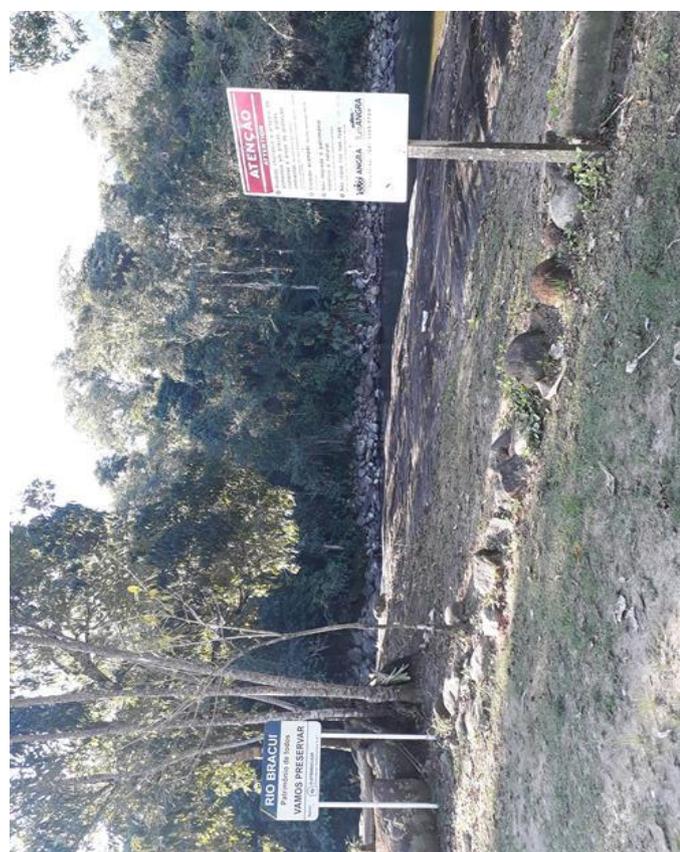
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2007.
- SANTOS, Vanilton Ribeiro dos, DIAS, Guilherme Mansur. Bracuí: proposta para gestão territorial que proteja o meio ambiente e garanta a segurança jurídica dos quilombolas e dos posseiros. *Levantamento das Informações Agroambientais do Território Quilombola de Bracuí Angra dos Reis – Rio de Janeiro*, INCRA, 2016.
- SHIVA, Vandana. *Monoculturas da Mente: Perspectivas da Biodiversidade e da Biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.
- SOLTEC/UFRJ & CONAQ. *Relatório final da pesquisa quantitativa “O censo quilombola”*, Programa Brasil Local – Etnodesenvolvimento e Economia Solidária, 2013.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG (2010 [1985]).
- STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. *Anuário Antropológico*, n. 84, p. 11-44, 1985.
- . Notas sobre la cuestión étnica. *Estudios Sociológicos*, v.2, n.4, jan-abr, p.135-167, 1984.
- SVAMPA, Maristela. Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais. Um giro ecoterritorial rumo a novas alternativas? In: DILGUER, Gerhard, LANG, Miriam, PEREIRA FILHO, Jorge (org.). *Descolonizar o imaginário. Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo/Autonomia Literária/Elefante Editora (2016).
- VERDUM, Ricardo. *Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia do indigenismo*. Tese de Doutorado apresentada ao Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas – CEPPAC da Universidade de Brasília. Brasília, DF, 2006.

ANEXOS

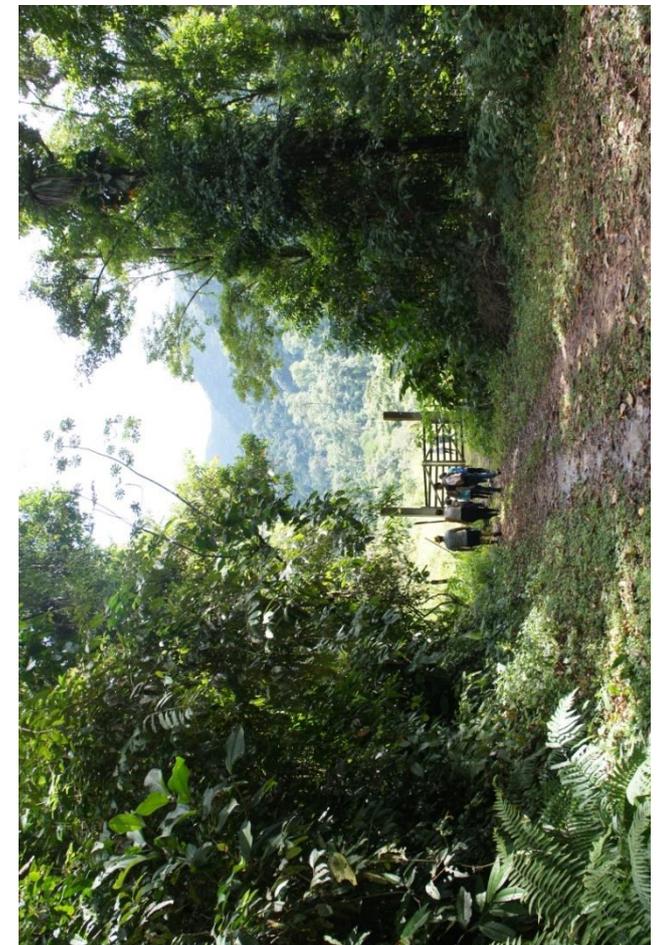
As fotos da esquerda são de agosto de 2016, as da direita de setembro 2017, onde podemos observar a mudança do nome do hotel situado dentro do condomínio Marina Porto Bracuhy, ao lado do antigo engenho da fazenda. Abaixo a estrutura da marina. Fonte: Acervo da autora.



