

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

DANIELLA DE SOUZA SANTOS NÉSPOLI

**RAÍZES E SOMBRAS: LUTA E RESISTÊNCIA NA FORMAÇÃO DA
IDENTIDADE QUILOMBOLA**

**FRANCA
2013**

DANIELLA DE SOUZA SANTOS NÉSPOLI

**RAÍZES E SOMBRAS: LUTA E RESISTÊNCIA NA FORMAÇÃO DA
IDENTIDADE QUILOMBOLA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Serviço Social, da Faculdade Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Serviço Social. Área de Concentração: Serviço Social: trabalho e sociedade.

Orientadora: Profª Livre Docente Raquel Santos Sant`Ana

**FRANCA
2013**

Néspoli, Daniella de Souza Santos

Raízes e sombras : luta e resistência na formação da identidade quilombola / Daniella de Souza Santos. –Franca : [s.n.], 2013
112f.

Dissertação (Mestrado em Serviço Social). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.
Orientador: Raquel Santos Sant'Ana

1. Quilombolas – Condições sociais. 2. Direito de propriedade.
3. Negros - Brasil. I. Título.

CDD – 305.896081

DANIELLA DE SOUZA SANTOS NÉSPOLI

**RAÍZES E SOMBRAS: LUTA E RESISTÊNCIA NA FORMAÇÃO DA
IDENTIDADE QUILOMBOLA**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós – Graduação em Serviço Social,
da Faculdade Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista
“Júlio de Mesquita Filho”, como requisito parcial para obtenção do Título de
Mestre em Serviço Social. Área de Concentração: Serviço Social: trabalho e
sociedade.**

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____
Profa. Livre Docente. Raquel Santos Sant’Ana

1ª Examinadora: _____

2ª Examinadora: _____

Franca, _____ de _____ de 2013.

Dedico esse trabalho a minha avó paterna Zélia Santos, mulher, negra, mineira nascida em Muquém, vilarejo resistente e pequenino localizado em um lugar distante no norte de Minas Gerais e ao meu filho José Francisco...

AGRADECIMENTOS

Agradecer significa dar importância e validade as pessoas e as circunstâncias que colaboraram de forma direta ou indireta a realização deste trabalho. Ciente de que muitas energias, para além do mundo concreto e material, conspiraram e inspiraram essa dissertação, eu venho nesse espaço agradecer primeiramente a Deus, na sua plenitude, na sua diversidade e na sua espiritualidade. Esse Deus criador de todas as coisas, esse Deus de amor de respeito e tolerância, que através da sua onipotência, e onipresença, pode ser Sol, Lua, Terra e Mar. Pode ser Cristo, Jah, Axé ou Alá.

Quero também agradecer aos meus antepassados, homens e mulheres de fé e coragem que lutaram pela vida e pela liberdade.

Agradecer ao meu pai Francisco de Assis por ter sempre incentivado o caminho dos estudos, como abertura para o conhecimento e para a capacidade da mudança. A minha mãe Maria Lúcia, Companheira, Lutadora, que carrega fortemente um traço da questão de gênero que é a figura Matriarcal da Mulher que valoriza o grupo, a família, com uma capacidade enorme de articulação e socialização com o “outro”.

Aos meus irmãos que dividiram as alegrias e tristezas da infância e juventude, etapa inicial da nossa trajetória de vida. Em especial a Débora que me auxiliou na correção gramatical deste trabalho

Ao meu amado, José Henrique, companheiro na militância e no amadurecimento político e intelectual. Como bom historiador que é, comprometido com essa ciência, me ensinou que a história é um espaço oportuno para o exercício da emancipação, da autonomia... Querido, obrigada!

Ao meu filho, José Francisco, que desde a gestação colaborou e acompanhou com muita paciência todo esse processo.

As amigas Elisa e Graziella.

E enfim, com muita importância venho agradecer a Raquel Sant'Ana, que com muito comprometimento ético e político abraçou esse “sonho”. Digo aqui “sonho”, porque a conclusão de estudos como esses, dentro da academia, ainda são preconceituosamente interpretados como produções sem relevância para a formação do conhecimento histórico, político e social do nosso Brasil. Obrigada Raquel, sonhamos e realizamos juntas, essa conquista é minha, é sua e todos aqueles que buscam através da transformação social um mundo mais justo, um mundo melhor.

GUERRA

Bob Marley

Até que a filosofia que torna uma raça superior e outra inferior, seja finalmente permanente desacreditada e abandonada haverá guerra, eu digo guerra.

Até que não existam mais cidadãos, de primeira e segunda classe em qualquer nação. Até que a cor da pele de um homem não tenha maior significado que a cor dos seus olhos haverá guerra.

Até que todos direitos básicos sejam igualmente garantido para todos, sem privilégio de raça, terá guerra.

Até esse dia o sonho da paz final, da almejada cidadania e o papel da moradia internacional, não será mera ilusão a ser percebida e nunca atingida, por enquanto haverá guerra, guerra.

Até que os ignóbeis e infelizes regimes que pedem nossos irmãos em Angola, em Mozambique, África do Sul escravizada, não mais existam e sejam destruídos haverá guerra.

Guerra no leste, guerra no oeste, guerra no norte, guerra no sul, guerra, guerra, rumores de guerra.

E até esse dia, o continente africano não conhecerá paz. Nós africanos lutaremos, nós acharemos isto necessário e conheceremos a vitória. O bem sobre o mal, sobre o mal...

NÉSPOLI, Daniella De Souza Santos. **Raízes e sombras:** luta e resistência na formação da identidade quilombola. 2013. 112 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2013.

RESUMO

A referência que a sociedade brasileira tem sobre a formação da identidade quilombola ainda está muito associada ao passado e não consegue visualizar e reconhecer o que é um remanescente de quilombo nos dias atuais. Portanto, um estudo histórico, que contextualize a trajetória de organização desses grupos dentro do processo de estruturação e formação da sociedade capitalista, permite uma aproximação mais crítica com a realidade opressora, cotidiana que eles vivenciam. Essa realidade apresenta a cultura de resistência como uma maneira de traçar a identidade quilombola, unificada na luta para garantir a sobrevivência na sua terra de origem, em um contexto de exploração e domínio presente nas relações de forças capitalistas, repercutindo inclusive na questão étnico – racial no Brasil. Essa reflexão possibilita compreender os avanços e os limites das políticas públicas de titulação desses territórios, avaliando o processo de identificação e reconhecimento dessas comunidades, dentro do que foi assegurado como direito no Art. 68 da Constituição Federal de 1988. Ao mesmo tempo, entrelaça o compromisso do projeto ético político do Serviço Social com essas questões e aponta para as demandas que se apresentam nesse processo uma ampliação estratégica do campo de atuação profissional articulada com as reivindicações de luta das comunidades quilombolas.

Palavras-chave: identidade quilombola. resistência. território. quilombola. reconhecimento de terra.

NÉSPOLI, Daniella De Souza Santos. **Raízes e sombras: luta e resistência na formação da identidade quilombola.** 2013. 112 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2013.

ABSTRACT

The reference that the Brazilian society has about the built of the quilombola identity is still associated with the past time and is not able to look and recognize what means a quilombola community in current days. Therefore, a historic study, which contextualizes the path of the quilombos organization inside the conformation process of the capitalist society, allows an approach more critical about the daily reality of the quilombola communities. Such reality shows the culture of resistance as a way to shape the group identity, unified in the combat to ensure its survival in the context of exploration and dominion of capitalist forces, affecting even the race-ethnic issues in Brazil. This reflection allows understand the advances and bounds of the public politics about the definition of quilombolas territories, evaluating the process of identification and recognition of those communities, in the context of what was ensured as right at Art 68 of the Brazilian Federal Constitution 1988. At the same time, the study holds the commitment with the ethical political project of the Social Assistance toward these issues, and indicates a strategy extension in the field of professional performance regarding the demands that appear on the process, and with claims of the communities.

Keywords: quilombola identity. resistance. quilombola territory. recognition of territory.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
PARTE 1 RAÍZES	13
CAPÍTULO 1 A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA NO BRASIL	15
CAPÍTULO 2 O PROCESSO DE LUTA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO RECONHECIMENTO DE SEUS TERRITÓRIOS.....	39
2.1 Considerações metodológicas sobre as fontes de pesquisa dos documentos utilizados	40
2.2 Trajetórias das comunidades quilombolas no processo de reconhecimento de seus territórios.....	41
2.2.1 Cafuza – José de Boiteux /SC.....	41
2.2.2 Frechal – Maranhão	43
2.2.3 Rio das Rãs – Bahia.....	46
2.2.4 Cafundó – Sorocaba/ SP.....	49
2.2.5 Conceição dos Caetanos/CE	51
2.3 Luta e resistência no processo de reconhecimento de terras quilombolas no Brasil: uma análise sobre os estudos que acompanharam essa trajetória.....	52
PARTE 2 SOMBRAS	57
CAPÍTULO 3 O PROCESSO JURÍDICO DE RECONHECIMENTO DE TERRAS QUILOMBOLAS NO BRASIL.....	59
CAPÍTULO 4 A QUESTÃO QUILOMBOLA E O SERVIÇO SOCIAL.....	79
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS.....	107

APRESENTAÇÃO

O tema de estudo desta dissertação é a formação da identidade quilombola na sociedade brasileira. Essa identidade é aqui compreendida dentro das condições concretas, materiais e subjetivas que determinam o negro, escravo, quilombola no capitalismo. Ao tentar compreender as principais demandas que surgem no processo de reconhecimento dessas comunidades e quais as estratégias adotadas pelas políticas públicas responsáveis por essa questão, essa pesquisa apresenta a leitura que socialmente é feita e atribuída às organizações quilombolas, e evidencia como a mesma ora se aproxima e ora se distancia dessas realidades.

Esta dissertação apresenta uma abordagem histórica sobre a escravidão e um debate teórico com os principais estudiosos brasileiros com enfoque nesse mesmo período. Atribui uma justa relevância ao contexto do século XIX, em que a Lei de Terras e Abolição da escravatura são compreendidas como marcos importantes para entender a formação das estruturas políticas, sociais e econômicas do Brasil contemporâneo.

Os estudos sobre as primeiras décadas do século XX, de industrialização e modernização do país também dialogam com essa pesquisa e traçam um perfil da integração da população negra descendentes de escravos à nova conjuntura social. Assim como o cenário da transição democrática, que desencadeou a maior visibilidade dessas questões e das políticas públicas direcionadas para esse segmento e que é aqui abordado como um marco importante para compreender a organização da sociedade na atualidade em que os debates sobre reconhecimento de terras quilombolas ganham maiores espaços e importância jurídica.

Sendo assim, este trabalho apresenta um debate teórico como os principais autores brasileiros que retrataram a sociedade escravista, pós – escravista e organizações quilombolas, a partir de um diálogo constante com as demandas cotidianas que vivenciam essas comunidades e com a política de reconhecimento de seus territórios.

Está organizado em duas partes que abarcam dois capítulos cada uma, sendo que a primeira, intitulada como “Raízes”, analisa o processo histórico e político da formação das comunidades quilombolas na sociedade brasileira a partir de estudos sociais que referenciam o debate sobre escravidão, questão étnico - racial, questão agrária e quilombolas, e apresenta uma interlocução com relatos de pesquisas mais recentes sobre o processo de luta dessas comunidades. Nesse momento o estudo estabelece um debate crítico que aponta a importância da

resistência negra na formação do nosso país desde o período escravista até os dias atuais.

A segunda parte, intitulada como “Sombras” faz uma descrição de como está organizada e prescrita a Política de Reconhecimento de Terras Quilombolas. Um espaço de reflexão construído a partir das necessidades concretas da pesquisadora em identificar e reconhecer à realidade, e que busca no exercício da pesquisa produzir subsídios para sua modificação. Estabelece um debate e uma reflexão que parte do lugar de vivência, onde a vida se constitui. Tem preocupações éticas e políticas e busca auxiliar na formação da identidade de classe social e profissional em que a pesquisadora se encontra inserida. Ou seja, é o momento oportuno da desmistificação e de apresentar o compromisso que o Serviço Social tem com essa temática, através de um processo de identificação da luta e resistência quilombola com o projeto ético político profissional.

Trata-se de uma pesquisa que abre um espaço oportuno para debater a formação das identidades e dos sujeitos históricos; permite o reencontro com o passado, e com a narrativa daqueles que tiveram seu espaço negado pela história dominante. Utiliza-se da teoria marxista centrada nas leis fundamentais da dialética, inclusive nos processos de negação da negação, da unidade e luta dos contrários, abstrato e concreto. Assim é possível analisar a subjetividade da etnia e da cultura quilombola, no processo de transformação da sociedade, interligadas e submetidas à identidade de classe.

Nesse sentido, esta dissertação busca o rompimento com a forma pragmática de se fazer pesquisa e foca sua perspectiva de análise no universo dos excluídos e nas suas estratégias de resistência. Seu foco foge de uma ideologia dominante que coloca o trabalho escravo nas lavouras e na senzala como único espaço de organização do negro no período colonial, pois avalia ser necessário conhecer e reconhecer a importância dos mecanismos políticos, culturais, sociais e econômicos que o movimento quilombola abarcou no processo de formação da luta e resistência negra neste país, ao construir sua identidade pautada na oposição radical ao sistema escravista.

Portanto o reconhecimento histórico de luta e resistência destas comunidades é o compromisso ético aqui estabelecido, visto que, após quase cinco séculos de esquecimento e desconhecimento, o processo de regularização dos seus territórios ainda deparam com muitos “erros e acertos” no Brasil. A titulação de terras

quilombolas conquistou a sua legitimidade no campo do direito formal, mas as políticas públicas de acessibilidade ao mesmo ainda tem apresentado lacunas, as quais precisam ser avaliadas, repensadas e planejadas de maneira que reforce as responsabilidades do Governo Federal, dos órgãos públicos e da sociedade com essas questões.

Torna-se evidente a necessidade de conhecer essas realidades e de desvendar a importância da resistência quilombola na sociedade brasileira. A iniciativa de aproximação com esse tema e universo de pesquisa é justa, direito e também conquista, no sentido de dar voz a outros atores sociais, de mostrar novas possibilidades de viver e se relacionar socialmente e de garantir a divisão mais igualitária de riquezas produzidas no plano material, cultural e social.

O desafio que nesse trabalho se coloca é o de se estabelecer a mediação reflexiva e teórica sobre as desigualdades étnicas que se originaram nos conflitos entre as classes sociais, através de uma análise sobre a formação das identidades que aponte para a resistência como postura universal dos sujeitos históricos no surgimento da sociedade de classes. Enfim, a construção de uma abordagem teórica que visualize as atuais demandas da questão étnica - racial e da questão - agrária como reflexos de heranças escravocratas, patriarcais, autoritárias presentes na formação da nossa sociedade; que desmistifique o mito da democracia racial ao avaliar a repercussão dessa desigualdade étnica no cotidiano opressor da vida e do trabalho no campo; e apresente proposições políticas que valorizem os mecanismos de organização e resistência das classes oprimidas pelo sistema de domínio capitalista.

PARTE 1 RAÍZES

LINHAGEM

Carlos de Assunção¹

Eu sou descendente de Zumbi
 Zumbi é meu pai e meu guia
 Me envia mensagens do orum
 Meus dentes brilham na noite escura
 Afiados como o agadá de Ogum
 Eu sou descendente de Zumbi
 Sou bravo valente sou nobre
 Os gritos aflitos do negro
 Os gritos aflitos do pobre
 Os gritos aflitos de todos
 Os povos sofridos do mundo
 No meu peito desabrocham
 Em força em revolta
 Me empurram pra luta me comovem
 Eu sou descendente de Zumbi
 Zumbi é meu pai e meu guia
 Eu trago quilombos e vozes bravias dentro de mim
 Eu trago os duros punhos cerrados
 Cerrados como rochas
 Floridos como jardins.

¹ **CARLOS DE ASSUMPTÃO** nasceu em 23 de maio de 1927 em Tietê/SP. É Advogado militante na Comarca de Franca/SP. Membro da Academia Francana de Letras, tirou o primeiro lugar no All Concurso de Poesia Falada@, de Araraquara/ SP, em 1982, com o poema *Protesto*. Em 1958, por ocasião do 704 aniversário da Abolição, recebeu o título de Personalidade Negra, conferido pela Associação Cultural do Negro, em São Paulo/SP.

CAPÍTULO 1 A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA NO BRASIL

Os pobres da terra, durante séculos excluídos, marginalizados e dominados, tem caminhado em silêncio e depressa no chão dessa longa noite de humilhação e proclamam, no gesto da luta, da resistência, da ruptura da desobediência, sua nova condição, seu caminho sem volta, sua presença maltrapilha, mas digna, na cena da história.

JOSÉ DE SOUZA MARTINS

Gilberto Freyre (1998) em *Casa-grande e senzala* é um clássico e referência fundamental nas pesquisas sociais, econômicas e políticas do Brasil colônia, pois rompe com uma abordagem biológica e Darwinista das diferenças raciais e busca encontrar no plano das relações sociais escravistas a razão para condição de exclusão e subalternidade da população negra. Influenciado pelas mudanças políticas de 1930 e no auge das discussões sobre a verdadeira identidade nacional, o autor busca encontrar uma definição para o povo brasileiro, compreender qual seria a sua unidade nacional e se a mesma corresponde às exigências do modelo de civilização ocidental. Freyre (1998) penetra no universo dessas discussões e embora seu recorte espacial se limite à região nordeste, o estudo faz um diálogo permanente entre o passado e o presente e traz polêmicas a respeito da questão racial. Um dos elementos que perpassa a pesquisa é a recuperação dos usos e costumes do povo, em busca de estabelecer relações entre as raízes culturais dos grupos formadores da sociedade brasileira.

Segundo Bastos (2001), Freyre utiliza-se de dois eixos explicativos: discriminação enquanto herança racial e de influência social, cultural; e o peso do sistema de produção sobre a estrutura da sociedade, e que a partir deles, o autor ao examinar a sociedade brasileira, coloca que o latifúndio do açúcar e a escassez de mulheres brancas condicionantes fundamentais nas relações entre negros e brancos. Ficam evidentes a partir dessa análise duas forças operantes:

[...] do modelo econômico resulta de uma dominação patriarcal não apenas sobre famílias e os escravos, mas também sobre agregados e homens livres; da escassez das mulheres brancas resulta a possibilidade de 'confraternização entre vencedores e vencidos'. (BASTOS, 2001, p. 218).

Bastos (2001) coloca que na obra de Freyre, mais especificamente na definição do papel do negro na formação dessa sociedade alguns pontos se sobressaem:

[...] adaptabilidade do africano aos trópicos; a sua forte contribuição cultural, um dos indicativos da não – inferioridade da raça negra em relação a branca e a necessidade de demonstrar que na formação nacional existe uma marca profunda, menos racial do que cultural, do estoque africano no Brasil; e como resultado disso, a partir de interpenetração das culturas lusa e africana, origina-se um processo que aproxima os antagonismos decorrentes da oposição senhor/escravo. Em terceiro lugar, atribui uma função social diferente do que cultural que o a como principal antagonismo entre senhor/escravo; e a função social de *colonizador*, isto é, dando ênfase ao papel civilizador por ele representado. E como resultado dos pontos levantados anteriormente, indica a sociedade brasileira como caracterizada pela democracia racial.” (BASTOS, 2001, p.228).

Essa abordagem de certa maneira valoriza os saberes e conhecimento dos povos africanos que participaram da formação do Brasil, mas que acaba por caracterizar essa sua participação como expressão de uma possível abertura da sociedade escravista para a inclusão do escravo, ou seja, a possibilidade de uma democracia racial à partir do desenvolvimento desse modelo de exploração capitalista. Essa perspectiva de análise não adentra o universo dos excluídos portanto não consegue interpretar essa adaptabilidade, esse papel de colonizador como o resultado de uma luta , ou seja, não como uma conseqüência de uma sociedade democrática mas como uma conquista de um povo que se mobilizou e se organizou para resistir o opressão do sistema escravista

Segundo Bastos (2001), a explicação freyriana utiliza-se da família como categoria nuclear, espaço em que o autor compreende os elementos que caracterizam as relações e os processos que envolvem os indivíduos sociais e retrata o complexo agrário - industrial como a sociedade. Seus personagens transitam somente dentro do engenho e da economia açucareira, e ganha cada qual visibilidade no centro da narrativa histórica. Através deste método de análise Freyre inverte a ordem social, as visões de mundo e coloca o dominante no papel do dominado e tenta a partir desse estudo trazer a figuração da democracia racial.

A formação patriarcal do Brasil explica-se, tanto nas suas virtudes como nos seus defeitos, menos em termos de "raça" e de "religião" do que em termos econômicos, de experiência de cultura e de organização da família, que foi aqui a unidade colonizadora. Economia e organização social que às vezes contrariam não só a moral sexual católica como as tendências semitas do português aventureiro para a mercancia e o tráfico. [...] O sistema patriarcal de colonização portuguesa do Brasil, representado pela casa-grande, foi um sistema de plástica contemporização entre as duas tendências. Ao mesmo tempo que exprimiu uma imposição imperialista da raça adiantada à atrasada uma imposição de formas européias (já modificadas pela experiência asiática e africana do colonizador ao meio tropical, representou uma contemporização com as novas condições de

vida e de ambiente . [...] Distanciado do reinol por um século apenas de vida patriarcal e de atividade agrária nos trópicos já é quase outra raça, exprimindo-se noutro tipo de casa. Como diz Spengler - para quem o tipo de habitação apresenta valor histórico-social superior ao de raça - à energia do sangue que imprime traços idênticos através da sucessão dos séculos deve-se acrescentar a força "cósmica, misteriosa, que enlaça num mesmo ritmo os que convivem estreitamente unidos". [...] A casa - grande, completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social, político: de produção (a monocultura latifundiária); de trabalho (a escravidão); de transporte (o carro de boi, o banguê, a rede, o cavalo); de religião (o catolicismo de família, com capelão subordinado ao pater famílias, culto dos mortos, etc.) (FREYRE, 1998, p.lii)

Freyre (1998) estabelece uma igualdade entre o conceito de miscigenação e democratização, e abandona a análise de como se ordenou a população afro-descendente fora do engenho. O resultado desse trabalho é a elaboração de uma teoria do embranquecimento, que através de uma escala valoriza e quantifica em que espaço social a exclusão racial se faz mais ou menos presente, e busca um lugar que essa desigualdade se estabilize. Constata a partir disso um lugar possível de aceitação e igualdade racial dentro dessa sociedade estabelecida, na qual o indivíduo é mais aceito à medida que abandona suas referências negras e se aproxima do padrão e mundo branco.