À esquerda, sede da associação de moradores, e ponto de lazer no rio Bracuhy, setembro de 2017. À direita cemitério dos escravos e igreja de São José, na margem esquerda da estrada, hoje excluídos do processo de regularização fundiária, agosto de 2016. Fonte: Acervo da autora.



Recepção da estudantes em agosto de 2016. Em sentido horário a partir da esquerda: Memorial casa da Marilda; Apresentação do acervo bibliográfico da comunidade pela *griô*; roda de contação de histórias da comunidade; trilha para os pontos atrativos da comunidade na recepção de turistas. Fonte: Acervo da autora.



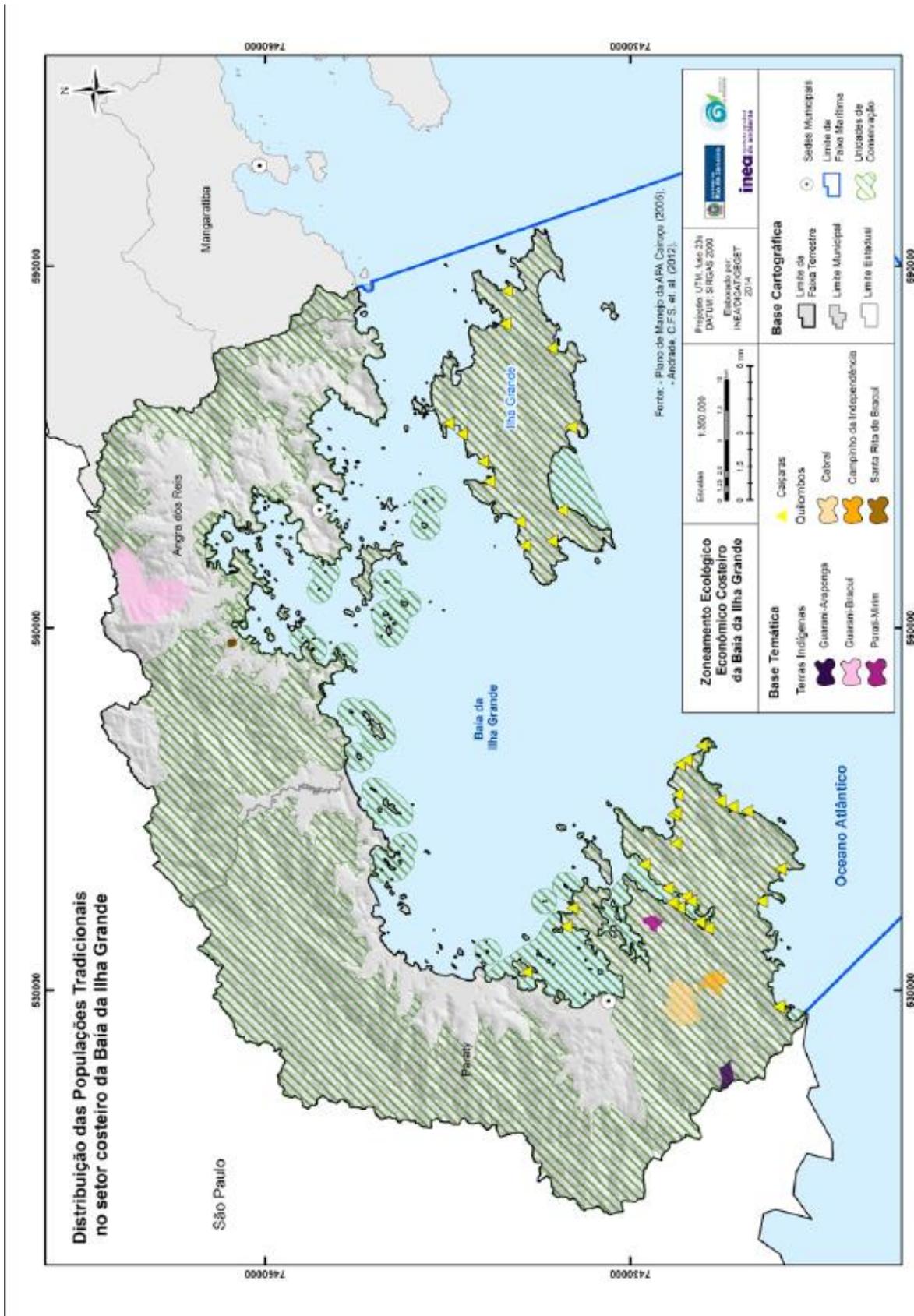


FIGURA 8.4 Populações tradicionais (indígenas, quilombolas e calçaras) presentes na Zona Costeira da Baía da Ilha Grande.