O ponto de referência para análise científica de Freyre (1998) é a escravidão e traça um panorama da vida social e política que estruturou esse sistema. Isso significa que mesmo ao retratar de maneira mais democrática a importância e a contribuição da população afro descendente no período colonial, seu estudo visualiza essa participação somente dentro das relações de domínio escravista, ou seja, nas condições de opressão que o negro estava submetido e nos limites de espaço que o branco lhe estipulou nessa sociedade que, nada mais era que o trabalho explorado no campo e na senzala.

Induzido por um processo de individualização das relações humanas crescente no sistema capitalista, o autor aborda o racismo no Brasil através de uma análise que abandona a perspectiva de luta entre classes sociais. Na nossa compreensão, isto favorece um reducionismo na sua abordagem em relação questão étnico-racial, no sentido que esvazia o conceito sobre "classe", entendendo-o como mero *status* ou camadas sociais, e desmerece o seu significado enquanto ciência e ferramenta de estudo, que analisa a reprodução do capitalismo a partir das ações coletivas e sociais.

Por outro lado, Antônio Sérgio Guimarães (2002), em *Classes, Raças e*

Democracia, afirma que primeiramente é necessário que a utilização do termo *raça* esteja compreendida não como referência biológica, mas como categoria imposta pelos opressores, que independente dos significados a ela intrínsecos originou a possível auto-identificação de grupos e denotou o seu caráter de construção social:

Não é apenas uma categoria política necessária para organizar a resistência no Brasil, mas também categoria analítica indispensável: a única que revela que a discriminação racial e desigualdades que a noção brasileira de “cor” enseja são efetivamente raciais e não apenas de classe [...] o que chamamos “raça” tem existência nominal, efetiva e eficaz no mundo social, portanto somente no mundo social pode ter realidade plena. (GUIMARÃES, 2002, p.10).

Nesse sentido, para o autor, só será possível dispensar o conceito de raça na sociedade quando não houver mais grupos sociais que se identifiquem diretamente ou indiretamente com essa referência, quando as desigualdades, as discriminações e hierarquias sociais efetivamente não corresponderem a esses marcadores e quando tais identidades e discriminações forem visualizadas e prescindíveis em termos sociais e políticos na afirmação dos grupos oprimidos. Para elucidar melhor esse debate sobre a questão racial enquanto uma expressão da questão social e das lutas entre classes no Brasil, é fundamental compreender como a escravidão africana definiu a formação da sociedade de classes brasileira.

Ianni (2004) em discussão mais específica sobre a questão racial aponta que o debate apesar de ser um desafio do presente está remetido ao passado. Ele coloca que a questão racial modifica-se ao acaso das situações, das formas de sociabilidade e dos jogos das forças sociais, porém reitera-se constantemente. Segundo Ianni (2004, p.21): “[...] esse é o enigma com o qual se defronta uns e outros, intolerantes e tolerantes, discriminados e preconceituosos, segregados e arrogantes, subordinados e dominados, em todo o mundo.” Além de tudo isso, o autor revela como funciona a fabricação da sociedade, compreendendo identidade e alteridade, diversidade e desigualdade, cooperação e hierarquização, dominação e alienação.

Desta forma, em uma perspectiva ampliada, Ianni (2004) coloca que a história do mundo moderno é também a história da questão racial, que faz parte dos dilemas da modernidade ao lado de outros dilemas como guerras religiosas, as desigualdades de gênero, contraponto natureza e sociedade e contradições entre

classes sociais. Ele propõe uma reflexão sobre os enigmas escondidos na questão racial, como sucessão e multiplicação de xenofobias, etnicismos, intolerância, preconceitos, segregações, racismo e ideologias raciais no contexto da modernidade mundial.

A raça, a racionalização e o racismo são produzidos na dinâmica das relações sociais, compreendendo as suas implicações políticas, econômicas, culturais. É a dialética das relações sociais que promove a *metamorfose da etnia em raça*. A “raça” não é uma condição biológica como a etnia, mas uma condição social, psicossocial e cultural, criada, reiterada e desenvolvida na trama das relações sociais, envolvendo jogos e forças sociais e progressos de dominação e apropriação. Racionalizar uns e outros, pela classificação e hierarquização, revela-se inclusive uma técnica-política, garantindo a articulação sistêmica em que se fundam as estruturas de poder. Racializar ou estigmatizar o “outro” e os “outros” é também politizar as relações cotidianas, recorrentes, em locais de trabalho, estudo e entretenimento; bloqueando relações, possibilidades de participação, inibindo aspirações, mutilando práxis humana, acentuando a alienação de uns e outros, indivíduos e coletividades. Sob todos os aspectos, a “raça” é sempre “racialização”, trama de relações no contraponto e nas tensões de “identidade”, “alteridade”, “diversidade”, compreendendo a integridade e fragmentação, hierarquização e alienação. (IANNI, 2004, p.23, grifo do autor).

Em outro estudo clássico de Ianni (1978), *Escravidão e Racismo* demonstra que o desenvolvimento do capitalismo mundial teve o comércio de escravos como principal atividade durante a fase de acumulação primitiva de capital. O Brasil foi à colônia de maior exploração da mão de obra compulsória africana: aproximadamente quarenta por cento do tráfico de escravos veio para o trabalho nos engenhos e na extração de minérios, gerando o maior núcleo populacional negro existente no período colonial. Ianni (1978) afirma que para manter essa sociedade era necessário o contraste entre cativos e libertos, tornando a colônia uma organização político-econômica altamente articulada a um modelo social onde o poder era centralizado e determinava os controles das classes sociais por procedimentos de repressão e execução. O domínio e as artimanhas de captura e manutenções desse sistema instaurado foram desumanos, não era suficiente a posse sobre a produção material era preciso dominar um conjunto de idéias, pensamentos e comportamentos que legitimassem as atrocidades da escravidão.

A alienação do trabalhador (escravo) característica dessas formações sociais implica que ele era física e moralmente subordinado ao senhor (branco) em sua atividade produtiva, no produto de seu trabalho e em suas atividades lúdicas e outras. Nessas condições, as estruturas de dominação

eram ao mesmo tempo e necessariamente, altamente repressivas e universais, estando presente em todas as esferas práticas e ideológicas da vida do escravo [...] uma formação social escravista era uma sociedade organizada com base no trabalho escravo (do negro, índio e mestiço, etc.) na qual o escravo e o senhor pertenciam as duas castas distintas; sociedade estas cuja as estruturas de dominação política e apropriação econômica estavam determinadas pelas exigências de produção da mais-valia absoluta. Nessas formações sociais, as unidades produtivas - como os engenhos de açúcar no Nordeste do Brasil e as *plantations* no sul dos Estados Unidos por exemplo - estavam organizadas de maneira a produzir e reproduzir ou criar e recriar, o escravo e o senhor, a mais valia absoluta, a cultura do senhor (da casa grande), a cultura do escravo (da senzala), as técnicas de controle de repressão e tortura, as doutrinas jurídicas, religiosas ou de cunho "darwinista" sobre as desigualdades raciais e outros elementos." (IANNI,1978,p.13).

Essa lógica só sofreu algumas modificações, com a abolição da escravatura no final do século XIX, quando o modelo existente já não se adequava ao dinamismo mundial do capitalismo industrial, importante também salientar que historicamente essas mudanças só ocorreram em resposta aos movimentos das massas populares em oposição a essas estruturas de poder e opressão.

Segundo Ianni (1978), para compreender as novas exigências desse sistema é necessário estudar a formação social escravista com toda sua complexidade política e econômica, não somente enquanto apêndice da ordem em expansão, portanto para ele as formações sociais baseadas no trabalho compulsório se desenvolveram no interior de um modelo econômico e social que fomenta a reprodução do capitalismo até os dias atuais, mantendo os mesmos critérios de exclusão e subordinação.

Ao estudarmos a formação da identidade quilombola, nos apropriamos da abordagem que Ianni (1978) faz sobre a escravidão enquanto fundamentação do processo de transição do capitalismo comercial para a sua fase industrial no mundo e também na realidade brasileira. O autor deixa evidente que mesmo interligada com a lógica econômica de exportação e de abastecimento das metrópoles européias, na sociedade colonial também se instaurou com certa autonomia mecanismos que determinaram as relações de opressão revogadas pelo capital, embasada no acúmulo de riquezas e nas desigualdades entre classes sociais, pois para reprodução do capitalismo era necessário que houvesse no processo de colonização a implantação de um sistema localizado e organizado em sintonia com o modelo instaurado em âmbito mundial.

Ianni (1978) fundamenta-se de uma leitura marxista em relação à formação

das classes sociais no Brasil, e aborda dialeticamente questões econômicas, étnicas e agrárias. Nesse sentido, descreve os engenhos, a monocultura e o trabalho escravo, como processo produtivo fortemente excludente, de exploração e apropriação da mão de obra escrava e também dos recursos naturais, resultando na origem de uma sociedade alicerçada no racismo e no latifúndio.

Sua abordagem possibilita uma perspectiva de análise para as questões do campo que compreende a estruturação fundiária capitalista, não só enquanto um problema de acúmulo de riquezas materiais, mas também enquanto um sistema que desmobiliza as identidades de classes. Na medida em que se apropria da cultura popular - espaço de resistência das classes subalternas - e sobrepõe-se a ela, impondo um modelo de viver forjado, submetido a uma “massificação” do capital.

Ianni (1978) coloca a questão racial e a questão agrária como estruturas de exploração capitalista em um diálogo constante dentro do processo de formação das classes sociais no Brasil. Deixa evidente que elas determinaram nesse período escravista a condição social de grupos e famílias de pequenos produtores que ficaram à margem da economia canavieira e de trabalhadores escravos submetidos à alienação e exaustão no processo produtivo desse modelo.

Guimarães (2002) aponta a importância de pesquisas que consigam elucidar o desenvolvimento da questão étnico - racial na formação da sociedade brasileira a partir das organizações de classes oprimidas pelo modelo dominante E que consiga traçar à partir desse olhar, a condição de exclusão de alguns grupos , não somente como uma imposição da realidade mas também como uma escolha, como uma postura de resistência às formas de produção do latifúndio e das relações de trabalho opressoras.

A importância de se resgatar a organização política dos negros quilombolas no período colonização do Brasil, pode também ser percebida nas colocações de Martins (1981). O autor relata que a história do país sempre foi narrada pelas classes dominantes, uma história de senhores e generais, não uma história de trabalhadores e rebeldes. Tanto negros como também camponeses livres tiveram durante muito tempo a sua participação política ignorada, contada pela versão burguesa, que deixou de evidenciar a consciência articulada, coletiva e diversificada dessas lutas em oposição ao sistema capitalista.

Para o autor tudo que se associou a cultura e ao modo de vida do homem do campo na sociedade brasileira esteve durante muito tempo depreciado pelo

entendimento que o colocou como “sujeito atrasado”, distante e à margem do “mundo moderno”, às vezes encarado como perigoso, outras vezes como incapaz. O sistema impôs como condição de inclusão no debate político sua “conscientização” e “aliança subordinada”. Martins (1981) afirma que essa maneira adotada para excluir o camponês vai além da marginalização das suas ações políticas, mas também da sua participação no processo histórico, como se a sua atuação não fosse essencial. A exclusão foi intensa, mas a opressão no seu processo de força contraditória fortaleceu a identificação da própria classe, tornando as lutas camponesas, dentro do cenário político nacional, referência de movimento social contra ordem opressora capitalista.

Ainda segundo Martins (1981), a aliança entre as reivindicações do escravo e dos camponeses livre intensifica-se depois da primeira Lei de Terras, escrita e lavrada no país em 1850, a qual proibiu a abertura de novas posses estabeleceu que a aquisição de terras somente se desse pela compra. A partir disso a apropriação do espaço territorial como garantida da sobrevivência passou a ser uma disputa não só dos negros africanos e seus descendentes, mas de todos aqueles que estabeleceram com a terra uma relação de autodeterminação e existência coletiva.

A própria abolição da escravatura também ocasionou a aproximação entre ex-escravos e camponeses que já eram considerados homens livres, pois a introdução do trabalho assalariado substituiu não só a mão de obra escrava, mas modificou o modo de vida e produção dos sesmeiros, agregados e posseiros que estavam de certa forma, interligados ao sistema escravista. Juntos, ex-escravos e esses homens livres colocaram sua força de trabalho à disposição da exploração no latifúndio capitalista, o que ocasionou uma identidade interligada de ambos como principais responsáveis pelas articulações políticas dos trabalhadores rurais na transição para o Brasil República.

Stedile (2005a) em um regate histórico dos movimentos agrários no Brasil afirmou que durante a escravidão, devido ao caráter opressivo do sistema, houve a ausência completa de elaboração política e colocou as fugas como uma das principais estratégias dos escravos. Observe o trecho a seguir:

Do ponto de vista social, o grau de espoliação dos trabalhadores durante a escravidão era tão brutal que não permitiu que os oprimidos, os trabalhadores, conseguissem se organizar social e politicamente. Daí a

ausência completa de elaboração política. Sua única forma de lutar era fugir da escravidão, o que provocou o surgimento dos quilombos. (STEDILLE, 2005a, p. 13).

Com o fim da escravidão e a entrada maciça de imigrantes europeus no Brasil, oxigenou as lutas dos trabalhadores tanto no campo como nos centros urbanos, porém esses novos personagens que entram em cena nesse período estiveram mais presentes no trabalho das fábricas e, portanto, nas reivindicações operárias.² Segundo Clóvis Moura (2000), movimentos sociais que surgiram no Brasil colônia ainda permanecem sem o reconhecimento do seu caráter político, sob a “penumbra” de uma representação mística e religiosa. Tanto Moura quanto Martins (1981) denunciam a ausência de pesquisas que consigam assimilar a relevância dessas organizações na formação da sociedade brasileira. Porém, o não reconhecimento político dos mecanismos de resistência elaborados por esses grupos escravizados e excluídos não se trata somente de um equívoco desprezioso cometido pelos estudos sociais e científicos. Na realidade é uma estratégia para ignorá-los e desconsiderá-los. Essas abordagens fortalecem interpretações elitistas em relação à dinâmica social nesses espaços de luta; trata-se de uma exclusão ideológica, profunda e violenta e que coloca inverdades sobre a realidade desses movimentos populares.

Indo ao encontro com os objetivos deste estudo, de reconhecimento da postura política de lutas travadas e articuladas por negros e camponeses durante o período da escravidão. Moura (1981) afirma que houve desde o regime escravocrata no Brasil o surgimento do movimento político do negro e do camponês. E que mesmo com o fim do regime, essa população discriminada permaneceu organizada em comunidades familiares localizadas em áreas mais afastadas do desenvolvimento urbano. Segundo o autor, essa foi a estratégia adotada principalmente por ex-escravos e que virou um acontecimento que mexeu com a forma de organização da sociedade nesse período.

² “Esta preferência do imigrante português dará como resultado a concentração do elemento branco nos centros urbanos, em particular nos de maior vulto. E isto será notado por todos os viajantes estrangeiros que visitavam o Brasil em princípios do século passado: a proporção dos brancos, muito pequena no campo, será nas cidades em razão direta da importância da aglomeração.” (JÚNIOR, 1997, p. 89).

“Entre o pessoal das indústrias, por fim, reponta o imigrante como fator humano por excelência do trabalho livre e assalariado. Excetuando-se as ocupações agrícolas, nas quais sobre 2456 trabalhadores, 1673 eram nacionais (68%) e 783 estrangeiros (32%). [...] Quanto aos setores que operavam como fulcros da rápida expansão urbana e da industrialização, a participação dos trabalhadores estrangeiros era da ordem de 82,5% !” (FERNANDES, F., 1965, p.11).

Existem evidências que a segregação residencial dos grupos de fato ocorreu, bem como o deslocamento, a expulsão e a re-ocupação do espaço, mas Moura (1981) escreve que independente dos laços sanguíneos, o vínculo com a terra para esses indivíduos tornou-se elemento crucial para a permanência coletiva, não somente enquanto área física, mas como arena de relações sociais e políticas. O autor retrata a quilombagem no período colonial como expressão de protesto radical, e aponta que só é possível compreender essa radicalidade a partir do rompimento com a análise tradicional que se utiliza de símbolos e valores dominantes. Ou seja, valores escravistas que negam toda perspectiva que surge a partir do universo dos quilombolas que lutam e resistem à opressão desse sistema.

A identidade quilombola se origina de um rompimento brusco, de uma oposição que não se adapta e nem se enquadra “aos meios termos”. Para o negro na sociedade escravista só havia duas condições ou de escravo ou de negro livre. A condição de escravo é aquela que a sociedade insiste em destacar historicamente, valorizar e perdurar nas relações estabelecidas no sistema capitalista. Esse estado social nas relações de produção escravista coloca o escravo como apenas “mercadoria”, destituído de qualquer direito, de qualquer condição de vida humana sendo nesse período a principal propriedade particular de quem detinha os meios de produção. Segundo Martins (1981), essa relação de propriedade da mão de obra escrava como principal valor de mercado, começou a dividir sua relevância quando a terra passou a ser considerada um bem particularmente privado.

O negro livre era justamente aquele que conseguia se opor a estrutura de domínio da escravidão, sua postura de oposição não se limitava somente ao ato da fuga, como negação ao sistema escravista, mas também era a proposição de uma maneira diferente de se estabelecer socialmente, de se articular e construir um novo modelo de organização social. Segundo Moura (2001) o negro fugido era o rebelde solitário, contido em uma revolta isolada que se transforma no segundo estágio que é justamente o de socialização dessa revolta com outros negros fugidos. É a passagem de uma consciência individual de si próprio para a coletividade, de negro fugido para quilombola, uma identidade que encontra uma consciência política e aponta a necessidade da organização, da articulação e da superação de estruturas econômicas, culturais e sociais impostas pelo escravismo, as quais determinam as relações de produção, de domínio e poder dessa sociedade e que estabelece um movimento social oposto à escravidão. Como pode-se observar a seguir:

O quilombo, portanto como categoria sociológica é uma estrutura organizada que configura, na sua totalidade, a negação do universo da sociedade escravista, os seus valores e representações. Do ponto de vista de estrutura de negação, podemos ver os seguintes pontos de antagonismo entre o quilombo e o sistema escravista:

QUILOMBO:	SISTEMA ESCRAVISTA
Homem livre	Escravo
Terra livre confiscada	Latifúndio escravista
Trabalho comunal livre	Trabalho Compulsório
Coletivismo agrário	Produção para o senhor
Forças armadas de defesa	Forças armadas de repressão
Família alternativa livre	Família reprodutora de escravo

[...] E é justamente esses processos contínuo e permanente de desgaste que dá a quilombagem no nível de resistência revolucionária porque destrói ou corrói por desgaste permanente a estabilidade e resistência revolucionária porque destrói ou corrói por desgaste permanente a estabilidade e eficiência do sistema nas suas bases: a produção. (MOURA, 2001, p.108).

Segundo Moura (2001), se entendermos o quilombo em uma análise reducionista que restringe a sua identificação somente ao ato da fuga, não conseguimos visualizar a totalidade, nem mesmo compreender e visualizar a proposta e o projeto político das organizações quilombolas no seu papel como agente social. O autor também destaca a importância de assimilar o movimento na sua coletividade e não como grupos isolados, delimitados em um espaço geográfico. Pois a quilombagem se articulou socialmente como arma permanente de negação do sistema, tratando-se muito mais de uma postura política que nega as relações de trabalho entre o senhor e o escravo. É nesse processo político de rebeldia que a quilombagem rompe bruscamente com o sistema escravista, à medida que o escravo – mercadoria torna-se quilombola e passa ser aquele que se opõe, aquele que aterroriza e fragiliza o sistema, ou seja, deixa de ser a coisa e se torna o outro sujeito social.

A partir desse comportamento resistente do escravo, a quilombagem coloca em discussão a legalidade ou ilegalidade da escravidão e do escravizador. A necessidade dos agentes mantenedores da ordem criarem mecanismos para conter as fugas e punir as ações dos quilombolas nada mais é que o sistema se rendendo à importância opositora do movimento, a sua relevância política e social. A obediência e a subordinação deixam de ser a linguagem unilateral entre senhores e escravos, e a quilombagem passa a denunciar a violência. Moura (2001) coloca que é a partir daí que a própria quilombagem é o eixo que explica o comportamento do

senhor. Pois a conduta do escravista só é explicável em função de como ele atua contra o inimigo (quilombola) em defesa permanente da manutenção do seu prestígio, poder e riqueza. É, portanto o quilombola (foragido da senzala e do trabalho) a negação dialética que o escravocrata precisa se ater para manter seus valores patrimoniais, políticos e econômicos.

Esse papel de desarticulador quer no nível econômico, social e ideológico e psicológico que a quilombagem exerce, até o fim, atuando no centro do sistema. É portanto um componente dos mais importantes, senão o mais importante das contradições que impulsionaram a dinâmica social rumo ao trabalho livre. (MOURA, 2001, p. 110.).

O aspecto revolucionário da quilombagem está justamente na negação dialética ao sistema escravista. Ela não se resume a uma sequência de atos e episódios desconectados ao dinamismo da escravidão. Moura (2001) afirma que a quilombagem e a escravidão são duas unidades que se confrontam em sua globalidade. Indo ao encontro desses pensamentos, Fiabani (2005) aponta que durante mais de três séculos que perdurou o sistema escravista, o movimento quilombola representou uma afirmação da oposição do produtor feitorizado contra o escravismo, teve uma presença marcante e existiu praticamente em todo território do Brasil. Segundo seus estudos, essas organizações desenvolveram técnicas e estratégias de enfrentamento. Muitas vezes se apropriavam do conhecimento do meio ambiente, da natureza e construíam caminhos alternativos para despistar as forças inimigas. Com a mesma destreza de defesa os quilombos também estabeleceram teias de relacionamento, fazendo troca de produtos entre as comunidades e também, com pequenos produtores livres que sobreviviam à margem do sistema de produção escravista.