Nós populações tradicionais indígenas, quilombolas e caiçaras que vivemos na região de Ubatuba, Paraty e Angra dos Reis, mantemos nossa cultura viva. Nosso cotidiano é rico em saberes e fazeres, que envolvem pesca artesanal, agricultura, agrofloresta, turismo de base comunitária, artesanato, festas, dança, música, oralidade, etc.

No entanto, vivemos graves conflitos territoriais, que ameaçam constantemente o nosso modo de vida - especulação imobiliária, grandes empreendimentos, privatização de territórios tradicionais, turismo desordenado, repressão dos órgãos ambientais por manter nossas práticas tradicionais, precariedade de serviços essenciais (educação, saúde, lazer, luz, etc).

A Campanha **"PRESERVAR É RESISTIR - Em Defesa dos Territórios Tradicionais"**, pretende assegurar o acesso ao nosso território, avançar na regularização de nossas terras, dar visibilidade ao nosso modo de ser e viver e implementar políticas públicas diferenciadas.

**Preservar é resistir,
resistir é conservar,
conservar é saber usar,
saber usar é a arte das comunidades tradicionais**

www.preservareresistir.org

Parceiros:



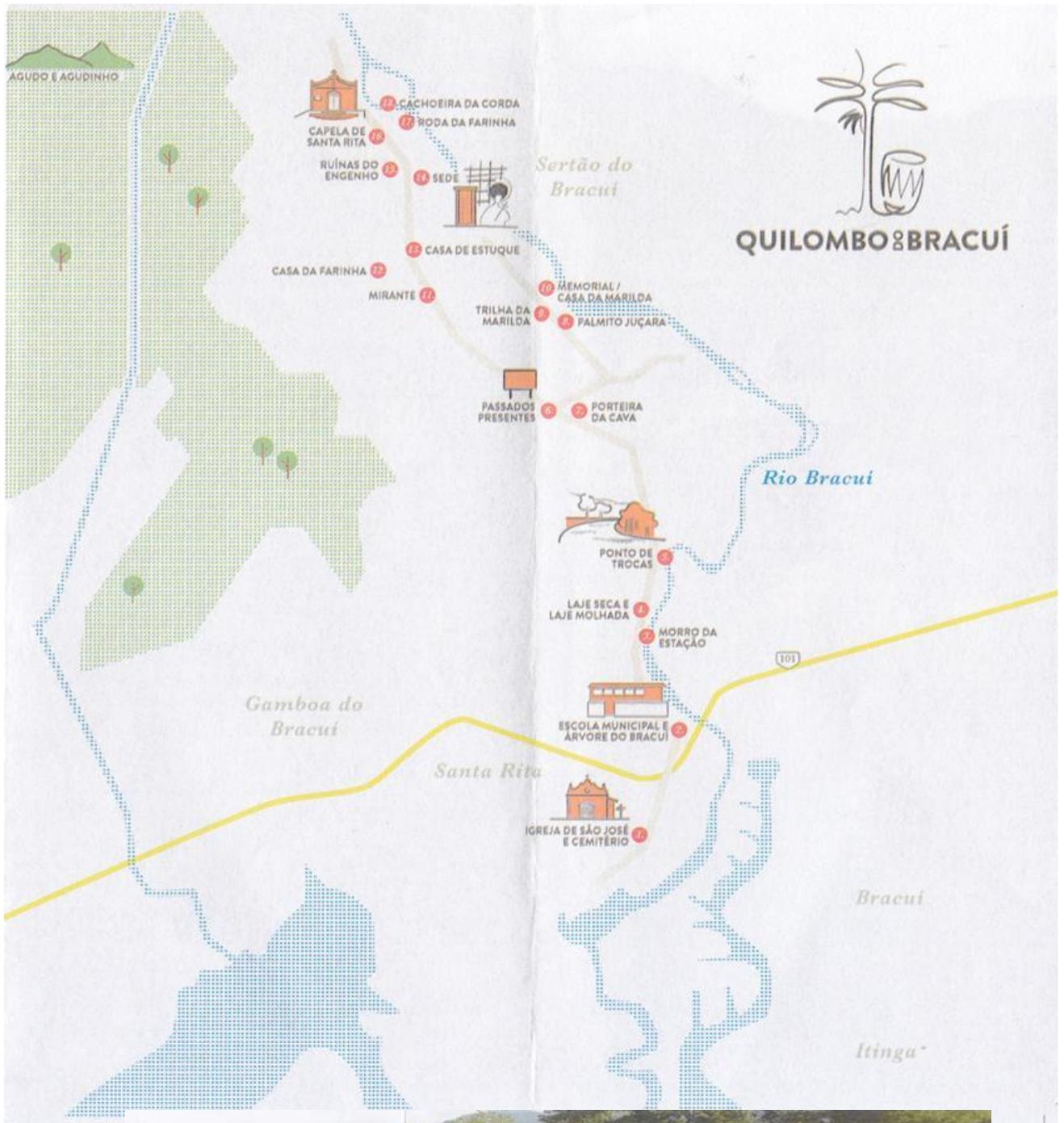
Apoio:



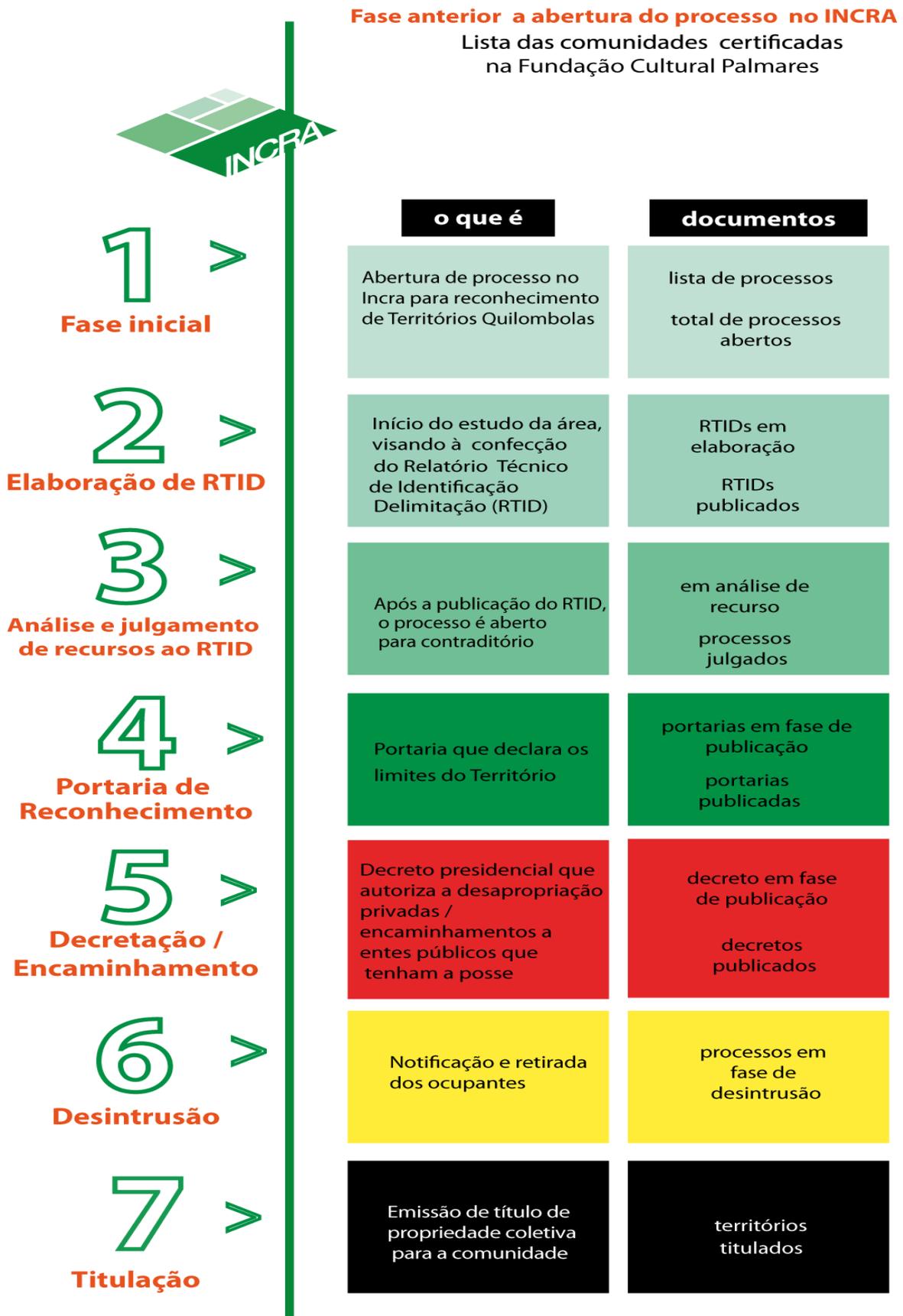
**PRESERVAR
RESISTIR**

Pela garantia dos direitos territoriais das comunidades tradicionais

FÓRUM DE COMUNIDADES TRADICIONAIS
ANGRA • PARATY • UBATUBA

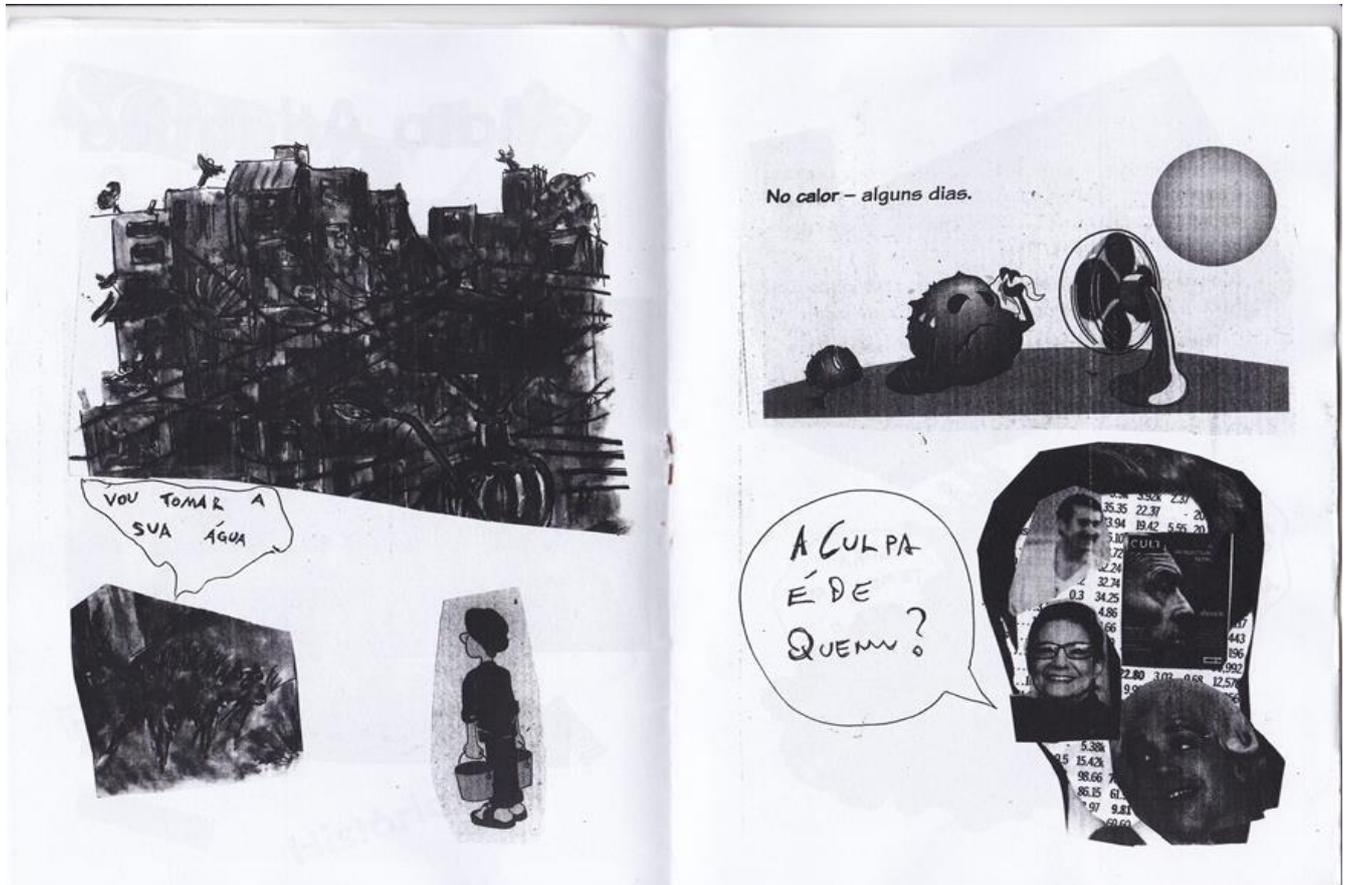


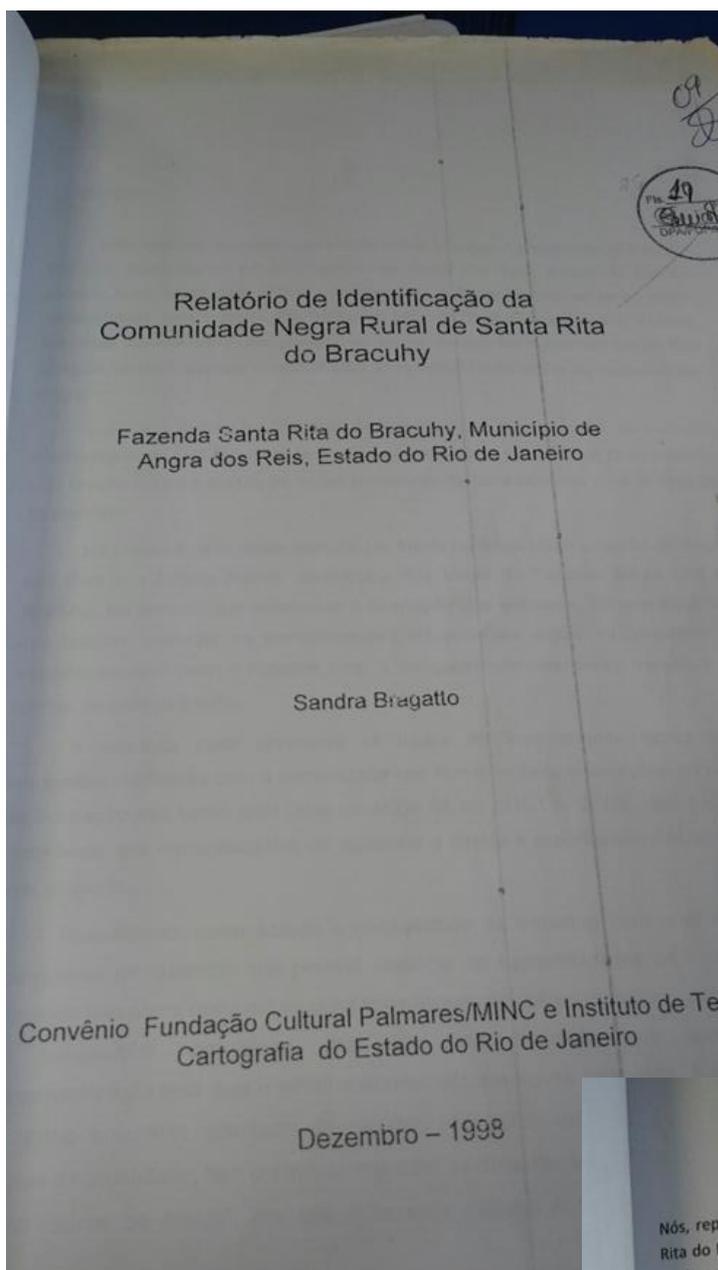