Portanto, a quilombagem provoca uma mudança social. O movimento desgasta significativamente a ordem estabelecida, e segundo Moura (1994) salopou suas bases em diversos níveis – econômico, social e militar. Trata-se de manifestações que antecedem o movimento liberal abolicionista. O autor aponta com exemplo de quilombagem, as insurreições baianas do século XIX, que culminaram com grande insurreição de 1835 em Salvador e também o bandoleirismo de escravos fugidos, os quais em grupos ou isoladamente atacavam povoados e estradas. Importante enfatizar que no movimento não se incluem somente negros fugitivos, mas também os índios perseguidos, mulatos, brancos pobres, prostitutas e

mulheres sem profissão, era “[...] um cadinho de perseguidos pelo sistema colonial.” (MOURA, 1994, p.25).

Moura (1994) compreende a quilombagem como um conjunto de movimentos de protesto do escravo e tem como centro organizacional o quilombo, do qual partiam ou para ele convergiam e se aliavam as demais forças de rebeldia. Possuidores de um diversificado conhecimento que perpassava pelo domínio técnico da agricultura, caça, pesca, mineração, trabalhos com cerâmica e metalurgia, tais núcleos organizacionais quilombola sobreviveram das mais variadas formas. Visto que a escravidão africana na colonização de terras americanas visava justamente à apropriação, não só da força física e braçal do negro africano, mas principalmente da sua técnica, da sua ciência e dos seus conhecimentos para trabalhar nos latifúndios de cana-de-açúcar e posteriormente na mineração. Os negros foram trazidos de diversos países e regiões do continente africano e não de forma aleatória, mas já com destino e funções de exploração específica na colônia. Trouxeram suas diversas matrizes culturais que aqui serviram como patamares da resistência social ao regime de opressão.

Nessa pesquisa, em que o foco do nosso estudo está na formação da identidade quilombola, a abordagem de Clóvis Moura sobre essa temática, a partir de uma interpretação marxista, a quilombagem também é entendido como um movimento de resistência em que à idéia de emancipação do negro está associada com a idéia de rompimento com a exploração, ou seja, na qual a luta contra racismo a exclusão racial não é somente uma luta de negros, mas de todos que buscam a concretização dos direitos sociais no país. Através desta vertente o debate sobre a inclusão étnica passa a se associar-se a uma maioria explorada e não da minoria oprimida, e atribui à questão racial uma definição mais ampla do ser negro, desconectando somente de critérios baseados na aparência física e na cor da pele, valoriza-se a idéia da identidade cultural, sendo essa idéia enfatizada no seu caráter libertário. E coloca as reivindicações do movimento negro dentro de um contexto teórico e político mais contemporâneo e o combate ao racismo enquanto luta pertinente com as reivindicações dos trabalhadores, manifestado como uma problemática estrutural na formação das classes sociais brasileiras; aponta não só a questão étnica, mas também a questão agrária alianças que podem romper com o modelo atual para a consolidação dos direitos sociais.

Segundo Moura (1994) houve durante o período escravista o surgimento de

quilombos muito bem estruturados, como o do Ambrósio em Minas Gerais e da República de Palmares em Pernambuco, esse último chegou a contar com uma população de aproximadamente 25 000 habitantes. Organizados em um sistema de defesa permanente esses movimentos entraram em contato com outras camadas e segmentos excluído socialmente e conseguiam acesso a armas, pólvora, facas e outros objetos sem contar a prática de escambo até mesmo com alguns pequenos proprietários. Essa postura de luta muitas vezes interpretada como violenta, na verdade era uma resposta que vinha de encontro também com uma postura de repressão violenta do Estado escravista. Esse poderio de armamento militar foi adquirido principalmente em Palmares, houve até o desenvolvimento interno de uma indústria de guerra elaborada pelos quilombolas que fabricavam lanças, arcos, flechas, objetos bélicos e também construía muralhas e sistema de defesas contra as invasões.

Além dessa organização militar os quilombos desenvolveram uma série de atividades agrícolas para manter e alimentar sua população. Contavam também com um setor artesanal que desenvolvia seus produtos a partir de sementes, casca de árvores e outros recursos disponibilizados pela natureza o que ocasionou um desenvolvimento de sua própria economia interna.

Moura (1994) assume que na mudança de regime prevaleceram os interesses econômicos da elite abolicionista, mas também coloca como foi decisiva a participação de rebeliões de escravos e camponeses no fim da escravidão, as quais estabeleceram um clima de terror na colônia o que resultou em uma luta sangrenta contra os senhores de engenho que temiam uma revolução, tamanha era a força repressora que essas organizações escravistas apresentavam. Um dilema se instaurou entre os fazendeiros ou aceitavam a abolição, conservando-lhes os privilégios ou corria o risco de vê-la sendo feita pelo próprio escravo.

Com o fim da escravidão e com o processo de modernização e industrialização do país, grande parte da oligarquia agrária muda-se para os grandes centros urbanos. A exploração no campo somasse as modernas formas de trabalho. Visto que a escravidão foi substituída por um regime que não rompe com a sua estrutura e permanece redistribuindo sua riqueza a partir de critérios estabelecidos na ordem econômica e social anterior, o poder instituído no espaço rural, na convivência entre senhores e negros escravos expande para as cidades. Onde ocorreu o desenvolvimento de uma organização industrial que defendeu o trabalho

livre, justamente porque essa nova maneira de definir as relações de produção era conveniente para dar continuidade à exploração do trabalho nas fábricas.

Florestan Fernandes (1965), *A integração do negro na sociedade de classe*, trouxe contribuições importantes para o debate sobre a questão étnica no Brasil, ele foi um dos intelectuais responsável pelo rompimento do mito de uma “democracia racial” na sociedade brasileira e enfatizou que a instauração desse ideal democrático entre as relações raciais depende da inclusão do negro em uma sociedade onde a idéia de integração social estivesse associada também a uma integração econômica de acesso e distribuição de riquezas materiais. Nessa obra o autor com um olhar muito próximo de uma realidade urbana, de como a população negra foi introduziu nos grandes centros no início do século XX. Ele aponta o quanto à legislação e o poder público mantiveram-se indiferentes e inertes aos problemas de inserção do negro, Fernandes (1965) coloca que com o fim da escravidão ficou cada vez mais difícil para a população negra urbana se organizar e levar adiante os seus ideais de luta, o autor afirma que mediante ao modelo moderno de civilização idealizado pela classe burguesa da época, essa população não estava preparada, articulada o suficiente para competir como o modelo excludente que pregava a iniciativa individual e o liberalismo econômico como o caminho para o desenvolvimento e progresso.

Portanto, a colaboração do escravo e do liberto era aceita como uma espécie de combustível indispensável para acelerar a dissolução do sistema escravista. Não se via neles nem procurou por nenhuma maneira facultar-lhes a condição de um agente revolucionário independente, capaz de traçar seus rumos e de polos em prática por seus próprio meios. A moral da história é simples . Terminadas as agitações, os escravos e os libertos sabiam bem, o que não queriam, contudo não tinham consciência clara sobre o que deveriam querer coletivamente nem como agir socialmente, para estabelecer semelhante querer coletivo [...].No conjunto, portanto, as próprias condições psico-sociais e econômicas, que cercam emergência e a consolidação da ordem social competitiva na cidade de São Paulo, tornavam -na imprópria e até perigosa para as massas de libertos, que nela se concentravam. Do outro lado, as deformações introduzidas em suas pessoas pela escravidão limitavam sua capacidade de ajustamento à vida urbana, sob regime capitalista, impedindo - os de tirar algum proveito relevante e duradouro, em escala grupal das oportunidades novas. Como se não manifestou nenhuma impulsão coletiva que induzisse a discernir a necessidade, a legitimidade e urgência de reparações sociais para proteger o negro (como pessoa e como grupo) nessa fase para ele viver na cidade pressupunha para ele condenar-se a uma existência ambígua e marginal. (FLORESTAN, F., 1965, p.5).

No entanto ao colocar as dificuldades apresentadas pela comunidade negra na sociedade de classes, Fernandes (1965) não negou a importância política de

organizações do movimento negro principalmente nos bairros periféricos de São Paulo, afastados do centro urbano e mais próximo do meio rural. É possível apreender nos estudos de Moura (1994) que durante o período que se inicia com o fim da escravidão e se perpetua com processo de urbanização e modernização do Brasil, a população negra ex-escrava é diretamente atingida por essas mudanças econômicas, políticas e sociais. Tanto no campo quanto na cidade, a mão de obra negra era refutada, existia um ideal de modernização que legitimava uma política de embaquecimento do trabalho livre e assalariado. Sendo assim, a condição do negro era a de continuar resistindo no campo ou de resistir na cidade, independente do espaço, a sua condição de existência e permanência nessa sociedade era à margem, vivendo em condição de extrema pobreza sem acesso as políticas públicas básicas, que seria acesso à educação, saúde, moradia, saneamento, etc.

Nesse sentido o que se apreende é que mesmo disposto a enfrentar essa condição de miséria e exclusão imposta pela sociedade moderna e racista, o negro enfrenta uma ideologia moderna, fortemente presente nos dias atuais, que defende o “trabalho livre” a iniciativa individual, a competitividade e o liberalismo econômico como caminhos para o progresso. Essas idéias buscam desresponsabilizar o papel do Estado com as questões que assolam e ocasiona a exclusão social do negro, do camponês, da mulher e das minorias em nosso país, e transfere essa responsabilidade aos excluídos ao apontá-los como os responsáveis pela sua condição de marginal, que segundo essas correntes, é interpretada como uma opção, ou escolha de uma condição social e de vida desses segmentos. É dessa maneira que em relação à questão étnico – racial, o racismo vem se legitimando com um mecanismo opressor ideológico, em que existe um aparato institucional do Estado e das políticas públicas para que perpetue suas relações de opressão e domínio.

Ainda nesse foco de discussão, Chauí (1985) contribuiu para essa dissertação à medida que apresenta uma relação dialética entre o processo de conformismo e resistência presentes nos modos de vida e organização das classes sociais excluídas. A abordagem de Chauí (1985) nos permite compreender a exclusão social dentro de um contexto de luta entre forças contrárias, em que pode ser interpretada como uma condição imposta pela sociedade vigente, tanto quanto, como postura de escolha daquele que resiste e não quer estar subjugados pela lógica dominante. Isso é possível através de uma análise que a autora faz em

relação “ao conformismo”, que segundo ela, essa postura ao ser observada no seu movimento de contradições evidencia o seu caráter de resistência.

A autora se utiliza das interpretações em relação a tudo que foi produzido no plano político e cultural pelas classes populares e denuncia uma oposição entre esses olhares até meados da década de 60 e 70 no país. As manifestações e modo de vida cotidiana das classes subalternas, distinguindo de um conceito folclórico e estereotipado, essas foram analisadas e conceituadas por Chauí (1985) como cultura popular, e descreve várias interpretações que esse conceito recebeu oscilando entre o ponto de vista romântico e o ilustrado. Segundo ela, os pontos de vista românticos atribuíram uma idéia de primitivismo a tudo que está associado à cultura popular é retomada das tradições, do comunitarismo e do purismo, ou seja, a idéia de um povo pré-capitalista não contaminado pelos hábitos da vida urbana. E o ponto de vista de ilustrado que é o contrário da primeira idéia, interpreta a cultura popular em uma total ausência de racionalidade, enquanto uma manifestação de selvageria e barbárie.

Segundo Chauí (1985) a superação dessa ambigüidade em relação à cultura popular é possível no conceito gramsciano de hegemonia. Essa perspectiva marxista sobrepõe e se diferencia da romântica e da ilustrada porque seu conceito central não é o de povo/popular, mas o de luta de classes. Seu ponto de vista é o do povo como classe explorada e oprimida e a hegemonia não é um sistema é um complexo de experiências. É uma práxis e um processo, pois se altera todas as vezes que as condições históricas se transformam.

Uma hegemonia viva é sempre um processo. Não é senão do ponto de vista analítico, um sistema ou uma estrutura. É um complexo realizado de experiências, relações, atividades, com pressões e limites específicos e mutáveis. Na prática a hegemonia nunca pode ser singular, suas estruturas concretas são altamente complexas e sobretudo (o que é crucial) não existe apenas passivamente na forma da dominação. Deve ser continuamente renovada, recriada, defendida e modificada e é continuamente resistida, limitada e alterada, desafios por pressões que não são suas. Nesse sentido, devemos acrescentar ao conceito de hegemonia os conceitos de contra-hegemonia e hegemonia alternativa, que são elementos reais e persistentes da prática. (CHAUÍ,1985, p.22).

Ao discutir a hegemonia como um processo de domínio e de transformação contínua, a autora coloca que a proeminência de alternativas políticas e culturais nas variadas formas de oposição e de luta é importante não apenas em si, mas também

como traço indicativo do que um processo hegemônico deve operar e controlar na prática. Nesse sentido o que se pode perceber da análise de Chauí (1985) é que a postura de negação ou aceitação das classes oprimidas ao que está imposta, pela lógica do capital, não deve ser definida a partir do que aparentemente se associa a um comportamento de subordinação e alienação ao que é estabelecido e tão pouco em um plano isolado, mas sim inserido a toda lógica maior de domínio. Pois para ela uma hegemonia estática do tipo indicado pelas totalizações abstratas da “ideologia dominante” ou da “visão de mundo”, pode isolar e ignorar essas alternativas e oposições, mas apenas na medida em que haja funções capazes de manipulá-las. No contrário, dentro do processo ativo, a hegemonia deve ser vista como mais do que simples transmissão de uma dominação imutável. Sendo assim Chauí (1985) coloca que todo processo hegemônico precisa ser especialmente capaz de responder à força opositora que questiona e desafia sua dominação.

Chauí (1985) aproxima-se do conceito de cultura popular com expressão dos dominados, e busca as formas pelas qual a cultura dominante é aceita, interiorizada, reproduzida e transformada tal, como é negada, afastada e recusada. Observe o trecho a seguir:

Não tentaremos abordar a cultura popular como uma outra cultura ao lado (ou no fundo) da cultura dominante, mas como algo que se efetua por dentro dessa mesma cultura, ainda que para resistir a ela. Cremos que a impressão de dualidade cultural surge quando nos deparamos com as expressões acabadas, com os “produtos culturais” diferentes, mas tal impressão se desfaz quando analisamos o movimento pelo qual o acabado foi constituído. (CHAUÍ, 1985, p.25).

Indo ao encontro desse debate, Bogo (2010), aponta uma revitalização dessas práticas políticas de resistência e oposição ao modelo dominante, essa prática milenar das pessoas acreditarem em uma ordem social igualitária não desapareceu com aqueles que negam ou renegaram seus antepassados. O autor afirma que as raízes da identidade revolucionária, seguindo a lei da negação da negação, enquanto avança mantêm a mesma resistência contra as raízes da contra - revolução, porém aponta que é também necessário retirar-lhes *o limo do tempo*, através do estudo fortalecê-lo e articulá-los com todas as forças de oposição dando continuidade ao projeto revolucionário.

Ao discutir sobre o conceito de identidade Bogo (2010) apresenta em uma questão que está primeiramente ligada a categoria de dialética *unidade e luta dos*

contrários. Uma coisa não pode existir sem que haja o seu oposto, e só pode-se chegar à verdade, quando encontrar o seu contrário assim como a vida e a morte, senhor e escravo, burguês e proletário. Para o autor são essas contradições que se enfrentam, portanto mesmo sendo uma oposta a outra depende dela para existir, em um intenso processo de superação.

Bogo (2010) também coloca que a identidade no seu específico sempre se contrapõe a outra identidade que é o seu oposto, com “contradições antagônicas” e com “contradições não antagônicas”, ou seja, para ele a negação da identidade pode ser simplesmente a busca pelo diferente ou a busca por uma nova forma de definir esse diferente. Por isso quando são “contradições antagônicas”, temos a contradição principal no processo, uma parte busca eliminar a outra com o objetivo de se afirmar como força dominante. Por exemplo: o proletário é a força antagônica à burguesia, precisa derrotá-la para ocupar o seu lugar na propriedade dos meios de produção. No entanto ocupará o seu lugar com outra qualidade, deve superar a qualidade individualista do domínio anterior através da solidariedade e da cooperação. Quando são contradições não antagônicas, como o caso dos camponeses pobres e proletários, elas se dão em uma dimensão diferente também relacionada com a propriedade individual da terra indo de encontro com o uso coletivo, mas segundo o autor estas também serão superadas, não pelo enfrentamento entre as classes, mas pelo desenvolvimento das forças produtivas.

Em uma segunda instância, para Bogo (2010) a identidade se relaciona com o movimento das negações constantes seja na sua contradição principal seja nas suas demais contradições. Na sua constituição interna da realidade está intensa negação em vista da superação do que foi e do que é. Ao relacionar o posicionamento do autor com o debate de Ferreira (2000) sobre a formação da identidade afro-descendente, o que se apresenta em comum pelos autores é esse movimento contínuo e dialético da formação da identidade, que para esse último tem o seu processo iniciado por um estágio de negação daquilo que a sociedade apresenta como “ser negro”, em sequência o estágio de revolta e inconformidade, e por último o de identificação e aliança com outras lutas e bandeiras no combate a exclusão.

Ferreira (2000) dentro da psicologia social, a sua abordagem sobre a categoria identidade contribui para esse trabalho à medida que o autor entende a formação da identidade enquanto um processo contínuo em que a relação de forças contrárias de aceitação e negação faz parte desse movimento. Para o autor a

existência do homem pode ser interpretada como uma contínua tentativa de “instalar-se” de maneira segura em seu mundo, e simultaneamente de articular-se com suas constantes transformações. Segundo Ferreira (2000) para ocorrer esses processos essas experiências de vida precisa ser significativas, ou seja, cada indivíduo elabora e desenvolve um mundo simbólico em que organiza sua experiência pessoal por meio de construções sobre o real em que são articuladas suas referências de mundo e de si mesmo (conceitos, ideias, crenças e atribuições sobre si mesmo e sobre seu ambiente físico e social). Dessa maneira em seu conjunto, os indivíduos, em função das suas concepções de realidade, desenvolvem uma realidade, uma sociedade e uma cultura específica nas quais se inserem, formando uma estrutura orgânica na qual todo e partes influenciam-se mutuamente, submetido a um duplo movimento – o de manter a certa estabilidade ao longo do tempo e o de prover transformações.

Assim, identidade tem relação com individualidade – referência em torno do qual o indivíduo se constrói; com concretude – não uma abstração ou mera representação do indivíduo, articulando-se com uma vida concreta, vivida por um personagem concreto, alicerce de uma sociedade igualmente concreta e constituída por vidas vividas; com temporalidade – transforma-se ao longo do tempo; com sociabilidade – só pode existir em um contexto social; com historicidade – vista como configuração localizada historicamente, inserida dentro de um projeto e que permite ao indivíduo alcançar um sentido de autoria na sua forma particular de existir. (FERREIRA, 2000, p.48).

O diálogo com Bogo (2010) também nos auxilia nesse sentido, à medida que o autor busca visualizar a formação da identidade dentro de um contexto de luta entre classes sociais, em que a negação de uma identidade imposta e a construção de uma nova, se realiza em um processo também de oposição ao modelo de domínio vigente, que valoriza o individualismo e uma leitura evolucionista da humanidade. O autor coloca que a busca pela identidade de maneira ontológica parte do ser humano, no seu sentido natural para ser humano social. Compreender as desigualdades entre povos pra além da questão genética e biológica consegue assimilar que as diferenças naturais entre etnias são apropriadas pelo capitalismo, e através dos meios de produção é definido o lugar e o espaço social de burguesia e proletariado, senhores e escravos, negros e brancos.

Cuidar da vida aquém ou para além da identidade exige reconhecer e adquirir a consciência do pertencimento ao sistema como gênero e sistema, ou identidade biológica. Reconhecer é saber que há diferenças e semelhanças na composição das células da maioria dos seres vivos, que, ao longo do tempo, sofreram profundas modificações, não há só na aparência, mas também em toda sua composição. Sair do estado de natureza para tornar-nos gênero humano, não pode nos colocar como seres antagônicos às demais espécies, apesar de continuarmos evoluindo. Se acrescentarmos à natureza primitiva, a cultura, sabemos que sem a natureza pura não há cultura. Em suma, podemos dizer que, numa sociedade que sobrevive da natureza e ao mesmo tempo é subdividida em classes, a identidade é biológica, histórica, cultural e, quando as perspectivas apontam na direção das mudanças estratégicas, é também política, articulada em torno de um projeto de poder, em que a classe proletária, organizada em suas diversas forças, opondo-se a classe burguesa, torna-se sujeito histórico das transformações, objetivando ocupar, com uma nova ordem, o lugar da velha, colocando-o em um novo patamar de negações. (BOGO, 2010, p.30).

No enriquecimento desse debate sobre exclusão, resistência e formação da identidade, Ianni (1987) aponta as estratégias que os excluídos buscam para contrapor as estruturas de domínio, e demonstra a capacidade de movimento político e crítico das mesmas capaz de romper e propor caminhos de transformação social. Observe o trecho a seguir:

É óbvio que o discriminado, o segregado, o estigmatizado, definido como “estranho”, “desconhecido”, “não confiável” elabora a sua contra-ideologia, ideologia de protesto, indignação, reivindicação, emancipação. Simultaneamente à estigmatização, elabora criticamente a própria situação e a do “outro”, geralmente mas não sempre “branco”, administrador, capataz, conquistador, colonizador, membro de setores sociais dominantes, os quais se imaginam “superiores”, “civilizadores”. É assim que o estigmatizado elabora e reelabora a sua identidade: no contraponto com alteridade, na dinâmica das relações, processos hierarquizadas, desiguais, com as quais os que mandam e desmandam empenham-se em preservar “a lei e a ordem”. Nesse percurso atravessado por vivências, o estigmatizado desenvolve a sua percepção, sensibilidade, compreensão; construindo e reconstruindo a sua consciência no contraponto do “eu” e do “outro”, do “nós” e do “eles”, dos “subalternos”, dos “dominantes”. Assim, aos poucos, ou de repente, realiza um entendimento mais amplo e vivo de qual está emaranhado, de como essa sua situação implica decisivamente a ideologia e a prática dos que discriminam. Esse o percurso em que se desenvolve a consciência crítica, a auto - consciência ou a consciência para si, reconhecendo que é desde essa auto-consciência que nasce a transformação, a ruptura ou a transfiguração. (IANNI, 1987, p. 25).

Nesse sentido essa dissertação entende que a identidade assumida pelo movimento quilombola de resistência da população negra no processo de formação da sociedade brasileira não está desconectada aos mecanismos de domínio e exclusão social da mesma. O estigma do quilombola pode ser referência para uma

crítica do próprio movimento em relação a sua condição de existência e também da condição de existência do outro que através das relações de domínio fortalece essa estigmatização. Sendo assim, este estudo acredita que a construção da identidade quilombola é simultânea a caracterização qualitativa do que é o outro não quilombola, ela parte do que está posto e estabelecido, portanto é um processo de ruptura com essa condição estática de ser e existir. É uma identidade de classe porque surge de uma assimilação da condição de sua existência a partir das relações de produção e domínio no capitalismo, e que busca romper com essa condição em um processo de negação da classe dominante e do próprio sistema que se fundamenta na desigualdade social.

No Brasil não só as lutas do homem negro, mas também de todo aquele que foi excluído pelo sistema dominante, só teve maior visibilidade a partir do momento em que à sociedade como um todo se viu sufocada por uma ditadura militar e percebeu a necessidade não só social, mas econômica da democracia. Inclusive, grande parte dos estudos de esquerda sobre os movimentos sociais no Brasil identifica esse período como marco importante para compreender os aspectos políticos e culturais da sociedade civil contemporânea. A maior contribuição desses estudos decorre do interesse pela organização e participação populares no contexto político da época, compreendendo-os como autores principais nas conquistas de maiores espaços na formação da sociedade civil e na luta pela democracia.

Segundo Sader (1988) se examinarmos as linhas de interpretação sobre movimentos sociais que predominavam no início e no fim da década de 1970, perceberemos que na primeira metade dos anos 70 as classes populares foram vistas completamente subjugadas pela ótica do capital, alienadas e massificadas pelo meio de comunicação. Já no final dessa década, vários autores focam suas pesquisas nesses movimentos evidenciando seu caráter autônomo, crítico e político. O cotidiano, que por definição era encarado como um espaço - tempo onde nada acontecia e a cultura, especialmente a popular, entendida até então como folclore, alienação, falsa consciência e da mistificação, ganha novos significados. Movimentações que passavam despercebidas passam a ser valorizadas como sinal de resistência lhe dando dignidade do acontecimento histórico.

Houve também uma maior aproximação e articulação das organizações populares. Essas novas alianças entre os movimentos sociais, como por exemplo do movimento negro com o movimento da luta agrária e com o movimento feminista,

têm cada vez mais aproximado a sociedade de uma leitura crítica em relação a sua da formação histórica. Isso significa que a discussão sobre identidades, ou formação da identidade quilombola, que é nosso foco de pesquisa, torna-se um exercício de reflexão que nos permite compreender o passado escravista como eixo fundamental do que hoje é e como se organiza a sociedade brasileira. Da mesma forma que compreender mais profundamente a formação do movimento de resistência do negro na história nos possibilita visualizar e conhecer a trajetória de luta das classes sociais desfavorecidas no Brasil.

Esse reencontro com o passado, possibilita o rompimento com esse domínio de uma lógica neoliberal, que visualiza o desmonte das identidades coletivas de luta, e a valorização de um projeto de democracia através de uma lógica competitiva de prosperidade individual e ascensão econômica das classes desfavorecidas. É fundamental adentrar nesse debate sobre questão étnica e agrária com conhecimento crítico sobre a emergência da luta entre classes sociais no Brasil, para que essas questões sejam enfrentadas como expressão da questão social na sociedade.

Através dessa análise histórica sobre a formação da identidade quilombola, o que fica evidente é que permanecendo a sociedade capitalista sobre os alicerces de exploração do trabalho e da exclusão de classes sociais a partir de ideologias racistas, machistas e xenófilas; todas as mudanças que ocorreram nos séculos seguintes não passam de reformas superficiais que não alteram as estruturas de poder do branco em relação ao negro, do homem em relação à mulher, do latifúndio em relação à cultura de subsistência e dos proprietários em relação aos destituídos de direitos. Portanto a organização de luta dos excluídos traça uma identidade pautada na resistência às forças opressoras.

Importante salientar que esse estudo também se objetiva pela avaliação da referência de identidade quilombola que as políticas públicas de reconhecimentos desses territórios vêm se pautando, ao compreender que os problemas relacionados à questão étnica podem encontrar dentro do projeto de reforma agrária uma contribuição significativa no combate a desigualdade racial, desde que esteja articulado com uma política que realmente contemple as demandas da classe trabalhadora e das famílias que residem no campo com o objetivo transformador de desmontar as estruturas de domínio no capitalismo.

**CAPÍTULO 2 O PROCESSO DE LUTA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO
RECONHECIMENTO DE SEUS TERRITÓRIOS**

2.1 Considerações metodológicas sobre as fontes de pesquisa dos documentos utilizados

Neste capítulo, serão analisados cinco relatos de processos de reconhecimento de terras quilombolas, coletados a partir de fontes secundárias. Esses trabalhos resgatam a história da origem desses grupos, e a luta que eles travaram para conseguir através da resistência o direito de permanecer nas terras de referência coletiva de suas famílias. São estudos que acompanham a trajetória de comunidades localizadas na região sul do país (Cafuza - Santa Catarina), na região nordeste, (Frechal - Maranhão, Rio das Rãs - Bahia, Conceição dos Caetanos - Ceará) e na região sudeste (Cafundó - São Paulo).

Welter (1999), em dissertação na área de antropologia social, realiza um estudo com a Comunidade Cafuza de José Boiteux/ SC em que se utiliza das especificidades das relações de gênero, como referência central de análise, a partir da família como estrutura formadora de outras dimensões sociais. Além disso, sua pesquisa analisa de que forma a cultura de gênero permeia o cotidiano familiar, a divisão do trabalho e organização política dessa comunidade, e busca compreender as relações familiares entre e outros aspectos relevantes como parentesco e a conjugalidade, através de uma análise dos discursos sociais que buscam definir a identidade do grupo e pontuar em história, memória e ancestralidade.

Bernardo (1997) também faz um estudo sobre a Comunidade Cafuza de José de Boiteux através de dados colhidos na dissertação de Pedro Martins (1987), intitulada de “Anjos de Cara Suja - uma etnografia da Comunidade Cafuza”). E de entrevista feita na própria comunidade.

Silva (1997) apresenta uma observação de campo sobre a trajetória de luta no reconhecimento da comunidade de Frechal/ MA, no qual ele, como assessor jurídico da Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos, acompanhou todo o desenvolver do processo. Ele se utiliza em seu trabalho a memória oral dos moradores para resgatar a história de origem dos “pretos de Frechal” e dos documentos que intervieram o percurso de reconhecimento da comunidade.

Doria (1997) faz um artigo a partir da pesquisa que realizou no ano de 1995, na comunidade Rio das Rãs/BA intitulado de “O quilombo do Rio das Rãs. História, luta e tradição.” publicado pela Editora da Universidade Federal da Bahia em 1995. E Anjos (2006) uma pesquisa que busca traçar a diversidade cultural

brasileira num contexto geográfico e cartográfico, pois afirma o autor ser o território étnico, espaço político, físico e social, lugar em que estão gravadas as referências simbólicas das comunidades. Ele traça a partir daí a identidade étnica e cultural presente no espaço comunitário, na dança, na religião em algumas comunidades, das quais apresentaremos duas: Cafundó / SP e Conceição dos Caetanos / CE.

A apresentação desses relatos estará dividida em tópicos que farão referência a ao nome da comunidade e ao Estado ou região que elas se localizam. O que predomina é o recurso descritivo de cada pesquisa, mas iremos estabelecer com alguns estudos um diálogo com outras fontes que trazem diretamente ou indiretamente informações sobre o processo de reconhecimentos destas comunidades. O momento específico de análise e reflexão dos relatos será apresentado no final do capítulo, mas a interlocução com esse recurso também se faz presente na descrição de alguns relatórios.

Importante enfatizar que essa etapa da dissertação vem endossar todas as reflexões já realizadas. Portanto trata - se de um resgate da história dessas organizações quilombolas em um processo de luta pelo reconhecimento dos seus territórios e de formação de suas identidades na sociedade brasileira.

2.2 Trajetória das comunidades quilombolas no processo de reconhecimento dos seus territórios

2.2.1 Cafuza – José de Boiteux/SC

Segundo Welter (1999), o desenvolvimento de sua pesquisa foi em etapas distintas e complementares, objetivando observar práticas, discursos, representações e seus significados. Ela privilegiou um estudo qualitativo que desvendasse as regras, as normas, os procedimentos e valores da Cultura Cafuza. A autora nos conta que a origem de formação do grupo tem a Guerra do Contestado (1912-1916) como marco, que foi um conflito armado entre a população cafuza e os representantes do poder federal e estadual envolvendo dois estados brasileiros, Paraná e Santa Catarina em uma disputa pela região rica produtora de erva - mate e madeira.

Esse conflito ocasionou a dispersão da Comunidade Cafuza pela região do Planalto Catarinense em conquista de novas terras para organização do grupo, que

seguiram caminhos diversos. Parte dele se instalou em terras desocupadas nos sertões da Serra do Mirador, localizada entre o Planalto e o Vale do Itajaí, e ali permaneceram até 1920. Quando depararam com novas dificuldades e resolveram migrar para o sertão do Faxinal – atual município de Vitor Meireles/SC.

Welter (1999) coloca que os cafuzos afirmam que lá era sertão, *sertão de azula*. Eles contam que a vida naquele lugar era muito difícil, devido à falta de alimentos, recursos, moradia, exposição aos perigos da selva e o receio de novas expulsões. Sendo necessário o improviso de tudo. As casas eram feitas com pau lascado e cobertas com folha de palmeira (papuã), eram esses os recursos mais acessíveis e disponíveis a comunidade. A pesquisa relata que quando foi construída uma estrada ligando o Faxinal à sede do município de Ibirama, o grupo foi aos poucos se abrindo a comunidade externas e passaram a manter contato com a região e com os índios aldeados na Foz do Platê (que na época se tornara Posto Indígena Duque de Caxias).

A permanência dos Cafuzos no Faxinal por mais de vinte anos, não foi suficiente para evitar as pressões feitas por supostos proprietários. Na década de quarenta a Sociedade Colonizadora Hanseática intimou o grupo a abandonar o território. Os cafuzos já tinham investido muito naquela área e não tinha para onde ir. Ainda assim, a empresa fez ameaça para que o grupo desocupasse, apesar de pressionados, eles conseguiram resistir por algum tempo.

Em complemento o relato de Welter (1999) a referência nas pesquisas de Bernardo (1997) em *Conquista da terra: a experiência dos Cafuzos* acrescenta que em 1970 a comunidade enfrenta um novo desalojamento, por conta da construção de uma barragem no Vale do Itajaí, que motivou a desapropriação das terras indígenas sem a devida transferência dos Cafuzos para outra área. Dialogando com essa informação Welter (1999) destaca em seu relatório que em 1985 iniciou-se o andamento do processo jurídico para demarcação de uma terra para o grupo. Neste período, já então existia o Plano Nacional da Reforma Agrária, uma carta em nome do grupo foi encaminhada pela liderança, a qual expressava o desejo da comunidade de ter a posse de suas terras regularizada juridicamente e solicitando a abertura do processo de assentamento.

Segundo Bernardo (1997), no ano seguinte, em 1986, houve uma nova demarcação para a organização territorial dos Cafuzos, e foi logo descartada a possibilidade de ocupação, pois aquele espaço já abrigava 50 famílias de posseiros

que se encontrava em litígio na Justiça e também porque constituía a última reserva de araucária do sul do país. O processo ficou estagnado, a comunidade passou novamente por um período crítico de fome o que conseqüentemente ocasionou a dispersão do grupo.

O processo de reconhecimento dos territórios dos Cafuzos foi moroso, e esbarrou diversas vezes na burocracia dos órgãos públicos. O preconceito e a fome estiveram fortemente presentes nessa trajetória de luta. Welter (1999) e Bernardo (1997) colocam que a união do grupo e a tradição no trabalho coletivo foram fatores que definiram o processo de conquista e permanência na terra; um sonho que não abandonou o grupo. Em novembro de 1992, o local do assentamento estava definido e aprovado, porém o mesmo não se efetivava porque faltava um parecer favorável do IBAMA. Com o objetivo de agilizar este parecer, os Cafuzos ocuparam a propriedade com 871 hectares localizada em Alto Rio Laeisz, e então em seis meses após esta data, o INCRA, órgão responsável pelo assentamento, assinou a escritura de compra do imóvel em regime condominial.

Segundo Bernardo (1997) ainda depois de três anos da ocupação, o grupo ainda permaneceu vivendo precariamente, sem água encanada, energia e sem garantia de produção e alimentação. Porém foram dificuldades que enfrentaram juntos em um espaço de referência coletiva. Os problemas deixaram de ser conflitos por disputa de terra e passaram a ser de manutenção e estruturação. E é dessa maneira que o grupo vai resgatando seus costumes e tradições.

A pesquisadora traz para o desfecho do seu relato de caso uma fala de Sebastião da Penha (vice-cacique dos Cafuzos) um dos sujeitos desse processo de luta: “Os problemas nunca terminam. A gente escapa de uma coisa e entra noutra. Mas a vida continua e agente tem que enfrentar os problemas, tem que levar a vida em frente... juntando as forças agente caminha.”(BERNARDO, 1997, p.91).

2.2.2 – Frechal – Maranhão

Silva (1997) em *Frechal: Cronologia da Vitória de uma Comunidade remanescente de Quilombo*, narra que os primeiros escravos, de origem étnica diversa, dentre estas cabinda, benguela, congo, angola, chegaram nas terras denominadas de Frechal em 1792 . Como tantos outros vieram para trabalhar na monocultura da cana - de açúcar no Estado do Maranhão, norte do Brasil. O

pesquisador descreve que consta na memória oral dos trabalhadores de Frechal a existência na região dos “pretos fugidos”, como também o fato de o reconhecimento de suas terras, encontra origem no pagamento pelos trabalhos dobrados realizados numa certa colheita. Na realidade os moradores falam de uma doação que teria sido feita pelo senhor da fazenda aos “pretos de frechal”.

Em 1985, os trabalhadores de Frechal fundaram a “Associação dos Moradores de Frechal e Rumo”. Essa entidade civil foi criada como uma organização de luta contra as investidas de um proprietário de terras da região, conhecido pelo nome de Tomaz de Melo Cruz, que em 1989 enviou capangas e pistoleiros para invadir e destruir roçados e casas da comunidade constringendo a integridade física e psíquica de seus moradores. Silva (1997) relata que apesar desse episódio de perseguição aos trabalhadores de Frechal, sempre houve em clima de relativa harmonia entre a comunidade e os demais povoados da região. E que o grupo pode contar com o apoio de algumas entidades, o autor destaca a Cáritas Brasileira (no financiamento de práticas de produção agrícola comunitária), a paróquia de Mirinzal e o Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN-MA).

No complementar dessas informações da Comissão Pró-Índio de São Paulo³ afirma que os conflitos da comunidade com o fazendeiro tiveram início no ano de 1974. Parte da comunidade foi tomada e Melo Cruz tentou impor normas sobre o uso da terra, proibir festejos, a construção de novas casas, com tais medidas conseguiu expulsar lentamente os descendentes de escravos daquela região. Além da violência da grilagem do terreno, os habitantes de Frechal sofreram com a degradação ambiental de suas terras, as cabeceiras dos cursos d’água e os babaçuais foram destruídos, no lugar de um manguezal construíram uma pista de pouso, a mata ciliar do rio Uru foi substituída por pasto. Enfim houve uma deterioração grande do ecossistema que acabou por prejudicar as principais atividades econômicas da região e da comunidade quilombola: a coleta do coco babaçu.

Em 1991 os quilombolas de Frechal, apoiados pelo Centro de Cultura Negra

³ “A organização não-governamental Comissão Pró-Índio de São Paulo foi fundada em 1978 por um grupo de antropólogos, advogados, médicos, jornalistas e estudantes para defender os direitos dos povos indígenas frente às crescentes ameaças do regime ditatorial vigente naquela época. Nos seus 30 anos de existência, Comissão Pró-Índio de São Paulo tem atuado junto com índios e quilombolas para garantir seus direitos territoriais, culturais e políticos, procurando contribuir com o fortalecimento da democracia e o reconhecimento dos direitos das minorias étnicas.” (CPISP, online).

do Maranhão e pela Sociedade Maranhense de Direitos Humanos formalizaram junto ao Ministério Público Federal um pedido de apoio para a garantia dos direitos da comunidade e regularização de suas terras. Graças a essas articulações, em 20 de maio 1992, por meio do Decreto 536, o governo federal criou a “Reserva Extrativista do Quilombo Frechal”, que transformou o território quilombola com 9.542 hectares em uma unidade de conservação ambiental sob a jurisdição do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais (IBAMA). Essa foi a alternativa encontrada naquela época, para proteger os moradores de Frechal e garantir a sua permanência na área em que nenhuma terra quilombola havia sido ainda titulada. Contudo, essa medida não foi suficiente para solucionar definitivamente a questão fundiária. O governo federal acabou por não adotar as medidas para a implantação da reserva e a desapropriação da fazenda de Melo Cruz.

A determinação e a coragem moveram os moradores de Frechal, todas as gerações juntaram a história de sofrimento e resistência e venceram através da luta, uma luta que ainda continua. Nessa breve cronologia a respeito da trajetória de Frechal, Silva (1997) coloca que os quilombos de hoje, espalhados pelo país inteiro, são núcleos de resistência à lógica dominante, preservam no espaço de moradia e trabalho suas crenças e cultura que lhe garantem uma identidade própria. Buscam constantemente o reconhecimento de seus direitos e rompem com a idéia de que a sua liberdade adveio da assinatura de uma princesa branca.

O espaço da terra torna-se assim, espaço de uma existência material e imaterial, onde cria e recria os bens de que necessita, cria e recria a cultura própria. No espaço da terra, a vida se faz plena; nela, a produção e reprodução da vida definem os de Frechal, a sua gente. Os do lugar. (GUSMÃO, 2001, p.339).

Em complemento desse relato Gusmão (2001) coloca que a comunidade de Frechal nasce sob o signo da luta desesperada pelo direito à liberdade no interior de um sistema marcado pela violência e injustiça contra o negro. No seu nascimento, a marca da sua gente, dos pretos, e também a marca de suas terras como *terra de pretos*. O que a autora coloca como terra de conquista, de revolta e de luta, em que com ela identificou-se o homem negro em sua liberdade e nela ele se identifica individualmente e coletivamente. Sendo assim, para Gusmão (2001) a imagem de si, a imagem do mundo e da realidade em que vivem os grupos negros são construções que implicam dar significado a tudo e todos à volta, instituindo uma

determinada lógica, um fazer social, singular, próprio e único.

2.2.3 – Rio das Rãs – Bahia

Em continuidade aos relatos de processo de reconhecimento de grupos quilombola, Doria (1997) relata que a comunidade Rio das Rãs situada no município de Bom Jesus da Lapa entre o Rio São Francisco e Rio das Rãs, Estado da Bahia, se instalaram na região, antes mesmo da independência do Brasil (1822), viveram naquele lugar de forma livre. Mas, em 1982, parte das terras da fazenda foi transferida para o Grupo Bial - Bonfim Indústria Algodoeira Ltda que de maneira violenta e arbitrária deu continuidade a expulsão dos moradores.

Em complemento a essas informações a Comissão Pró - Índio destaca que a década de 1970 ocorreu às primeiras tentativas de expulsão dos quilombolas de suas terras, perpetradas pelos herdeiros do coronel Deoclesiano que detinham a propriedade da Fazenda Rio das Rãs sobreposta ao território tradicional da comunidade. Primeiramente veio a proibição de abertura de novas roças, depois da atividade pesqueira em seqüência a retirada das cercas que protegiam os roçados dos quilombolas e, por fim, a destruição de algumas casas e de uma igreja.

Em 1978, com a intenção de reunir numa exígua extensão de terra todos os quilombolas que se encontravam dispersos em diversas localidades, Celso Teixeira (um dos herdeiros da família Teixeira) realizou uma suposta doação de 4 mil hectares da Fazenda Rio das Rãs. Além de ter sido uma "doação" ilegal - pois aquela porção de terra era atribuída judicialmente ao seu primo Fernando Teixeira e não a Celso -, o terreno se resumia apenas à localidade de uma única comunidade, a Brasileira. Em 1982, a família Teixeira vendeu ao Grupo Bial-Bonfim Indústria Algodoeira parte das terras da Fazenda Rio das Rãs. O grupo, o terceiro maior produtor de algodão do país, começou, a partir daí, o período de maior violência contra a comunidade.

No ano de 1988, 60 famílias foram expulsas das localidades de Rio das Rãs, Aribá, Enchú e Retiro, permanecendo somente as famílias da Brasileira, que residiam em alguns hectares. O fazendeiro que se apropriou das terras (Carlos Bonfim) construiu sede, colocou homens armados, cercou campos, pastagens e ameaçou de morte os moradores resistentes à expulsão, inclusive lideranças locais ligadas ao Sindicato de Trabalhadores Rurais de Bom Jesus da Lapa. Antes dessa

invasão existiam inúmeras áreas habitadas, e somente cinco resistiram que são elas: Capão do Cedro, Exu, Bom Retiro, Rio das Rãs e Brasileira.