Etapas da **REGULARIZAÇÃO QUILOMBOLA**



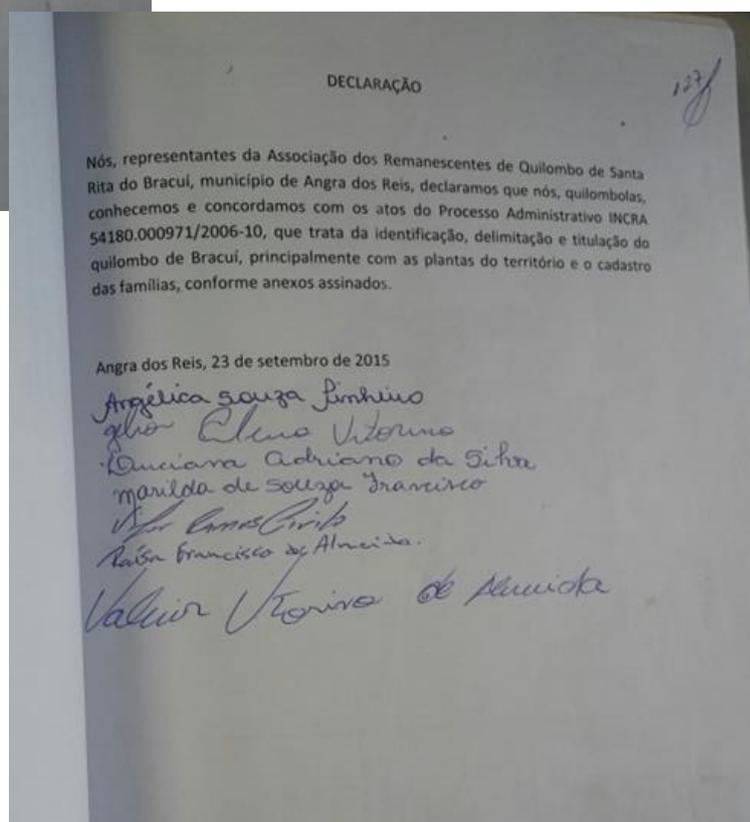
Quadro Geral da Política de Regularização Quilombola