Em relação ao seu trajeto de organização interna da comunidade, Doria (1997) relata que o grupo de moradores fundou e registrou legalmente uma associação de produtores e que em 1989, e que a princípio estava representada por setenta famílias que deram entrada ao processo jurídico de regularização de seus territórios. E em 1990, pela ação de reintegração de posse movida pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais, as famílias obtiveram através da Justiça o direito de retornar as localidades das quais haviam sido expulsas. Houve uma negligência das autoridades com o direito concedido, e na prática, os trabalhadores não conseguiram o acesso às terras para cultivo muito menos as residências e as áreas destruídas na invasão. A ocupação do novo proprietário deu continuidade a expulsão do quilombolas e também foi a responsável pelo envenenamento do trecho do Rio das Rãs localizado em Aribá, o que ocasionou a abertura de uma nova ação movida pelo IBAMA, mas sem a emissão de nenhum parecer conseqüente aos autores do ato. Como se não bastasse, foi também ordenado pelo novo proprietário a destruição das matas nativas ocupadas pela comunidade.

As famílias que resistiram pagaram um preço muito alto, havia um clima de tensão e conflito permanente. Os moradores tiveram que recorrer às instituições de defesa aos direitos dos trabalhadores no campo, como o Sindicato de Trabalhadores Rurais, a Igreja Católica pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) e também ao apoio de outras famílias, que em ocasião anterior, na Comunidade Negra do Rio das Rãs obtiveram, mediante liminares na justiça, o direito de acesso a terras para plantio em áreas vazantes do Rio São Francisco. No ano de 1992, uma visita do Movimento Negro Unificado de Brasília foi feita a essa região, e no ano seguinte, 1993, grupos defensores dos direitos raciais, acompanhados por parlamentares, dirigiram-se ao Ministro da Justiça solicitando a intervenção federal no Rio das Rãs. Foi então que uma liminar foi expedida pela justiça da Bahia, concedendo a reintegração de posse das terras aos moradores. No momento em que a Procuradoria - Geral da República entrou com uma ação em prol da comunidade já afez com a categorização de "Comunidade remanescente do Quilombo do Rio das Rãs", em que habitava 194 famílias, com base no laudo fundiário do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) nesse mesmo ano.

A Comissão aponta que nos anos de 1995 e 1997, o INCRA passou a atuar

no caso e foram expedidos decretos presidenciais que declararam de interesse social a Fazenda Rio das Rãs. Foram emitidos dois decretos em razão de divergências que envolveram a Fundação Cultural Palmares sobre a área efetivamente ocupada pelos quilombolas. No ano seguinte, em 1998 foi firmado entre a Associação Agropastoril das Comunidades de Rio das Rãs e a Superintendência do Incra da Bahia um contrato de Concessão de Direito Real de Uso Coletivo de Propriedade. Com a concessão, foram imitidas na posse cerca de 400 famílias identificadas como descendentes dos antigos moradores dos quilombos de Rio das Rãs. Posteriormente, no ano de 2000, a Fundação Cultural Palmares (FCP, na época o órgão do governo federal responsável pela titulação das terras de quilombo) outorgou o título de propriedade à comunidade.

Segundo Doria (1997) o processo de reconhecimento do quilombo do Rio das Rãs aponta algumas questões. A autora coloca que o reconhecimento dos quilombos pela sociedade nacional como um desafio de aceitar uma realidade que está posta, utilizando da afirmação de Oliveira Jr. (1995 apud DORIA, 1997, p.104):

[...] considerar a presença de remanescentes de quilombos em áreas de ocupação mais antiga por parte da sociedade nacional, faz-se necessário inicialmente indagar-se sobre a forma como tal presença se concretizou: antes de procurar o quilombo, temos de estar preparados para reconhecer se o encontramos.

A outra questão é de reconhecer a omissão do Estado Brasileiro no cumprimento das determinações que fazem parte da Constituição de 1988: “Um procedimento que deveria ser administrativo por cumprir uma determinação constitucional percorre sinuosos caminhos esbarra na morosidade do nosso aparato judicial.” (DORIA, 1997, p.104). E também o de abrir a discussão sobre até que ponto uma comunidade rural, desprovida de recursos deve continuar a busca na Justiça apoio para suas reivindicações e soluções das injustiças que sofre, pela via dos processos, liminares e ações.

Doria (1997) afirma que os entraves nas instâncias estaduais e federais que a comunidade Rio das Rãs encontrou foram devido às ingerências políticas e interesses econômicos de poderosos, por que mesmo que a lei estava a favor dos quilombolas, a morosidade foi uma dificuldade para a sua efetivação. Ela aponta a importância do envolvimento dos sindicatos e do movimento negro na discussão e na elaboração de estratégias. E coloca que essa situação de inacessibilidade das

comunidades aos seus direitos, como demanda e um desafio posto ao processo de reconhecimento.

2.2.4 – Cafundó – Sorocaba/SP

Anjos (2006) ao descrever sobre Cafundó relata que a comunidade traz em seu nome o significado de *lugar de difícil acesso*. Suas áreas se estabelecem geograficamente nas proximidades do município de Salto do Pirapora, Sorocaba a 150 km da cidade de São Paulo, região que sofreu historicamente influências da economia cafeeira desenvolvida pela exploração da mão- de- obra escrava. Mas, ao trazer um estudo com um recorte histórico anterior a esse apresentado por Anjos (2006), vale lembrar que pesquisas⁴ apontam Cafundó localizado na região de Sorocaba como parte do trajeto de sertanejos para as Minas Gerais, era um local que se comercializavam animais e mulas para compor tropas de expedição para o sertão. Em 1732, atravessou por ali aproximadamente três mil cabeças de mulas e burros, a primeira tropa a atingir São Paulo. Portanto, a partir desses dados, podemos apreender que essa região além de ser caracterizada por um processo de povoamento formado pelas relações de trabalho nas grandes fazendas de café, também foi constituída de relações comerciais que traçaram os caminhos para as minas na exploração do ouro, antes da grande economia cafeeira, em que o trabalho escravo não estava associado ao trabalho permanente na terra, e sim a flexibilização das atividades nas minas e nas atividades marginais e paralelas a mineração.

Ao fazer um adentro na história de ocupação desta região é possível apreender que esse recorte temporal não pode ignorar as relações anteriormente estabelecidas, por exemplo, restringir a uma compreensão que remete a origem dessa região a economia cafeeira, é também colocar esse processo de produção como introdutório e dominante aquela organização social local, portanto tudo que veio a partir de então passa a ter um vínculo de dependência com essa realidade. Aí indagações surgem, como essa ocupação se fazia antes do café? Quais grupos viviam ali? Como se organizavam? Como receberam ou como foram invadidos pela economia cafeeira?

⁴ Ver Maria Alice Setubal, coleção Terra Paulista Jovens: Os paulistas em Movimento, Bandeiras, Monções e Tropas. (2004).

Anjos (2006) em sua pesquisa coloca que Cafundó se tornou destaque em meados dos anos de 1970 e 1980, devido à emergência dos debates sobre reconhecimento de terras quilombolas e pelo fato de ser uma comunidade que ainda mantém tradições de matriz africana bem enraizada ao seu cotidiano, o remanescente de quilombo possui um dialeto denominado “cupópia” que divide com o português o falar de seus habitantes e tornou-se um importante patrimônio de resistência cultural.

A história relatada pelo pesquisador conta que escravos libertos nessa região herdaram 218 hectares, no ano de 1866, antes mesmo da abolição da escravatura. E atualmente a comunidade vive apenas em 18 hectares, a antiga extensão foi invadida por grileiros de terra em uma guerra violenta contra famílias, em que muitos quilombolas foram mortos. A luta da comunidade permanece; eles se mantêm fiéis ao sonho de reconquistar o antigo espaço. Anjos (2006) relata que aproximadamente 24 famílias, cerca de cem pessoas, vivem e sobrevivem nesse espaço contando precariamente com criação de animais e plantio de milho.

Esse relato nos permite observar uma inoperância do Estado mediante as dificuldades e atrocidades enfrentadas pela comunidade durante todo um século de luta e conflito. Situações essa, que fez com que os quilombolas de Cafundó permanecessem descobertos da responsabilidade de proteção e ação do poder público, ocasionando a perda de quase todo o território organizacional do grupo, resistindo somente em menos de um décimo da sua extensão de origem. O direito de “uso-fruto” do mesmo foi sendo arbitrariamente retirado, através de um modelo de apropriação ilegal de terras, que de certa forma, passava e ainda passa impune às intervenções políticas do Estado.

Fica também evidente que o interesse e aproximação com o grupo só se deu depois de todo um processo de tentativa de extermínio da população descendente de escravo da região. Quando já havia lhes tirado quase tudo, restando muito pouco de herança concreta e material da comunidade, a nova tentativa foi de cooptar a sua cultura, aquilo que para o grupo é sagrado, o que resiste e lhes mantém unido. Portanto, o que se apreende nessa pesquisa é que a “cupópia” para Cafundó significa muito mais que um dialeto, significa a sua história, o seu sofrimento, a dignidade de existir e permanecer na sua identidade de luta. É patrimônio de uma nação de trabalhadores excluídos e explorados, mas transformadora da própria história.

2.2.5 – Conceição dos Caetanos – Fortaleza/CE

Anjos (2006) também nos conta a história, de que apesar da ausência de um grande porto de caravelas e navios negreiros no Ceará, existem registros da presença forte de ascendência africana no interior e no litoral do Estado. Em sítio de Conceição dos Caetanos situado no município de Tururu, a 114 km de Fortaleza, abriga hoje cerca de 200 famílias, comunidade formada pelo ex - escravo Caetano José da Costa, fundador do grupo em maio de 1884.

O pesquisador coloca que até meados dos anos de 1950, o local era um reduto fechado, contrário à miscigenação com pessoas que não fossem de origem africana, segundo desejo dos seus fundadores. Mas em 1981, conforme senso realizado já contava com mais de cinco mil habitantes, e traços evidentes de miscigenação. Anjos (2006) coloca que atualmente a situação fundiária da comunidade está resolvida, mas os conflitos e as pressões pelas terras quilombolas ainda existem. E o número de habitantes dos anos de 1980 reduziu-se a cerca de 250 famílias.

Interessante que esse relato mostra para esta pesquisa que durante muito tempo a estratégia de luta dos quilombolas de Conceição dos Caetanos, perpassava pelo isolamento em relação a outros grupos. Mas não se pode tomar essa característica com comum em todas as organizações quilombolas no Brasil, outros estudos nesse trabalho já abordados (MOURA, 1994), confirmam que os quilombolas mantinham relações próximas com outros agrupamentos de trabalhadores, faziam trocas de produtos e comercialização. No entanto a relação que Anjos (2006) destaca que durante muitos anos foi negada pelos quilombolas dessa comunidade com outros grupos foi de uniões familiares, o que provavelmente ocasionou o enxugamento do grupo. Esse distanciamento pode ser justificado enquanto um mecanismo de proteção, mediante a uma condição adversa de extrema pobreza e miséria, a resistência utiliza-se do isolamento como preservação, nada mais é que um mecanismo interno da comunidade para garantir a sobrevivência.

Foi também nos anos de 1980 que a comunidade tomou evidência, momento em que o isolamento deixa de ser escolha, o grupo começa um processo de abertura a outras famílias. A regularização das terras de Caetanos pode ser interpretada como o resultado do processo de abertura da comunidade aos grupos

externos, ou seja, uma estratégia política de articulação e unificação. Observa-se que como um ciclo contínuo, atualmente o grupo enfrenta o enxugamento de suas famílias e seus membros, e mesmo com o direito fundiário legalmente conquistado, a luta para permanecer nas terras de origem do grupo ainda se faz necessário.

2.3 Luta e resistência no processo de reconhecimento de terras quilombolas no Brasil: Uma análise sobre os estudos que acompanharam essa trajetória

Importante observar que os relatos acima ao apresentarem o percurso trilhado pelas comunidades na busca pelo reconhecimento de seus territórios, traçam a identidade étnica dos “remanescentes de quilombos” em contextos de luta e resistência ao que está sendo arbitrariamente imposto pelo desenvolvimento capitalista, sendo este representado ora pela figura do fazendeiro (latifundiário), ora pela figura empresarial e ora pela intervenção do Estado.

O que fica evidente nesses estudos é que independente, de como os grupos chegaram nesses espaços territoriais coletivos, quando assim se organizaram, assim permaneceram resistindo às situações adversas a eles, ou seja, mesmo enfrentando um processo contínuo de pressões externas que ocasionaram o esvaziamento, não houve a ruptura da identidade enquanto unidade organizacional, muito pelo contrário, alternando aos momentos de conformismo, desesperança, fome e miséria ocasionados pelo avanço desenfreado do domínio capitalista, o movimento se reorganiza e reacende a postura de luta. Portanto o trabalho, a produção e a subsistência das comunidades quilombolas apontam para a qualidade e a expectativa do seu modo de vida em grupo, os pesquisadores evidenciam o quanto as condições de existência coletiva dessas comunidades estão associadas à organização do seu trabalho, da produtividade de alimentos para o seu sustento, e colocam as condições sociais e materialmente de produção como responsáveis pela permanência da unidade de identificação quilombola.

O apoio que as comunidades quilombolas tiveram de outros movimentos externos, é outro aspecto relevante que aponta nesses estudos. Isso evidencia a capacidade de articulação política dessas organizações e o quanto essa identidade quilombola rompe com os limites impostos pela demarcação física do grupo. Nessas trajetórias percorridas pelas comunidades em prol do reconhecimento desses

territórios a identidade se constitui como um processo de ruptura e alianças, ruptura com os interesses isolados e aliança das bandeiras de lutas.

Indo ao encontro com essas considerações Chauí (1985) relata que a palavra cultura de origem do verbo latino *colore*, era o cultivo e o cuidado com as plantas, animais, agricultura e tudo que se relacionava com a terra. E também para referir-se ao cuidado e educação das crianças, no desenvolvimento das suas capacidades mentais naturais bem como a cuidado com os deuses e culto. Observe o trecho a seguir.

A cultura, escreve Hanna Arent, era o cuidado da terra para torná-la habitável e agradável aos homens, era também o cuidado com os deuses, os ancestrais e seus monumentos, ligando-se a memória e por, ser o cuidado com a educação, referia-se ao cultivo do espírito. Em latim, *cultura animi* era o espírito cultivado para a verdade e a beleza, inseparáveis da natureza e do sagrado. (CHAUÍ, 1985, p.11).

Nesse caso em um estudo social é necessário que fique evidente que quando referimos esses grupos como comunidades de resistência, é preciso que visualize essa condição de existir socialmente em todas as suas formas de viver e se relacionar com o mundo, ou seja, no seu aspecto cultural, material e espiritual. A língua e os rituais de um povo têm muito a dizer sobre ele, da mesma forma que a alimentação, a produção e o manejo com a terra. Segundo Chauí (1985) os seres e objetos culturais nunca são dados, eles se colocam por práticas sociais e históricas determinadas pela forma de sociabilidade, pela relação inter-subjetiva, grupal da relação como visível e o invisível, com o tempo e o espaço, com o possível e impossível.

Quando fazemos à interlocução dessa reflexão com o que foi apresentado na descrição dos estudos. A relação de subsistência que esses grupos estabelecem com a terra, é fundamental não só para a emancipação do indivíduo em si, mas também na sua identificação e articulação com o outro e com a natureza. Sendo assim, a luta pela terra quilombola não é apenas o confronto entre propriedade jurídica da terra e formas não típicas de propriedade, mas também o momento de definição individual e grupal enquanto sujeitos, enquanto negros quilombolas deste ou daquele lugar.

Esses relatos retratam a vida de negros camponeses e revelam o lugar das diferenças e da alteridade vivida no campo racial, frente ao preconceito e

discriminação, vivida no campo político e no combate a ausência e a negação de direitos. Em que a negação e aceitação como negro quilombola faz parte do movimento contínuo de refazer-se a si mesmo, frente à necessidade de luta que lhe impôs a condição de viver, capaz de produzir a vida e se reproduzir frente aos outros grupos, frente a mundo hostil, essa condição marca a identidade quilombola, mais do que ser originado de um quilombo que de fato tenha existido. Ou seja, o legado mais importante da herança quilombola são as práticas de resistência e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar.

Gusmão (2001) dentro dessa perspectiva de análise coloca que a existência do “outro” têm sido uma ameaça a terra como valor de vida, espaço de referência histórica e ancestral. É uma invasão do espaço em que o quilombola transita entre iguais, a condição desigual entre eles e o fazendeiro, entre eles e a propriedade pública ou privada revela o mundo de “fora” o mundo do outro, coloca em evidência as contradições que o negro quilombola vivencia historicamente.

A luta pela terra quilombola, referência de unidade do grupo, revela através dos processos de identificação e reconhecimento como o negro pobre e camponês que se encontram em uma condição de exclusão social, que é expressada através das perversidades do sistema, que ocupa o espaço, coopta as formas próprias de expressão social e cultural, e destitui o direito do “quilombola” ao seu próprio lugar.

Segundo Gusmão (2001) os retratos da vida de negros camponeses não são apenas imagens construídas, são um convite para deslumbrar um modo de vida para além do que está posto, ou seja, a possibilidade de conhecer o universo da experiência negra no mundo rural, um lugar das diferenças e da alteridade que também vivencia as demandas oriundas da questão racial, expressas no preconceito e na discriminação fortemente presente tanto na ausência do direito quanto na instância social e jurídica das leis.

Portanto, é fundamental através destes relatos, perceber que mesmo legitimado juridicamente os direitos quilombolas, o problema da exclusão, miséria e opressão dessas comunidades ainda permanece, sem à acessibilidade as políticas públicas os grupos esbarram na morosidade dos processos burocráticos de viabilização e efetivação dos seus direitos. Muitas das vezes as dificuldades enfrentadas estão relacionadas a propostas apontadas pelas resoluções jurídicas que não atendem objetivamente as demandas reais das comunidades, isso é ocasionado pelo desconhecimento e pelo distanciamento dos objetivos concretos

das políticas públicas de demarcação e reconhecimento de terras quilombolas, ou seja, não há aceitação com aquilo que é, e como é reivindicado.

As políticas de reconhecimento se apresentam como respostas ao movimento que eclode, observe que ela surge nesse processo como reação a uma ação que parte da comunidade atingida pela exploração do desenvolvimento capitalista. A busca pela titulação legal para o grupo é mais uma alternativa, dentre tantas já exploradas, de viabilizar a sua permanência. Mas é justamente nessa trajetória política de aproximação desta condição de sujeito participativo na lógica capitalista, que podemos nos referir a busca do direito através do exercício da “cidadania”, que a comunidade quilombola se vê obrigada e pressionada, a negar tudo àquilo que historicamente lhe referencia como quilombola.

Os relatos acima apontaram que o preconceito institucional, ou seja, o racismo também foi um desafio enfrentado pelas comunidades no seu processo de reconhecimento; isso acontece porque existe uma idéia pré-estabelecida pela sociedade e pelas políticas públicas do que é uma comunidade quilombola, ou seja, a legislação acaba determinando o que se espera de uma identificação quilombola. E remete essa identificação a critérios que endossam a idéia de que é um grupo homogêneo, composto por uma população de pele e traços que predominam biologicamente na raça negra.

As políticas públicas ao tomar o quilombo escravista como a referência de origem das comunidades quilombolas, elas devem romper com uma distorção histórica do que foram e significam essas organizações. A idéia de que grande parte deles foram liderados e organizados por ex-escravos é coerente com a realidade, portanto o recorte étnico se fez e ainda se faz presente, mas não foi determinante na formação da identidade quilombola. O que predominou foi à referência e a identidade racial dentro de uma perspectiva de classe, ou seja, de consciência política que consegue visualizar as contradições existentes nas relações sociais capitalistas. Em que ser negro quilombola é uma identidade que surge em um contexto de exclusão e opressão social, mas que é marcada na luta pela a sua autonomia na aceitação e na negação do que arbitrariamente esta posto pelo capital.

Essa discussão, sobre formação da identidade quilombola, nos fornece subsídios para introduzir uma avaliação do processo atual de reconhecimento dos territórios dessas comunidades no Brasil. E aponta um campo propício de atuação

do Serviço Social com essas questões, pois entende que os princípios éticos e norteadores da profissão têm um compromisso de respeito aos movimentos sociais que lutam em condições de construção da sua identidade e autonomia.

Devido a todas as opressões impostas pela sociedade e pelo Estado, os mecanismos que esses grupos alicerçaram a sua formação organizacional são de resistência, ou seja, é preciso um olhar crítico, que consiga apreender que dentro do modelo de sociedade brasileira, em que a lógica do lucro, do capital e do mercado dominam as relações, políticas, sociais e culturais. A permanência de uma organização intacta às influências de domínio da lógica capitalista é utópica, a realidade é um movimento dialético de aceitação e negação dessa dominação, é um trajetória repleta de contradições, em que raízes e origens negras estão definidas na sua condição social e política de viver e se estabelecer ao meio adverso.

Sendo assim, a visualização do processo de luta destes grupos permite compreender a lógica de organização dos excluídos, no seu potencial de luta, resistência e sobrevivência em uma condição de subalternidade. Uma luta que busca extrapolar a condição de sobrevivência a fim de conquistar também o reconhecimento da sua história e da sua participação política, ou seja, para além de uma demarcação física e geográfica o reconhecimento de terra quilombolas significa o reconhecimento de personagens e sujeitos históricos que durante séculos permaneceram no plano do desconhecimento.

PARTE 2 SOMBRAS

PROTESTO

Carlos Assunção⁵

Irmão sou eu quem grita
 Eu tenho fortes razões
 Irmão sou eu quem grita
 Tenho mais necessidade
 De gritar que de respirar
 Mais irmão fica sabendo
 Piedade não é o que eu quero
 Piedade não me interessa
 Os fracos pedem piedade
 Eu quero coisa melhor
 Eu não quero mais viver no porão da sociedade
 Não quero ser marginal
 Quero entrar em toda parte
 Quero ser bem recebido
 Basta de humilhações
 Minh'alma está cansada
 Eu quero o sol que é de todos
 Quero a vida que é de todos
 Ou alcanço tudo o que eu quero
 Ou gritarei a noite inteira
 Como gritam os vulcões
 Como gritam os vendavais
 Como grita o mar
 E nem a morte terá força
 Para me calar

⁵ **CARLOS DE ASSUMPTÃO** nasceu em 23 de maio de 1927 em Tietê/SP. É Advogado militante na Comarca de Franca/SP. Membro da Academia Francana de Letras, tirou o primeiro lugar no All Concurso de Poesia Falada@, de Araraquara/ SP, em 1982, com o poema *Protesto*. Em 1958, por ocasião do 704 aniversário da Abolição, recebeu o título de Personalidade Negra, conferido pela Associação Cultural do Negro, em São Paulo/SP.

**CAPÍTULO 3 O PROCESSO JURÍDICO DE RECONHECIMENTO DE TERRAS
QUILOMBOLAS NO BRASIL**

Nas duas décadas que finalizaram o século XX e nessas que adentram o século XIX, torna-se cada vez mais forte o interesse pelo problema da identidade e indiferença étnico-racial no Brasil. Após um longo período de ditadura militar sobreveio a Constituição Federal de 1988 que exprimiu no seu conteúdo a heterogeneidade das forças políticas inseridas no processo dos direitos assegurados, resultado de lutas e a participação assídua da classe trabalhadora. A efetivação do direito de reconhecimento das terras quilombolas surge a partir de então como responsabilidade do Estado que vem através das políticas públicas mediando os conflitos presentes na identificação e no reconhecimento de remanescentes de quilombos. Direito esse assegurado pelo Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, com a seguinte redação: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida à propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”

É a respeito da efetivação deste preceito constitucional que trataremos neste capítulo, e focaremos nossos estudos nos mecanismos normativos e jurídicos para o reconhecimento de terras quilombolas e o que está previsto em cada uma das políticas públicas que trataram desta questão.

Um dos primeiros Projetos de lei que surgiram para regulamentar o procedimento de terras quilombolas a partir do que fora assegurado no Art. 68 da Constituição partiu do Senado Federal, pela autoria de Benedita da Silva no ano de 1995, projeto de Lei de nº 129. Seu texto considera no Art. 2º “[...] remanescentes dos quilombos os descendentes dos primeiros ocupantes dessas comunidades, em cujas terras mantenham morada habitual.” Essa proposição da lei coloca o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) como o responsável pela discriminação e demarcação administrativa das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em todo território nacional, e justifica essa escolha por definirem essas comunidades quilombolas como rurais. E em seu Art. 4º fica estabelecido que:

Art. 4º Ressalvadas as hipóteses de reconhecimento universal e incontestável, os interessados no reconhecimento do direito de propriedade, assegurado pela Constituição, devem além das características étnicas e raciais, apresentarem um histórico da ocupação e elementos comprobatórios de posse para legitimar a sua titulação definitiva. (PROJETO DE LEI DO SENADO FEDERAL Nº129, DE 1995 apud SILVA, 1997, p. 33).

Segundo a justificativa utilizada pelo projeto de lei em relação à elaboração desse artigo, era a de evitar terceiros aproveitadores e os oportunistas que viessem a beneficiar do direito constitucionalmente assegurado aos legítimos remanescentes das comunidades dos quilombos. Por esse motivo, ressalvadas as hipóteses da incontroversabilidade da pretensão titulatória, surge à exigência das características étnicas e raciais compatíveis com o direito invocado, além do histórico da ocupação e outros elementos de posse⁶.

Nesse mesmo ano de 1995, outro Projeto de Lei de nº627 por autoria do deputado Alcides Modesto foi apresentado para regulamentar os procedimentos de titulação de terras quilombolas e surgiu também com o objetivo de estabelecer normas de proteção ao patrimônio cultural brasileiro. Em suas disposições preliminares o projeto em questão apresentou quatro artigos, entre os quais os dois primeiros definem a constituição do patrimônio cultural brasileiro e o que devem ser considerados remanescentes de quilombos. Observe a seguir:

Art.1º Constituem Patrimônio Cultural Brasileiro, nos termos art. 216 da Constituição Federal:

I - as terras ocupadas pelos remanescentes dos antigos quilombos, indispensáveis à sua reprodução física e sócio- cultural e portadoras de referência à sua identidade segundo seus usos, costumes e tradições.

II - as áreas detenedores de recursos ambientais necessários à conservação dos usos, costumes e tradições dos remanescentes de comunidades quilombos.

III - os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos.

Art. 2º Consideram-se remanescentes de comunidades de quilombos, para os fins desta lei, aquelas populações que guardem vínculos histórico e social com antigas comunidades formadas por escravos fugidos, que lograram manter-se livres durante a vigência das leis escravistas do país.

(PROJETO DE LEI CÂMARA DOS DEPUTADOS Nº627, DE 1995 apud MODESTO, 1997, p.34).

Segundo esse projeto de lei o Art.68 da Constituição não deve ser tomado como norma isolada, mas sim ligada às disposições constitucionais reguladoras da proteção à cultura e ao patrimônio cultural brasileiro no Art. 215 e 216 da Constituinte de 1988, em que ele é conceituado com bens de natureza material ou imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, memória e formação dos grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem as formas de fazer, criar e viver de cada um desses, dentre os

⁶ Projeto vetado pela Presidência da República no ano de 2004. (SILVA, 1995, online).

quais estão os remanescentes dos antigos quilombos. Isso é justificado porque as áreas ocupadas pelas populações quilombolas são consideradas bens que fazem referência à identidade, à ação e a memória desses grupos de certo modo que eles se reconhecem esses locais como lugares de formação da sua própria história.

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

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

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

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

- I. as formas de expressão.
- II. os modos de criar, fazer e viver
- III. as criações científicas, artísticas e tecnológicas.
- IV. As obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados as manifestações artísticos - culturais.
- V. Os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagismo, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

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

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

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

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. (MODESTO, 1997, p.43).

Nesse sentido, o que foi proposto por esse projeto de lei em relação à regulamentação do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Provisórias (ADCT), implica: O reconhecimento de que as terras habitadas por remanescentes de quilombos constituem-se patrimônio cultural brasileiro, e o compromisso com o a instituição de normas que visem proteger essas terras, na garantia da identidade e a da reprodução social do grupo. O vínculo histórico-social surge como parâmetro para reconhecimento enquanto remanescentes, pois visam resgatar a história que remete a cada um deles⁷.

⁷ Projeto de Lei arquivado pela Mesa Diretora da Câmara dos Deputados na data de 02/02/1999. (MODESTO, 1995, online).

Segundo Silva (1997), no período da década de 90 surgem as reflexões jurídicas sobre a regulamentação de terras de quilombolas, elas apontam diversos impasses para a efetivação do direito em questão. Essas discussões foram realizadas pelos próprios órgãos estatais, organizações não-governamentais e entidades representativas do próprio movimento negro quilombola em torno do tema étnico-racial, fundiário e cultural do país. A Fundação Cultural de Palmares realizou o I Seminário Nacional de Comunidades Remanescentes de Quilombos em outubro de 1994, outro encontro marcante foi o realizado pelo Centro de Cultural Negra do Maranhão e Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos no mês de abril do mesmo ano, no transcurso das comemorações do terceiro centenário de Zumbi dos Palmares.

Silva (1997) coloca que esses encontros tinham em comum o objetivo de abertura e participação política dos próprios sujeitos de direito, os quilombolas com voz ativa na implementação da lei. Porém, o autor afirma que essas discussões não deram continuidade, ocorreu somente como atividades fragmentadas, porém mesmo assim ocasionou um avanço inegável, resultado das iniciativas de intercâmbio e um trabalho minucioso de pesquisadores e profissionais ligadas ao tema, que deram uma visibilidade maior e concreta aos movimentos sociais organizados pelos quilombolas em entidades representativas junto à opinião pública e aos órgãos do Estado.

Diferentemente do que se possa imaginar, as comunidades dos remanescentes de quilombos não são experiências isoladas, desprovidas de qualquer tipo de organização; em verdade são núcleos de resistência contemporâneos, onde o uso e posse de suas terras se realizam numa simultaneidade de apropriação comum e privada dos seus territórios, confirmando a idéia de terras de uso comum, constituindo-se, desse modo, em espetacular contraponto à lógica de inserção capitalista de terras no mercado. Mantidos por uma identidade fundada em territórios secularmente ocupados, onde se desenvolvem práticas culturais, religiosas, de morada e trabalho, se afirmam enquanto grupo, a partir de fidelidade às suas próprias crenças e noções de regras jurídicas consuetudinariamente arraigadas. Entendem esses territórios como se fossem seus, dispensados, portanto, na sua lógica, de qualquer formalização de testamentos ou inventários, que invariavelmente são remetidos à memória oral do grupo, funcionando como compromisso por todos aceitos e acatados. (SILVA, 1997, p. 54).

Dando continuidade aos pensamentos de Silva (1997) no trecho acima, o próprio autor, coloca que houve uma dificuldade dos órgãos governamentais em aceitar os grupos quilombolas como uma realidade contextual, para ele esses

órgãos não tinham as devidas informações e, por isto, interpretavam como comunidades em um estado terminal. Um desconhecimento oportuno para permanecer mecanismos de domínio em relação aos sujeitos de direito.

Em busca da efetivação desse preceito constitucional, o processo da luta quilombola pelo reconhecimento de seus direitos está mais em evidência. A legalidade jurídica da sua causa trouxe maior visibilidade às formas de vida e organização de uma camada da população brasileira que estava distante de serem atendidas pelo poder público. A fim de suprir essas demandas, vários dispositivos legais foram e ainda estão sendo elaborados para direcionar políticas públicas e programas governamentais. Porém o número de terras tituladas ainda é restrito, a primeira titulação deu-se sete anos depois da Constituinte, ou seja, em 1995 no mesmo ano que surgiram os projetos de regulamentação, ou seja, a efetivação da lei ocorre em um processo paralelo com a construção das orientações normativas.

No ano de 2003, com o início do governo Lula havia uma expectativa da Frente Nacional de Defesa dos Territórios Quilombolas no avanço destas questões relacionadas aos direitos quilombolas. O Decreto 4.887 sinalizou a princípio uma agilidade no cumprimento do preceito constitucional. No entanto, segundo o movimento em *Carta ao povo brasileiro e ao movimento quilombola negro e social em defesa da luta dos territórios quilombolas*, elaborada em Encontro Estadual Quilombola Negro, na cidade de Porto Alegre, no dia 16 de junho de 2011 (FNQ, online). Existem informalmente aproximadamente cinco mil comunidades quilombolas distribuídas pelos estados brasileiros e somente 11 foram tituladas em oito anos de governo, a organização afirma que o governo Lula tinha a promessa que só no decorrer do ano de 2010 seriam tituladas 57 comunidades, no entanto, a realidade é que no decorrer de um ano de governo federal, que foi o de 2011 somente 3 das 44 áreas decretadas para desapropriação haviam sido tituladas. Essa estimativa apresentada pela Frente denuncia a morosidade desses processos, sejam nos reduzido números de titulação, ou seja, nas contradições de informações atribuídas pelos órgãos públicos e pelo movimento.

Dentro das mudanças estratégicas da política de reforma agrária para o Brasil, o Decreto 4.887 apresentou um conjunto de orientações normativas para auxiliar os órgãos públicos na execução de ações previstas no II Plano Nacional de Reforma Agrária- (2003-2010), especificamente no Programa de “Titulação e Apoio ao Etnodesenvolvimento de Áreas Remanescentes de Quilombo”. Nesse programa

as comunidades quilombolas correspondem a grupos étnicos que se auto-definem a partir das relações com a terra, o parentesco, o território, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais próprias. A titulação e o reconhecimento dos territórios são compreendidos pelo mesmo como uma ação de desapropriação de áreas particulares e incluem a criação de políticas que garantem a preservação cultural e a promoção da segurança alimentar das comunidades através de projetos elaborados e definidos internamente por elas, com o objetivo de estimular a participação e autonomia dos quilombolas nesse processo.

O Decreto 4.887 também traz em seu conteúdo a definição de quais órgãos públicos assumiram a responsabilidade como o processo de reconhecimento, demarcação e titulação das terras quilombolas, e aponta Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) dentro do Ministério do Desenvolvimento Agrário como o responsável. A partir dessa determinação, o órgão organizou seus trabalhos na formação de uma Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas (DFQ) dentro da Diretoria de Ordenamento de Estrutura Fundiária e também os Serviços de Regularização de Territórios Quilombolas nas Superintendências regionais. Observe a seguir:

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

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

§ 2º Para os fins deste Decreto, o INCRA poderá estabelecer convênios, contratos, acordos e instrumentos similares com órgãos da administração pública federal, estadual, municipal, do Distrito Federal, organizações não-governamentais e entidades privadas, observada a legislação pertinente. (DECRETO 4.887, 2003 apud MDS, 2009, p.10).

Júnior (2007) assegura que nesses últimos anos houve um processo de fortalecimento das comunidades, algumas delas estão conseguindo regularizar de forma jurídica a posse de suas terras e que a partir de então estão sendo atendidas por políticas públicas básicas de saúde, educação, segurança alimentar, e de financiamentos e incentivos a agricultura familiar. No entanto, seus estudos relatam

que muitos grupos identificados têm encontrado dificuldades em obter os registros oficiais, outros ainda nem foram reconhecidos e permanecem sem acesso a esses direitos básicos; segundo o autor, os maiores desafios não estão na invisibilidade geográfica das comunidades, mas na ineficiência política que apresenta impasses para concretizar-se.

Em mais um documento elaborado pela Frente Nacional da Defesa dos Territórios Quilombolas, uma nota apresentada no dia Internacional de Combate ao Racismo em março de 2012 (QUILOMBOLAS..., 2012, online), fica evidente o descontentamento do movimento com a postura do governo de Dilma Roussef em relação aos direitos garantidos pela constituição. A Frente faz denúncia a política adotada como racismo institucional, coloca que no mandato de Dilma, no PPA (Plano Plurianual) as comunidades quilombolas não contam mais com um programa específico, o programa Brasil Quilombola, vigente nos mandatos anteriores foi incorporado em um novo programa denominado Enfrentamento ao Racismo e Promoção da Igualdade Racial, apresentando um orçamento de investimento para as políticas de reconhecimento menor do que foi destinado no governo de Lula (2008- 2011).

O Programa Brasil Quilombola, foi lançado em 12 de março de 2004, com o objetivo de consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas, constituindo a Agenda Social Quilombola, que agrupa as ações voltadas para as comunidades em quatro eixos: acesso a terra, infra-estrutura e qualidade de vida, desenvolvimento local e inclusão produtiva, e direitos e cidadania. A partir de diagnóstico sobre o programa realizado em julho de 2012 pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) os números de comunidades quilombolas relacionados ao processo de reconhecimento dos seus territórios se apresentam desta forma:

QUADRO 1 - NÚMEROS QUILOMBOLAS (2012)

1.948 – Comunidades reconhecidas oficialmente pelo Estado Brasileiro
1.834 – Comunidades certificadas pela Fundação Cultural de Palmares
1.167 – Processos abertos para titulação de Terras no INCRA
193 – Comunidades Tituladas com área total de 988,6 mil hectares, beneficiando 11.991 famílias.

Fonte: SEPPIR, 2012. p.14.

Mediante aos números apontados, fica evidente que até o ano de 2012 o cenário quantitativo do andamento dos processos de reconhecimento de terras quilombolas no Brasil aponta que aproximadamente 10% das comunidades reconhecidas pelo Estado foram tituladas (193 de um total de 1.948), e que dentre a quantidade de certificação de comunidades realizada pela Fundação Cultural de Palmares (1.843 de um total de 1.948), parte significativa já foi encaminhada para o INCRA (1.360 em um total de 1.843), que permanece com a grande maioria dos processos ainda em aberto (1.167 de 1.360). Importante aqui fazer duas observações: A primeira é que quando apontamos 193 comunidades tituladas pelo Estado e 1.948 reconhecidas, estamos nos remetendo a tudo que foi feito após o direito assegurado na Constituição de 1988, enfim em mais de duas décadas. A segunda é um esclarecimento sobre as etapas percorridas no processo de reconhecimento de terras quilombolas, sendo essas organizadas em reconhecimento, certificação e titulação, ou seja, elas são fases distintas, não necessariamente uma comunidade reconhecida, já foi certificada e titulada. O reconhecimento é na verdade um dos primeiros passos no processo de acesso ao direito, titulação já ocorre na finalização desse processo.

Ao cruzar esses dados estatísticos com os apresentados pela Frente Nacional da Defesa dos Territórios Quilombolas, de cinco mil grupos existentes no Brasil, menos da metade foram reconhecidos, e aproximadamente apenas 5 % titulados. Essas informações nos permitem afirmar que o problema das políticas de reconhecimento de terras quilombolas não é somente técnico, ou seja, as dificuldades para a efetivação do que é de direito das comunidades pode se justificar pela falta de recurso, pela invisibilidade e pelo desconhecimento do que é um quilombo, mas a sua causa principal está no jogo de forças políticas que evidencia o desinteresse dos órgãos responsáveis em atender a essas demandas.

A partir do que atualmente está em curso, para que uma comunidade receba definitivamente o título de posse dos seus territórios, cinco etapas são percorridas, sendo essas: identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e finalmente titulação. A identificação é realizada pela auto-atribuição da identidade quilombola, ou seja, o que inicia a abertura ao processo é a manifestação espontânea e coletiva de um grupo que afirma possuir uma identificação cultural própria que segundo a política se formou por meio de um processo histórico que começou nos tempos da escravidão no Brasil. Observe os mecanismos legais que norteiam essa etapa.

São segmentos culturalmente diferenciados, que reconhecem como tais; possuem formas próprias de organização social, 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. (Decreto nº 6.040/2007 apud MDS, 2009, p.6).

Essa etapa é essencial para garantir o acesso dessas famílias não só ao processo de titulação de suas terras, mas a todos os programas sociais. Segundo a política de acesso aos direitos mínimos sociais: “[...] a autoatribuição da identidade quilombola é um processo de reflexão da pessoa que pertence a um grupo historicamente constituído e que reivindica sua identidade com membro desse grupo.” (MDS, 2009, p. 10). Veja o conceito apresentado pelo Decreto n. 4.887/2003 que norteia as políticas sociais:

Consideram-se remanescentes das comunidades de quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico- raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotadas de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica. (DECRETO n. 4.887, 2003 apud MDS, 2009, p. 10).

A Fundação Cultural Palmares (FCP), vinculada ao Ministério da Cultura e também responsável pela emissão do certificado de auto - definição das comunidades remanescentes de quilombos existentes hoje no Brasil, em conformidade com o que foi estabelecido pelo Decreto n. 4.887 /2003 e também com o Decreto n. 6.040 /2007. Para que um grupo ou comunidade seja considerado como remanescente de quilombo, alguns conceitos são fundamentais: além de se definirem como grupos étnicos a partir das relações com a terra, o parentesco, o território, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais próprias, eles também precisam se auto-reconhecerem como descendentes de escravos. Observe que esse processo de identificação ou auto - declaração é um processo que cada

comunidade precisa percorrer de maneira independente.

Cada comunidade deve se auto - declarar como tal, ou seja, como comunidade quilombola cuja origem, valores e práticas são compartilhados coletivamente. [...] Tal atribuição não é feita pela Fundação Cultural de Palmares ou qualquer outro órgão governamental. (BENNET, 2010, p. 30).

Segundo, Bennet (2010), mesmo que existe uma estimativa de números de comunidades reconhecidos pelo Estado Brasileiro, não há como afirmar que esses números representam de maneira exata a quantidade de comunidades quilombolas existentes no Brasil, uma vez que o processo de reconhecimento das mesmas é relativamente recente e exige maior engajamento do governo e da sociedade brasileira na divulgação da existência desse segmento social. Sendo assim, por mais que os números de comunidades certificadas se apresentam de forma significativa mediante ao que é quantitativamente reconhecido pelo Estado, esse diagnóstico não consegue mensurar quantas comunidades estão excluídas desse processo de certificação e titulação de seus territórios, pelo fato ainda nem conseguirem avançar da etapa inicial que é de identificação e reconhecimento. As dificuldades enfrentadas para a legitimação desse direito estão vinculadas ao desconhecimento que a sociedade tem em relação a esses grupos populacionais:

O quadro atual é de invisibilidade destes grupos sociais perante o Estado e a sociedade. Isso em função do desconhecimento do real universo destas comunidades, da ausência de políticas públicas adequadas de reconhecimento dos territórios e da garantia do acesso direitos sociais e econômicos e, ainda, da restrita destinação de recursos. As informações sobre as comunidades quilombolas são escassas e precárias. Não existe um levantamento geral de dados sobre todas as comunidades e no caso de comunidades em que existem dados disponíveis eles são incompletos. O que tem disponível provém de relatórios de andamento de processos, de identificação de conflitos e de listagem de comunidades tituladas. (BRASIL, 2003, p.13)

A abertura do procedimento administrativo para a titulação de terras quilombolas é o primeiro estágio do processo de reconhecimento. No entanto, apesar dessa ação ser de livre iniciativa, é importante destacar que nem todos os sujeitos que poderiam usufruir deste direito, conseguem, de fato, encontrar essa identificação quilombola. Eles sentem dificuldade de associar a sua condição social e o seu cotidiano a história de luta e resistência da população afro descendente no Brasil.

Segundo Leite (2008), as contradições existentes entre a legislação e a sua aplicação efetiva tem sido atualmente o maior desafio da política, pois o dispositivo legal de reconhecimento de áreas quilombolas e a titulação dos territórios não tem sido suficientes para conter as práticas de expropriação e conflitos pela dominação da terra com terceiros. Com isso, não tem sido possível modificar a realidade de exclusão e precariedade que vive a população negra rural. A autora também aponta que esses impasses colocam as associações quilombolas como alvos do assistencialismo e com menos autonomia para gerir o desenvolvimento auto-sustentável de seus territórios, o que é contraditório aos objetivos do próprio programa que prevê a criação de políticas que garantam a preservação cultural, a promoção de segurança alimentar através de projetos definidos segundo as aspirações e decisões internas das comunidades.

Indo ao encontro dessas reflexões, Gusmão (1992) descreve o percurso do negro no meio rural e o quanto a realidade do seu viver coletivo não pode desconsiderar as adversidades defrontadas socialmente, mesmo porque é o meio adverso que demarca a sua trajetória e define a sua identidade étnica de uma maneira dinâmica que não se esvazia em um existir com marcos espacial e cronológico rígidos. Portanto pensar em identidade quilombola é também refletir sobre a complexidade da territorialidade no Brasil, que não se resume em um “espaço físico”, mas abarca todas as relações e contradições presentes na sociedade capitalista.