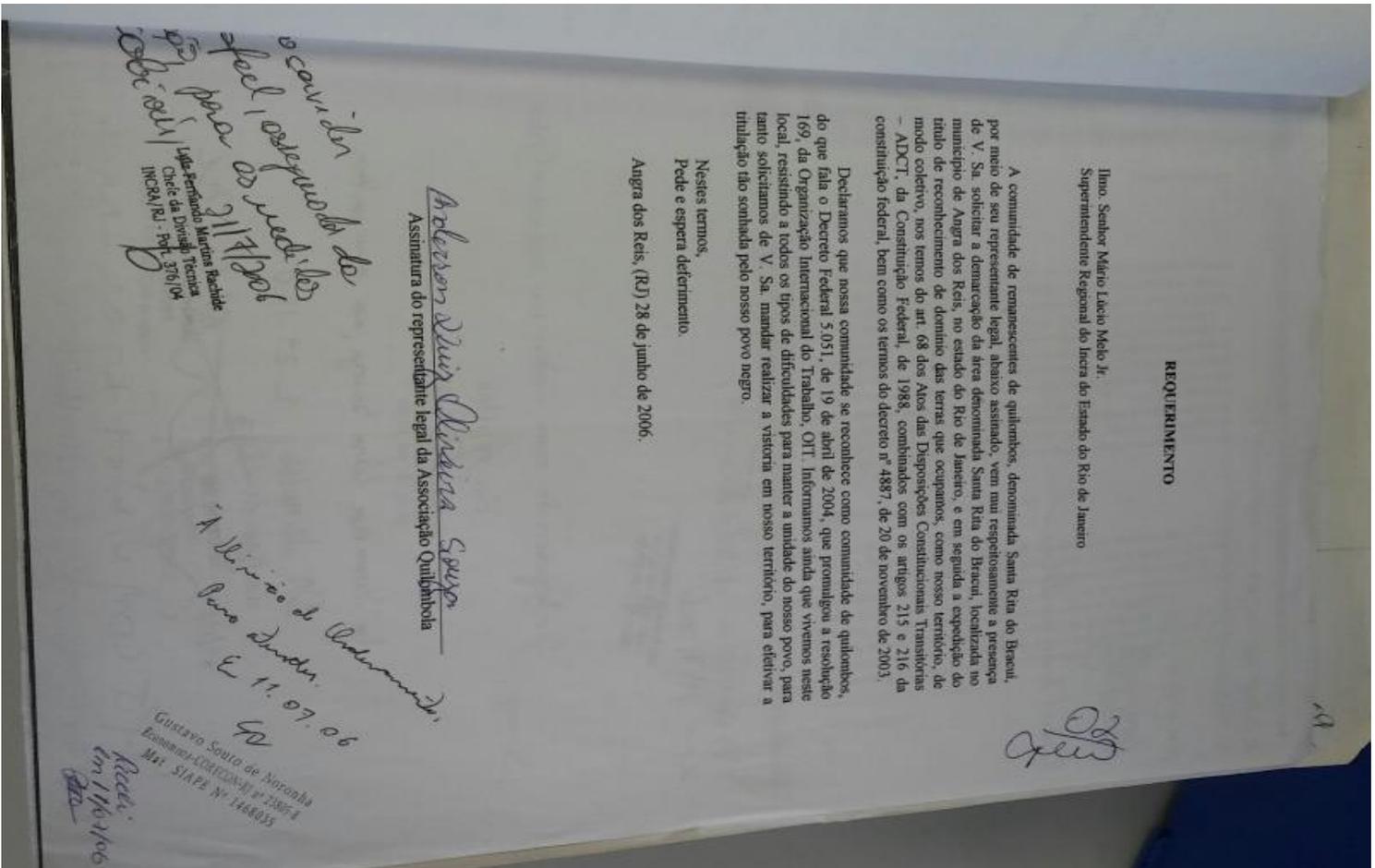
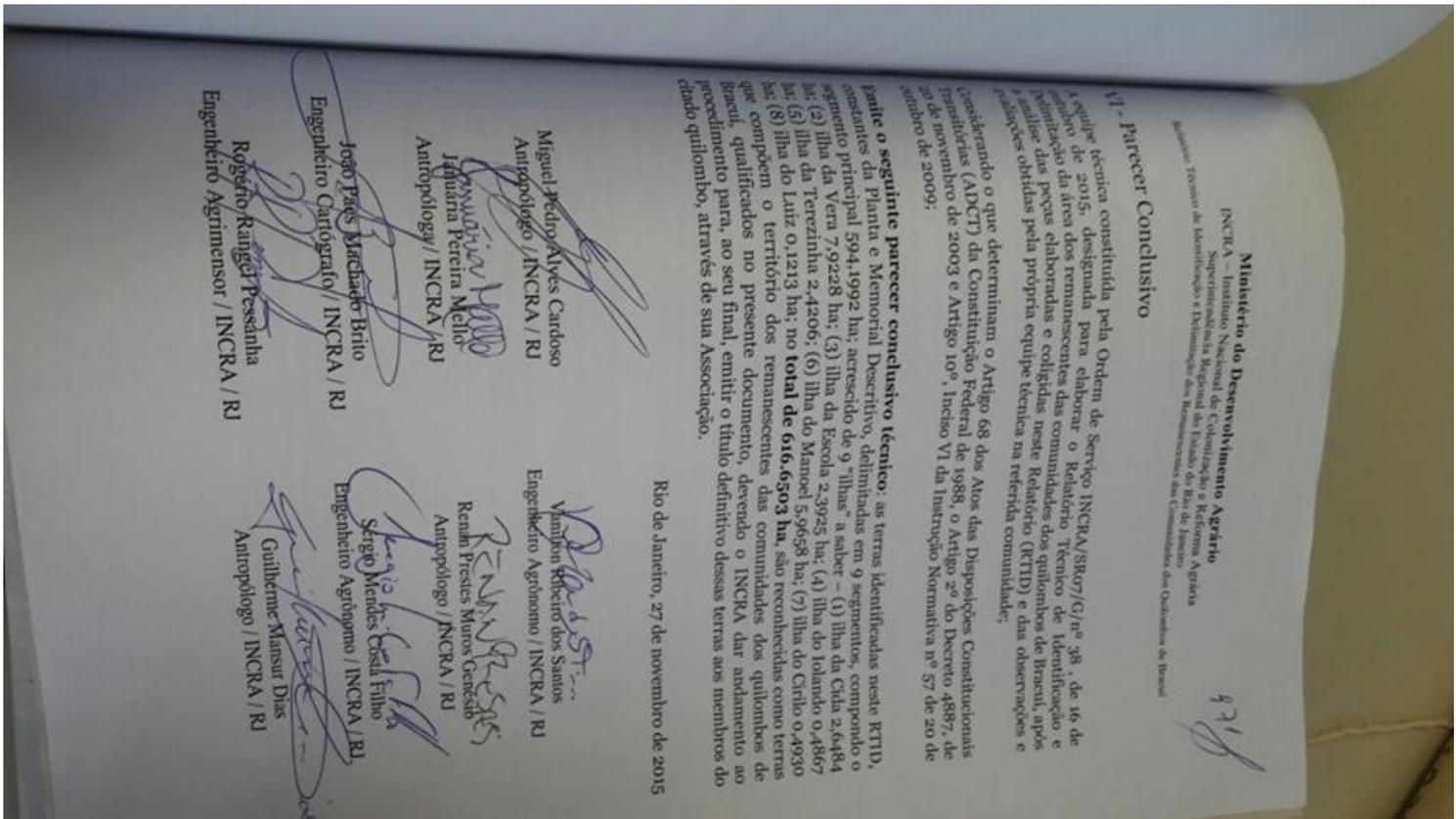
Capa e contracapa de exemplar da revista Zine Quilombo. Abaixo miolo, demonstrativo do seu conteúdo político. Fonte: Acervo da comunidade