O negro no rural é, assim, pequeno produtor de bens de subsistência ao mesmo tempo em que força de trabalho à disposição do capital, mas também é um negro. A trajetória deste segmento envolve a presença contingente do sistema, tanto quanto envolve a transformação de sua realidade histórica no tempo. Essa trajetória é resultante das condições de inserção no sistema produtivo como escravo, depois como trabalhador na roça familiar e, mais recentemente num padrão associado a trabalhador assalariado para o capital. É nesta conjunção que define-se a posição que ocupam na estrutura social e que envolve conjuntamente as formas de sua vivência pessoal e coletiva. (GUSMÃO, 1992, p.117).

Gusmão (1992) relata que muitos quilombolas abandonam a vida na comunidade para tentar melhores condições nos centros urbanos, os que resistem no campo enfrentam diversos problemas para assegurar o direito de suas terras, no entanto, permanecem vinculados ao meio rural, ou seja, muitos para garantir a sobrevivência familiar são bóias-frias, trabalhadores temporários em fazendas ou

mesmo nas cidades, mas organizam a família e o grupo em espaços que não permitem o contato e o vínculo com a terra. Importante aqui destacar que esse vínculo que nos referimos foge dos moldes de exploração capitalista, falamos de uma relação de emancipação, de um trabalho em que é possível uma interação de respeito com a natureza e de formação de conhecimento como consciência.

Nestas condições, as comunidades negras contemporâneas defrontam - se com a expansão da sociedade nacional e passam vivenciar uma realidade de confronto e de transição. Suas terras. Tanto quanto sua força de trabalho, cada vez mais transformam - se em mercadorias e perdem a condição de bens úteis a si e à família. Perdem a condição de bens simbólicos conformadores do universo de sentido e de significado que permitiu desde sempre ser, pertencer e se pensar com parte de um grupo particular. (GUSMÃO, 1992, p.118).

Portanto ciente de que essa relação com a terra e com o trabalho, infelizmente não faz parte da realidade cotidiana destas comunidades, é importante visualizar que ao definir esses grupos com uma cultura e viver baseado nas tradições, a política pode estar contribuindo para o engessamento e a padronização dos modos de vida cotidiano das comunidades quilombolas que apresentam maneiras diversificadas de enfrentar a opressão imposta pela conjuntura econômica e social vigente no capitalismo. Sendo assim, é importante que a sociedade e o Estado reconheçam essas comunidades a partir de uma realidade de luta pela terra e de resistência em seus modos simples de vida ao invés de reportar-se a manutenção de relações culturais tradicionais, peculiares e bem demarcadas, mesmo porque à população negra rural, como todos aqueles que estão submetidos a esse modelo de sistema capitalista, sofrem um processo de massificação do seu viver, do seu trabalho e, conseqüentemente da sua cultura. Nesse sentido, é preciso valorizar as práticas cotidianas estabelecidas nessas organizações, e compreender que a identidade quilombola, incorpora em decorrência de acontecimentos históricos, novas relações em um processo de assimilação, em que a transformação e a diversidade fazem parte do seu existir enquanto grupo. Observe os trechos a seguir:

As famílias nucleares ou extensas compartilharam e ainda compartilham experiências de vários tipos, trajetórias comuns, situação de discriminação e exploração, circunstâncias de desencontros e desarticulações grupais. Os negros, como integrantes de um segmento desvalorizado e desqualificado, ficaram a mercê da sazonalidade das ofertas de trabalho nos setores em expansão na construção civil, como bóias-frias, safristas ou posseiros, e

principalmente na economia informal. Obrigados a mudar de lugar sucessivamente, vão ao mesmo tempo concebendo esses lugares com pontos fixos, compondo e enfatizando essa “cartografia negra” no que tange à própria definição da sua identidade, como grupo local, regional ou nacional, desde uma cidadania que se caracteriza principalmente por ser inferiorizada. (LEITE, 2008, p.3).

É claro que estas comunidades tradicionais não se encontram “congeladas” na história. Estão em processo constante de mudanças e vivem intenso contato interétnico e intercultural. O grande problema advindo da pressão capitalista sobre suas áreas de subsistência se encontra no esgotamento dos recursos naturais que tem, principalmente a partir das últimas duas décadas, dificultado muito a capacidade de reprodução sustentada dos quilombolas e produzido situações de grande pobreza. (BRANDÃO; DALT; GOUVEIA, 2010, p.9).

Esses estudos tendem cada vez mais priorizar as dimensões políticas e históricas vividas por essas organizações, deixando de considerar muito menos as relações consangüíneas e a cultura como elementos definidores da etnia. Essas pesquisas apontam os limites e as dificuldades vivenciadas por esses grupos dentro das opressões existentes, e passam a considerar esses aspectos sócios - políticos como pontos chaves na definição de grupos étnicos no seu longo processo de contato com a sociedade, processo esse que ocasionou tantas misturas e mudanças, o que se torna cada vez mais difícil demarcar traços culturais que diferencia essas comunidades com outras as quais interagem.

Desde quando o debate em torno da regularização jurídica de posse de terras quilombolas surge no cenário político brasileiro, aparecem diversas correntes ideológicas que questionam a presença destas comunidades quilombolas e as interpretam como algo atemporal, exótico, estranho e ainda ensejo para a segregação racial no país. Silva (1997) rebate essas críticas e atribui a essas correntes a tentativa de tratar as comunidades quilombolas como algo folclórico, o que esvazia essas organizações e todo processo de luta e resistência presente nos seus cotidianos. O fato é que ainda existe interesse das classes dominantes no processo político de reconhecimento e demarcação de áreas quilombolas. Observe o trecho á seguir:

Uma quantidade insignificante de territórios quilombolas tiveram as suas terras demarcadas e tituladas, um entrave ao processo histórico que tem componentes políticos e sociais, uma vez que grande quantidade de registro quilombolas surpreende o setor decisório e a estrutura política. Outros aspectos relevantes são os interesses conflitantes das elites, os embates fundiários e a falta de investimento nas pesquisas para aprofundamento histórico – territorial- antropológico do tema. (ANJOS, 2006. p. 19).

Os pesquisadores apresentados neste trabalho ⁸, através de seus estudos comprovam e mostram como é legítimo o direito de regularização de posse das terras quilombolas; evidenciam a realidade e as necessidades que passam esses grupos na luta pela permanência nas áreas em que vivem e realizam sua história. Esses autores fomentam suas discussões a partir daquilo que já foi assegurado para compreender como procede, o reconhecimento e demarcação de terras quilombolas e a responsabilização dos órgãos oficiais envolvidos. Portanto, é de suma importância enfatizar que a efetivação de posse dos quilombolas aos seus territórios, não se limita a uma tarefa de legalizar o que é de direito, mas de considerar que procedimentos legais demarcam novas fronteiras étnicas, ou seja, que reconhecer comunidades quilombolas é também validar novas arenas e novos campos de intervenção política.

Segundo Gusmão (1992) as comunidades quilombolas constituem-se como auto-referencia ou referência de terceiros sobre eles. Em geral são grupos que vivem em bairros rurais ou em áreas reconhecidas como de negros. As especificidades que lhes são postas lhes colocam dentro do universo camponês brasileiro, ao mesmo tempo, que lhes diferenciam a partir da condição étnica, da história particular de origem. No bojo da ação coletiva, todos os mecanismos criados resultaram da experiência de vida na escravidão, isso significa que os atos grupais e coletivos resultaram do enfrentamento com o modelo de sociedade branca.

Gusmão (1992) aponta que a relação com a terra trouxe conseqüências para essas famílias que também vivenciam conflitos de parentescos e de propriedade, situações que a autora configura como realidade da economia de pequenos produtores (da subsistência) dentro da lógica capitalista. Esses problemas nunca se encontram de maneira isolada, estão tanto no passado quanto no presente articulados à realidade mais ampla com o mercado de trabalho e mercado de terras. Dessa forma a autora coloca que essa estruturação da vida e da existência dos grupos rurais negros contemporâneos é igual a aquela que afeta a todo e qualquer grupo camponês. No entanto, o camponês quilombola acrescenta elementos históricos de constituição da identidade negra na organização do seu grupo, é o momento que aciona uma condição histórica étnica que o distingue, isso ocorre

⁸ Anjos (2006), Bennet (2010); Brandão, André e Dalt (2010), Gusmão (1992), Júnior (2007), Leite (2008), Silva (1997).

dentro de um contexto de resistência.

Muitos premidos pela pobreza, abandonam tudo e passam a engrossar a periferia das grandes cidades. Os que não partem enfrentam problemas de toda ordem, desde ameaças sobre sua terra, até a partida dos mais novos, que esperam assim supera a condição de “caipira” e deixar dessa “história de negro”. Negando-se o negro tenta ser aceito ao mundo dos brancos. A violência da sociedade inclusiva, que se realiza pelo ângulo dos bens econômicos, adentra o espaço da sua cultura própria, destruindo uma possível identidade negra e o direito a uma história própria e singular. O presente dos grupos rurais negros é portanto um momento de grandes transformações: sua terra e seu trabalho enfrentam grandes turbulências que na verdade significam sua expropriação. A ordem social construída no interior da história particular de cada um torna-se difícil de ser mantida. Parafrazeando Vogt e Fry (11), pode-se dizer que a história dos grupos negros transformada pelo tempo, ou a transformação de sua realidade histórica, consiste em um processo de busca da continuidade do universo negro, ao mesmo tempo que um universo em transformação. Um universo em luta. (GUSMÃO, 1992, p.118).

Essas transformações que estão submetidas às organizações quilombolas na sua identificação enquanto grupo étnico é justamente a marca da sua identidade, ou seja, na sua caracterização como “aqueles que se adaptam” ao mesmo tempo em que se articulam e resistem, nesse percurso, existe uma fase de negação com a vida no campo e com a sua história enquanto negro, e de conformismo a um modo de vida imposto pelo modelo de sociedade dominante. Chauí (1985) destaca essa posição de conformismo, ou até mesmo de negação apontada por Ferreira (2000) como etapas que também fazem parte desse processo de transformação da história e da realidade do grupo, o abandono das referências específicas e singulares pode ser compreendido no seu aspecto negativo, de abandono e perda de uma maneira diferente de historicizar e organizar a vida, como também de ganhos, no sentido de uma capacidade do grupo de assimilação dinâmica dessas suas referências étnicas, que parte da especificidade mais que a extrapola, quando a resistência passa a ser interpretada não como um ideal a ser atingido, mas como uma metodologia de vida.

As organizações quilombolas, como referência do movimento e da luta étnica no campo surge dentro de um contexto de opressão escravista em que o modelo de produção utiliza-se da categoria étnico - racial para definir a dominação entre brancos e negros. Portanto parte da negação radical ao que está socialmente posto, como também da dominação demarcada a partir da categoria étnico-racial. Sendo assim os princípios norteadores da identidade no movimento quilombola busca superar essa desigualdade entre o ser branco e o ser negro, seu objetivo é

transformador e visa romper com essas referências de desigualdade e opressão a partir de critérios raciais construídos nessa sociedade de classes.

Leite (2001) afirma que “desapropriação” é outro obstáculo no processo de certificação de terras de negros. Portanto a efetivação de políticas de reconhecimento e demarcação é fundamental para permanência da cultura quilombola, a terra para esses indivíduos não é só garantia de sobrevivência, mas também do trabalho, de construção da autodeterminação, autoconsciência no planejamento de vidas e na formação da identidade coletiva. Neste sentido, as comunidades quilombolas, utilizam-se da terra como uma metáfora para pensar o grupo e não ao contrário, ou seja, elas se constituem a partir da organização estabelecidas no cotidiano.

Observe o trecho a seguir:

A riqueza desse povo é o conhecimento dos meios básicos de subsistência e o convívio autêntico com seus pares e com a natureza. Esse conhecimento nobre e sagrado se manifesta por meio das cantigas da religião, da comida feita no fogão de lenha. Revela-se no feito das roupas simples e coloridas, na produção artesanal, na pesca, na caça, no trabalho na roça. Nos remédios e chás caseiros. (ANJOS, 2006, p. 19).

Brandão, Dalt e Gouveia (2010) abordam em seus estudos as dificuldades apontadas pelas comunidades no acesso às políticas. A falta de informação, a burocratização excessiva e o tratamento discriminatório contra os negros quando buscam os serviços públicos aparecem como as principais queixas. Reiterando as colocações dos autores citado acima, o próprio movimento, através da Frente Nacional da Defesa dos Territórios Quilombolas, acusa o governo de um genocídio contra as comunidades quilombolas, relatam que em Rio dos Macacos, Bahia a Marinha Brasileira promove invasões de domicílio atentado contra os direitos das mulheres, uso de armamentos gerando um clima de terror e violência contra os moradores. Também mencionam impedimentos das atividades econômicas tradicionalmente desenvolvidas pelas comunidades, como agricultura de subsistência e a pesca como estratégia de inviabilizar a permanência no território, esse clima de conflito segundo o movimento se evidencia no grande número de crianças, adolescentes e adultos que foram forçados a desistir de freqüentar a escola. A Comunidade também está ameaçada de despejo, em razão de ação de reintegração de posse proposta pela União. A perseguição e o descaso são

mencionados também relação a outras comunidades espalhadas pelo país; Pedra do Sal (RJ), Morro Alto (RS), Quilombolas Theodoro e Ventura, na serra do Salitre, Patos de Minas, com lideranças ameaçadas de morte e também nos acampamentos quilombolas.

Portanto esse capítulo, ao avaliar as políticas públicas de reconhecimento de territórios quilombolas aponta a necessidade de um rompimento com critérios pré-modulados que definem de maneira arbitrária seus sujeitos de direito desrespeitando a autonomia dos seus próprios projetos de vida e organização. Nesse sentido, esse trabalho defende que é necessário repensar as políticas de atendimento aos quilombolas, não enquanto uma busca por um novo conceito de quilombo, mas sim por uma nova maneira de reconhecer essas comunidades em uma condição de construção e re-encontro contínuo com suas identidades étnicas, em que o acesso a terra significa, a possibilidade do viver coletivo e da realização de um trabalho emancipado.

A Fundação Cultural Palmares em levantamentos feitos sobre esses grupos coloca que as comunidades de quilombos se constituíram a partir de uma grande diversidade de processos. Nestes estão inclusos não somente “as fugas” e ocupação de terras livres e geralmente “distantes”, como também as doações, heranças e pagamento de serviços prestados ao Estado, através da compra ou da simples permanência na mesma durante e após a escravidão. Na mesma perspectiva de Gusmão em pesquisa de Júnior (2007), essas comunidades quilombolas são referências de resistência da população negra; pequenas ou grandes, estáveis ou de vida precárias, não podem ser compreendida como um fenômeno esporádico, circunscritos em determinada área geográfica, pois elas surgem onde quer que a exclusão se manifeste: não são simplesmente acontecimentos isolados.

Trata-se de grupos com práticas cotidianas de resistência, o que permite que eles se mantenham e se reproduzam por meio de modos de vidas específicos e vinculados a um território que consideram seu, bem como regras de pertencimento e de uso coletivo da terra. São organizados e orientados pelo parentesco comum e em laços de solidariedade e reciprocidade. (JÚNIOR, 2007, p.1).

O fato é que ainda que o surgimento desses grupos esteja associado a um contexto específico de resistência, os quilombolas desenvolvem formas

diferenciadas de organização e de luta, ou seja, se expressam em movimentos que manifestam se com diversidade, mesmo porque esses agrupamentos pautam sua economia através de uma relação muito forte com o meio e a região em que vivem; alguns contam com os redutos da natureza para sua sobrevivência, já outros não, se adaptando seus estilos de vida de diversas maneiras.

No entanto, a interpretação que a sociedade brasileira tem sobre as atuais comunidades quilombolas ainda está muita associada a um reduto do passado. Segundo Leite (2008), os processos já em curso por regularização fundiária com base no art.68 da constituinte, ao encontrarem nas instancias jurídicas barreiras para definir de fatos os sujeitos de direitos, esperam encontrar um conceito “preciso” o que é ou não é uma comunidade quilombola. Essa busca pela definição dessas comunidades tem ocasionado a necessidade de revisar os critérios de classificação desses grupos, principalmente quando ainda se acredita em uma uniformização dos mesmos.

Leite (2008) também afirma que só avançaremos nessa questão quando a política de reconhecimento aproximar da realidade dessas organizações, do cotidiano ali estabelecido e focar os diferentes tipos de alianças e relações afetivas que os identificam com as lutas afro-descendentes. O que pode ser também compreendido como uma estratégia para estimular a autonomia da comunidade para definir-se como grupo, sua dinâmica e seus conflitos. Observe o que Anjos (2006) diz a respeito desta realidade cotidiana vivenciada pelos quilombolas:

É preciso entrar em contato com os quilombolas com suas histórias transmitidas oralmente, com suas danças tradicionais, suas cantigas, seus benzimentos e suas rezas, seus diversos falares, sorrisos largos, olhos atentos ao espaço em que vivem muitas vezes em condições muito precárias, resgatar toda essa memória é dar importância ao diálogo sobre as principais questões que os envolvem. (ANJOS, 2006, p.19).

Portanto, essa pesquisa defende que é fundamental nesse processo de identificação e reconhecimento de comunidades quilombolas o rompimento com uma cultura congelada no tempo. Para isto é necessário recuperar a noção da coletividade para condução do reconhecimento de um direito, coletividade no sentido de um pleito que é comum a todos que expressa uma luta cotidiana identificada e definida pelo respeito, dignidade e democracia. Isso nos leva a compreender a dimensão política da questão étnica e agrária no Brasil hoje, posto que não se limita

a uma luta de acesso a terra como espaço físico e nem da igualdade racial como simples forma de inserção econômica da população negra, mas sim uma efetiva participação na vida coletiva e política. A terra, compreendida como base geográfica está posta para esses grupos como condição de fixação, mas não como condição exclusiva para a existência do grupo, portanto, o acesso a ela deve ser garantido não somente como uma fonte de alimento e de sobrevivência, mas também como um direito conquistado pela luta de uma população historicamente perseguida e excluída, que permanece nas favelas, em isolados bairros rurais e em barracos de lonas, levantando uma bandeira de luta que unifica as reivindicações da classe trabalhadora e dá continuidade ao percurso da identidade quilombola que é de resistência e articulação política.

CAPÍTULO 4 A QUESTÃO QUILOMBOLA E O SERVIÇO SOCIAL

A discussão a respeito das políticas públicas de reconhecimento de comunidades quilombolas na atualidade nos remete aos estudos sobre o neoliberalismo e sua repercussão social, política e econômica no Brasil. Portanto para melhor embasamento desse debate, essa dissertação busca como referências as pesquisas de Behring e Boschetti(2010) e Paulo Netto (1995), que dentro da formação em Serviço Social trazem uma reflexão profunda sobre esse tema. Segundo esses estudiosos, que focam sua análise de pesquisa no Estado e nas políticas públicas como instrumento de intervenção na questão social, a ideologia do neoliberalismo alcança uma hegemonia no mundo capitalista, através das lutas entre as classes-sociais em disputa pelas forças de domínio legitimadas pelo Estado.

Estes estudos apontam, que o período pós – 1970 marca o avanço das correntes neoliberais, que ganham terreno fértil com a crise capitalista de 1969 – 1973. Os reduzidos índices de crescimento com altas taxas de inflação foram à argumentação utilizada por essas idéias no desmonte do Estado Social que diminuiu os investimentos públicos em prol da questão social e se eximiu das demandas apontadas por ela. O neoliberalismo vem trazer um pensamento político autoritário, dissemina a ideologia de um Estado “duro”, “inflexível” que deve controlar com firmeza as manifestações populares da classe trabalhadora, ao argumentar que a intervenção pública com a questão social é um desperdício para a economia do país e que a efetivação de políticas públicas gera uma crise econômica da sociedade capitalista.

A longa e profunda recessão entre 1969 -1973, contudo, alimentou o solo sobre o qual os neoliberais puderam avançar. Para eles, a crise resultava do poder excessivo e nefasto dos sindicatos e do movimento operário, que ocorreram as bases da acumulação, e do aumento dos gastos sócias do Estado, o que desencadeia processos inflacionários. (BEHRING; BOCHETTI, 2010, p.126).

Essas análises nos possibilitam a compreensão das interferências das correntes neoliberais nas políticas sociais e na formação do Estado democrático. Elas apontam que dentro da lógica neoliberal as crises econômicas relacionadas a uma produção desenfreada do sistema capitalista devem encontrar a solução para os seus problemas no enxugamento do investimento público e no retrocesso dos direitos sociais, a saída mais interessante para a lógica do acúmulo e do lucro é interferir na qualidade de vida da classe trabalhadora e naquilo que é do povo.

Diante desses momentos de crise o sistema busca preservar suas estruturas, ou seja, proteger a iniciativa privada e os investimentos no mercado e na economia.

Paulo Netto (1995) aponta que essas ideias entraram no país em um momento de pós-ditadura militar e reorganização da sociedade pelos movimentos sociais populares de esquerda. E segundo ele essa situação se expressa de forma contraditória, pois mediante a derrubada de um sistema autoritário e, em um momento de organizar novamente a sociedade e instaurar um Estado democrático, a sociedade se viu influenciada por uma corrente ideológica que pregava a “liberdade” a “autonomia”, mas que também camuflava uma outra ditadura e opressão que era a do livre mercado.

Behring e Boschetti(2010) colocam que durante os anos de 1980, a economia do país se encontrava em falência, mesmo que no plano político tenham ocorrido avanços e conquistas democráticas. Nesse período o país enfrenta dificuldades em formular políticas econômicas de recuperação do endividamento externo adquirido durante o governo militar, isso impactou os investimentos e conseqüentemente a redistribuição da renda financeira.

A década de 1980 foi significativa para a formação da sociedade brasileira contemporânea; as autoras colocam como relevante na redefinição das regras políticas do jogo, no sentido da retomada do Estado democrático de direito. No entanto, dentro desse espaço político, de debates, de representações populares e de conquista de direitos sociais, também se fez presente uma expectativa de mudança social com uma perspectiva neoliberal. Tanto é que o texto constitucional refletiu a disputa de hegemonia, contemplando alguns avanços no plano dos direitos humanos, políticos e de seguridade social, mas manteve fortes traços conservadores.