Capa do primeiro relatório de identificação da comunidade e Autodeclaração assinada pelos representantes. Fonte: Processo de Regularização Fundiária de Santa Rita do Bracuhy, nº 54180.000971/2006-10.







**EXCELENTÍSSIMO SENHOR MINISTRO PRESIDENTE
DO EGRÉGIO SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL**

URGENTE

"La sola minaccia di ricorrere al tribunale costituzionale può costituire nelle mani della minoranza strumento idoneo per impedire alla maggioranza di violare incostituzionalmente i suoi interessi giuridicamente protetti ed opporsi così, in ultima analisi, alla dittatura della maggioranza, che non è meno pericolosa per la pace sociale di quella della minoranza" (HANS KELSEN – La giustizia costituzionale. Milano, Giuffrè, pp. 202-203).

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL
Coordenação de Registro
e Informações Processuais
28/08/2004 18:08 71488

633
101

ADI - 3239

PARTIDO DA FRENTE LIBERAL – PFL, partido político com representação no Congresso Nacional, devidamente registrado no Eg. Tribunal Superior Eleitoral (Resolução n.º 13.067), com sede e foro em Brasília/DF, Senado Federal, Anexo I, 26.º andar, vem, respeitosamente, por seu representante judicial devidamente constituído, à presença de Vossa Excelência, propor

**AÇÃO DIRETA DE
INCONSTITUCIONALIDADE**

com pedido de concessão de medida cautelar inaudita altera pars

com fundamento no art. 103, inciso VIII e 102, inciso I, alíneas "a" e "p", da Constituição Federal e na Lei n.º 9.868, de 10 de Novembro de 1999, contra o Decreto n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003, pelos fundamentos a seguir expostos:

Executiva Nacional

Endereço: Senado Federal – Anexo I – 26.º andar – Telefones: (61) 311-4305 / 311-4307 – Fax: (61) 224-1912
Brasília-DF – CEP 70165-900 – Brasil



**Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades
Negras Rurais Quilombolas - CONAQ**

**Fundada em 12 de maio de 1996
Bom Jesus da Lapa/BA**

CARTA ABERTA DA CONAQ

“Terra pra plantar, café pra colher, o negro trabalha, pra sobreviver”.

Realidade Negra.

Após inúmeras citações em documentos oficiais do Brasil escravocrata, seguidas de exatamente cem anos de esquecimento, período que vai da Lei Áurea em 1888 à nova Constituição Federal em 1988 (o que corresponde ao primeiro século do Brasil Republicano), o tema Quilombo volta para a pauta do Estado brasileiro, não mais tratando-se de grupos marginais que violam a ordem política e econômica e ameaçam a estabilidade do país, mas como sujeito de direito passível de reparação daquilo que foi o crime da escravidão.

Com o objetivo de diminuir os danos causados aos negros e negras no Brasil, durante o período de escravidão e formal e pós-escravidão, a CF de 1988 assegurou o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, promulgado da nova Constituição Federal. Junto com o artigo 68 do ADCT, um conjunto de novos direitos foram assegurados aos negros e negras e a outros grupos que submetidos ao descaso do Estado, para que estes pudessem acessar políticas públicas instituídas, dando-lhes dignidade e condições de reprodução plena de suas vidas.

Mais de 5.000 (cinco mil) quilombos no Brasil resultantes de uma história de séculos de escravidão e resistência a ela são atores legítimos (as) e interessados (as) diretos na efetivação, consolidação e avanços do ponto de vista dessa construção de direitos, a começar pela regularização e segurança de seus territórios historicamente ocupados, pois trata-se de um espaço necessário para a reprodução física, cultural, espiritual e econômica desses grupos, passando por outras dimensões do direito como à saúde, à educação, ao acesso, à moradia adequada, entre outros direitos igualmente relevantes.

**COORDENAÇÃO NACIONAL DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS-
CONAQ**

E-mail: conaqsecretaria@yahoo.com.br

Telefone: (61) 3321 3544

Endereço: CONIC- Conjunto Baracat, SDS, Bloco F e G, Lote 41- Sala 111- 1º Andar/ CEP: 70392-900.