Apesar dos avanços, forma também inscritas no texto constitucional, produto de uma correlação de forças desfavoráveis, conforme apontamos acima, orientações que deram sustentação ao conservadorismo no campo da política social. Exemplo disso é a contraditória convivência entre universalização e seletividade, bem como o suporte legal ao setor privado, em que pese à caracterização do dever do Estado para algumas políticas. Outro exemplo importante foi à derrota das emendas sobre a reforma agrária e a vitória dos ruralistas, grandes proprietário de terras. (BEHRING; BOSCHETTI, 2010, p.145).

Portanto, os anos que sucedem esse momento histórico, ou seja, a década de 1990 e a atualidade têm sido marcadas por um projeto econômico e político de contra-reformas numa perspectiva neoliberalista e com impactos catastróficos para a política social. As correntes neoliberais estão alicerçadas em valores que defendem a propriedade privada, o afastamento do Estado para com o atendimento à questão social e o domínio de uma lógica de mercado em todas as instâncias da sociedade. São estratégias de poder que se apropriam dos ideais de democracia social para disseminar uma individualidade e competitividade. As políticas sociais nesse contexto têm sido diretamente afetadas por esses ideais, tornando-se cada vez mais focalizadas e assumindo, novamente, um caráter filantrópico e assistencialista.

Remetendo esses debates sobre a realidade brasileira na atualidade, observamos que as idéias neoliberais já não estão restritamente presentes nos discursos e práticas dos governos radicais de direita, mas também naqueles que se identificam historicamente como de esquerda. O próprio o governo do Partido dos Trabalhadores (PT) tem assumido fortemente uma postura política neoliberal, introduzindo paulatinamente a lógica do mercado e do lucro na administração política do país, retirando-se do compromisso com a questão social e assumindo um papel restrito de gestor financeiro do cofre público.

Nesse sentido, mediante a toda essa conjuntura de não compromisso com a questão social, essa dissertação aponta desafios para o projeto ético político do Serviço Social. Paulo Netto (1995), Behring e Boschetti (2010) ressaltam que mesmo que a categoria profissional não seja constituída por um bloco homogêneo, em que exista uma concepção única de direitos, cidadania e política social, não se pode negar a sua participação na construção e na defesa dos direitos sociais, econômicos e políticos e culturais, em um país em que o “direito” não faz parte do cotidiano daqueles que não têm acesso as políticas sociais. Ou seja, em que a maioria da população apresenta uma condição de vida tão precária, tão miserável que a impossibilita de usufruir da condição, em tese, “livre” de exercer seus direitos, sendo assim necessário através das políticas sociais, garantir a essa população ao menos acessibilidade às condições mínimas de vida.

O Código de ética e da Lei de Regulamentação da Profissão em conformidade como o projeto ético político profissional trazem uma concepção de direitos e cidadania que vem sendo defendida em diferentes dimensões. Tanto no

campo da produção teórica quanto na atuação político-profissional, vários profissionais realizam pesquisas, se articulam e organizam com movimentos sociais em defesa dos direitos, cujos princípios reforçam aqueles expressam no projeto ético-político. Segundo Behring e Boschetti (2010) qualificar e precisar essas concepções pressupõe ao Serviço Social discutir os limites e as possibilidades da efetivação dos direitos na sociedade brasileira capitalista. As autoras apontam que é preciso compreender que os direitos no capitalismo são capazes de reduzir desigualdades, mas nunca foram capazes de acabar com as estruturas de classe. Reconhecer esse limite não invalida a luta pelo reconhecimento e afirmação dos direitos nos marcos do capitalismo, mas aponta que a sua conquista abarca um compromisso estratégico com a luta democrática e popular, visando à construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

O projeto profissional, ao adotar a liberdade como valor central, ele assume um:

[...] compromisso com a autonomia, a emancipação e a plena expansão dos indivíduos sociais. Conseqüentemente, o projeto profissional vincula-se a um projeto societário que propõe a construção de uma nova ordem social, sem dominação e/ou exploração de classe, etnia ou orientação sexual. (CFESS, 1993 apud BEHRING; BOSCHETTI, 2010, p. 195).

Fica então evidente que reafirmar direitos e políticas sociais no âmbito do capitalismo e lutar por eles, tendo como projeto uma sociedade mais justa, não significa contentar-se com os direitos nos marcos do capitalismo, essa é uma estratégia para elaboração de condições objetivas para a construção de outra forma de sociabilidade.

Behring e Boschetti (2010) colocam que quando temos clareza dos limites e das contradições presentes na política social conseguimos visualizar de fato com ela é, ou seja, contraditória, podendo assumir tanto um caráter legítimo de espaço de concretização de direitos como também ser funcional aos interesses de acumulação do capital e manutenção das classes sociais. Sendo assim, as autoras apontam à importância do conhecimento processual histórico, compreendendo seu dinamismo, sua capacidade de transformação e mudança.

A estratégia de viabilização do nosso projeto passa por resgatarmos e exercitarmos algumas perspectivas que orientaram a formulação desse projeto desde sua origem. A primeira é termos uma visão histórica - processual da realidade: o que significa dizer que devemos reconhecer os limites dados pela estrutura econômica capitalista, mas devemos acreditar que todas as coisas e todas as idéias se movem, se transformam se desenvolvem, porque são processos. Entretanto só se tornam processos pela ação de homens e mulheres, sujeitos coletivos capazes de transformar a história e tecer cotidianamente as condições objetivas e subjetivas necessárias para materializá-lo. (BEHRING; BOSCHETTI, 2010, p.198).

Nesse sentido, a avaliação das políticas de reconhecimento de terras quilombolas no Brasil hoje, aponta também para o debate sobre ações afirmativas como resposta às limitações das políticas universais no enfrentamento das desigualdades raciais. Estudos evidenciam que políticas sociais, sólidas e universais são imprescindíveis para o combate às desigualdades raciais em um país como o Brasil, que apresenta um histórico de “racialização da pobreza” (JACCOUD, 2008, p. 58). No entanto, eles também colocam que estas são respostas que também precisam ser complementadas por ações específicas de eliminação das desigualdades raciais nas várias dimensões da proteção e da promoção do bem-estar social. Sendo importante destacar os processos sociais que estão na origem das desigualdades raciais: a discriminação racial e o racismo que atuam de forma a restringir a igualdade de oportunidades e alimentam a exclusão e a manutenção da população negra nas piores posições da sociedade brasileira.

Estes estudos também colocam que o racismo na sua condição histórica se afirma cotidianamente pela linguagem comum, se mantém e se fomenta através da cultura influenciando a vida e o relacionamento entre as pessoas, inclusive, dentro das instituições. Seu enfrentamento impõe a adoção de políticas, programas e ações específicas voltadas à população negra, associados e integrados as políticas universais, de maneira que consiga garantir o acesso continuado e as oportunidades iguais aos brancos e negros, tendo por objetivo acelerar o processo de redução das desigualdades e combater os mecanismos institucionais que levam à reprodução de tratamentos diferenciados entre esses grupos. Pois, de fato, a universalização das políticas sociais, a promoção de ações de combate à pobreza e a melhoria do mercado de trabalho e de renda impactam de maneira positiva nas condições de vida da população negra e na redução das desigualdades raciais; no entanto, é necessário perceber que o próprio funcionamento das políticas públicas e suas instituições guardam mecanismos que reproduzem a discriminação racial.

O objetivo de redução da desigualdade social tem se mostrado insuficiente face à meta de redução das desigualdades raciais. A experiência de universalização das políticas sociais nos últimos 20 anos tem mostrado os limites desse processo, face aos mecanismos recorrentes de reprodução do preconceito e da discriminação racial, que operam no interior das instituições sociais, inclusive escolas, postos de saúde, hospitais, instâncias policiais e judiciais. Nesse contexto, o reconhecimento da questão racial no Brasil como uma temática estratégica tem dupla relevância. De um lado, ele responde à demanda de tratamento igualitário entre brancos e negros. De outro, dele dependem avanços no campo da desnaturalização da pobreza. Esse é um processo que demanda o enfrentamento de mecanismos tradicionais de reprodução de hierarquias sociais e privilégios – com destaque para o racismo, o preconceito e a discriminação –, e a construção de patamares efetivos e concretos de equivalência e reconhecimento entre os cidadãos. Recusar a marginalização social é um desafio que demanda a abertura de um processo contínuo de negociação, onde os diferentes atores estejam presentes em torno dos objetivos da equidade, do acesso à justiça e da redução da desigualdade, reforçando o sentimento de reconhecimento pelo e do espaço público bem como de um novo patamar de pertencimento à sociedade. (JACCOUD, 2008, p.61).

É crescente a consciência de que a promoção de uma sociedade mais democrática passa pelo combate ao racismo, aos preconceitos e a discriminação racial. Elementos esses que estruturalmente estão presentes de forma direta e indireta nas relações sociais, pessoais e institucionais, e restringem as oportunidades e o acesso a políticas públicas. Como resultado desses processos sociais de exclusão, surge um triste contexto de violência, intolerância e tragédias pessoais em que a construção de auto-estimas negativas reinteegram a reprodução de trajetórias interrompidas e marginalizadas, e conseqüentemente restringe as perspectivas e potencialidades de parte expressiva da população.

Ianni (2005) coloca que a questão racial tem relação direta e aprofunda com a questão nacional, para o autor esta última envolve o desafio de uma integração cada vez mais fluente, aberta, dinâmica e transparente entre amplos setores da sociedade civil e do Estado. Portanto a questão racial no Brasil deve ser considerada condição fundamental não só da luta pela eliminação do preconceito, mas da transformação da sociedade brasileira como um todo, na construção de uma sociedade nacional articulada, viva e em movimento, constituída de uma sociedade civil e de um Estado articulados, e de uma população participativa transfigurada em povo, “cidadãos” situados e integrados, ativos em todas as esferas sociais.

Ianni (2005) aponta uma perspectiva histórica e teórica para a problemática racial. Ele se refere ao negro brasileiro, como categoria étnica social que se desenha e movimenta, forma, conforma e transforma a sociedade brasileira. Para o autor a

questão social pode sim ser considerada o fermento mais importante dessa transformação social, na derrubada de uma sociedade classista para uma sem classes, desde que exista nesse enfrentamento uma relação intrínseca entre raça e classe, que não é dicotômica, mas sim interdependente. Ou seja, que essas mesmas categorias não sejam interpretadas às margens das relações capitalistas, mas sim no seu interior, nas suas estruturas de produção, as quais não desaparecem na dinâmica competitiva do capitalismo, mas que constantemente se distorcem e se camuflam pelo esvaziamento político da ideologia racial dominante. Na qual a luta e o movimento negro, de forma reducionista, são interpretados como um movimento classista, na qual os objetivos são reduzidos a uma interpretação de integração e ascensão da população negra na sociedade, sem proposições de uma ruptura com as estruturas capitalistas.

Segundo Ianni (2005), em larga medida foi à questão social que provocou o declínio e a abolição do regime de trabalho escravo, substituído pelo trabalho livre. Dessa forma realizou lentamente e contraditoriamente a transição da sociedade de castas para de classes. No entanto, na sociedade de classes o trabalhador “livre” está hierarquizado em branco e negro, imigrante europeu e ex-escravo, índio, asiático, africano e ibérico; todos distribuídos desigualmente na estrutura da sociedade, participando desigualmente do produto do trabalho coletivo.

Há várias hierarquias, barreiras e intolerâncias, discriminações e também segregações. É como se o tecido da sociedade estivesse pouco articulado, subdividido em diferentes estratos estanques, alheios, estranhos. E esta tem sido uma das condições a partir das quais as “elites”, os donos do poder, exercem seu mando e desmando. Estão sempre empenhados em manter o povo disperso, desunido, fragmentado, em termos sociais, étnicos, de gêneros, religiosos, regionais e outros aspectos. Sim, as “elites”, compreendendo não só políticos e empresários, mas também setores militares e religiosos, bem como intelectuais, direta e indiretamente empenham-se em dispersar o povo, mantê-lo fragmentado, tanto no espaço da sociedade nacional como em seus diversos setores sociais. (IANNI, 2005, p.13).

Nogueira (2008), dentro do debate sobre as relações raciais numa conjuntura de transformação, aponta que não há como compreender dentro de uma lógica imediatista e instrumentalista, os conflitos étnico-raciais, o combate ao racismo e a construção das políticas de promoção da igualdade racial. O autor utiliza-se a história do crescimento econômico em países como o EUA, África do Sul e Brasil,

que apresentaram elevadas taxas de crescimento econômico e ao mesmo tempo baixo impacto das desigualdades raciais. Para ele a conjuntura que devemos nos debruçar deve ser numa perspectiva de longa duração, observando as tensões e os conflitos a partir das forças que constroem alternativas positivas para o combate ao racismo e promoção da igualdade racial, e, sobretudo em busca daquelas que buscam a transformação social, econômica e cultural.

Nogueira (2008) utiliza-se também da abordagem de Ianni (1996) em artigo sobre a racialização do mundo globalizado, em que esse último destaca que o século XX é marcado por guerras e revoluções em que os problemas raciais estão inseridos, como nas lutas pela descolonização, nos ciclos de expansão e recessão das economias, nos movimentos de mercado de força de trabalho, nas migrações, nas peregrinações religiosas, em fim, são conflitos que emergem e desenvolvem no jogo das forças sociais, compreendendo complicações políticas e culturais.

A globalização do capitalismo e a nova divisão transnacional do trabalho, dinamizada pelas novas tecnologias, pela informatização e pela robotização da produção, processo que também se expressa pelas migrações entre as nações dentro de um amplo processo de urbanização do mundo, mostram-nos a emergência e a ressurgência de problemas raciais associados a nacionalismos e localismos. Isto ressalta que a globalização é acompanhada de uma fragmentação, onde as linhas limites entre classe e raça mesclam-se e confundem-se mas, na maioria das vezes, não se dissolvem. Neste contexto, os problemas raciais podem ser vistos como manifestação de movimentos e configurações, e como dimensão fundamental da sociedade globalizada em formação. (IANNI, 1996, p.1).

Sendo assim, indo ao encontro da abordagem apresentada por Ianni (1996) sobre a questão racial e a sua relação estrutural com a formação da sociedade capitalista, essa dissertação defende que o assistente social nesse espaço de atuação deve assumir uma postura profissional coerente com o projeto ético – político, através de um posicionamento crítico, e historicamente contextualizado. Portanto, é fundamental que a referência e a escolha teórica do Serviço Social consigam visualizar as limitações e contradições presentes nas políticas públicas de combate à discriminação racial, ao mesmo tempo em que também reconheça a importância dessas ações pontuais com o enfoque na redução das desigualdades sociais. Observe que a defesa da necessidade dessas políticas setoriais, não ignora as limitações presentes nas mesmas, mesmo porque sua constante avaliação crítica

é importante para que a efetivação da mesma seja realmente um processo educativo e contínuo no desmonte do preconceito e da discriminação, objetivado pela universalização dos direitos e transformação social:

Isso significa que, mesmo que não consiga mudar o todo imediato, as mudanças cotidianas e imediatas têm implicações na totalidade, porque as conexões que existem entre realidades diferentes criam unidades contraditórias. Desse modo, um desafio do nosso projeto é reconhecer que os limites que existem são essencialmente mutáveis, relativos, provisórios, se suprimem, se deslocam e se suprimem novamente, em função de suas contradições internas que devem ser exploradas. (BEHRING; BOSCHETTI, 2010, p.198).

Essa perspectiva aponta para uma postura político-profissional que articula o fortalecimento dos movimentos sociais com o fortalecimento das instituições democráticas, essa última, em outras palavras, consiste na consolidação do Estado democrático de direito. Segundo Behring e Boschetti (2010) nosso projeto profissional se orienta não pela negação das instituições democráticas, mas pela sua ocupação, transformação e consolidação com a perspectiva de fortalecer os direitos amplos e irrestritos das classes trabalhadoras. O que significa do ponto de vista profissional, a ocupação de espaços públicos e estratégicos, que possam viabilizar a formulação e realização dos direitos, de forma a imprimir nestes os valores e princípios que defendemos.

Em relação ao fortalecimento dos movimentos sociais, as autoras colocam que essa postura é essencial para não restringir o projeto ao âmbito institucional. Elas afirmam que fazer história requer lutas coletivas, exige situar o indivíduo e a atuação profissional nas lutas mais gerais dos trabalhadores. Acreditar nesse projeto não significa lançar-se de maneira isolada ou individual em lutas contra *moinhos de vento*. Pelo contrário, é reconhecer a necessidade da consolidação da democracia, da cidadania e das políticas sociais, com também das lutas e dos movimentos sociais de interesses das classes trabalhadoras, como um processo de preparação para a construção de uma sociedade socialista.

Isso significa não se entregar a uma visão de sociedade, como conjunto de organizações não governamentais, movido por interesses solitários desprovidos de interesses de classe. Requer olhar para a sociedade como disse Marx, como um *teatro de toda história* e, portanto repleto de interesses contraditórios e de forças em

confronto. O que aponta novo desafio ao nosso projeto profissional, na dimensão da intervenção política, que é o de articular forças e construir alianças estratégicas com aqueles que sofrem opressões econômicas e de classe, no campo racial, de orientação sexual e gênero que têm como objetivo de luta a consolidação de um projeto societário justo.

Trabalhar os conflitos gerados nas contradições em processo é mais complicado do que aceitar as acomodações exigidas pela hegemonia do capital ou pelas grandes explicações de utilidade do Serviço Social no processo produtivo. Uma compreensão profunda das relações entre sujeito e força de trabalho, entre estrutura e superestrutura, entre o papel das condições sociais e da vontade coletiva articulada é que poderá mudar até mesmo as formas de inserção do Serviço Social como força de trabalho no sistema de produção, como organização e identidade. (FALEIROS, 2008, p.138).

Ao contemplar a postura profissional crítica defendida aqui nesse trabalho, Faleiros (2008) aborda as interferências políticas fora e também dentro do próprio processo de formação da identidade profissional. Ou seja, o autor coloca que ao assumir uma postura que consegue romper com o comodismo e trabalhar com conflitos e contradições presentes na organização social capitalista de forma a articular as demandas e as formas de resistência social, o Serviço Social de maneira dinâmica também consegue interferir nas formas de inserção da profissão como força de trabalho nesse sistema de produção. Sendo assim, a sua atuação deve ocupar os espaços e as políticas que aparentemente contradiz os princípios de igualdade e universalidade, pois é necessário através do conhecimento crítico desmistificar o aparente, visualizar as forças contraditórias presentes na realidade e propor a superação dos mecanismos de dominação e exclusão presente na mesma, através de um projeto político de autonomia e libertação dos sujeitos históricos.

É justamente nessa perspectiva, que o Serviço Social consegue visualizar a questão social como o objeto maior de intervenção profissional, sem perder, portanto, a referência nas relações estruturais e superestruturais do poder e suas manifestações concretas no cotidiano. O poder é em si uma relação complexa, e passa pelos processos de hegemonia e contra-hegemonia, de dominação de raça, etnia, gênero, culturas.

Tornar-se então nesse debate mais evidente qual a importância do Serviço Social no resgate do contexto histórico e político de formação da identidade

quilombola no Brasil. Pois é fundamental que ao atuar nessa realidade, o profissional consiga visualizar a permanência desses grupos na sociedade de forma afirmar os aspectos sociais, culturais e políticos na consolidação dos seus direitos enquanto conquista. E também que o assistente social faça uma leitura dinâmica das relações sociais estabelecidas nessas comunidades e capture seu movimento com o objetivo de desmistificar essas lutas populares e romper com uma leitura alienada que é preconceituosamente atribuída a elas.

A cultura da “pós-modernidade”, na sua versão neoconservadora é produzida no lastro do atual estágio de Harvey (1993) denomina de “acumulação flexível do capital”. Ela é condizente com a mercantilização universal e sua indissociável descartabilidade, superficialidade e banalização da vida e gera tremores e cismas nas esferas dos valores da ética orientadas a emancipação humana. O pensamento pós-moderno contrapõe-se as teorias sociais que, apoiadas nas categorias da razão moderna, cultivam as “grandes narrativas”. Assim questiona, nivelando os paradigmas positivistas e marxistas e dilacera os projetos e utopias. Reitera, em contrapartida, a importância do fragmento, do efêmero, do intuitivo e do micro-social. Invade a arte, a cultura, os imaginários e suas crenças, os saberes cotidianos, as dimensões étnicas, raciais e religiosas e culturais na construção de identidades esvaziadas de história. (IAMAMOTO,2004, p.4).

O Brasil vivencia atualmente um processo histórico de maior evidência das forças contraditórias presentes na sociedade capitalista. Por um lado presenciamos uma maior abertura do espaço político, palco necessário e legítimo para a efetivação da democracia, por outro a nossa própria história nos remete a dominação patriarcal, ao autoritarismo de classe e na repressão estatal como os principais obstáculos do movimento social em busca da transformação. O que exige dos setores comprometidos com a transformação do Estado, a postura de lutar, através de um compromisso ético, por políticas que deslumbram para além de uma mudança de valores, mas para uma mudança de estruturas de domínio e poder. Em que a ética não se limite a um conjunto de regras, mas se apresente como um caminho e percurso em busca de um conhecimento que traga a humanidade a valorização da liberdade e de sua autonomia. Essa discussão se destaca como de suma importância nessa dissertação, porque ao contrário do que essa pesquisa defende, a sociedade de maneira catastrófica atribuí valor a essa busca constante pelo poder e abandona as ideais de emancipação humana por ideais de dominação entre os seres-humanos.

No Brasil esse modelo capitalista vem sobrepondo antigas estruturas de poder, entre as quais nesta dissertação a questão étnica se sobressai como fundamental para compreender grande parte dos problemas de desigualdades sociais e também para se pensar um projeto de formação e construção de uma sociedade mais igualitária e democrática.

Ao detalhar melhor esse debate sobre ética, Dupas (2000) coloca em face desse contexto neoliberal e de uma corrente ideológica a favor do desenvolvimento do capitalismo industrial, o que ocasiona um avanço desenfreado da ciência e da tecnologia e um retrocesso dos princípios norteados pela ética, uma valorização da individualidade como postura oportuna para obter o domínio e um comprometimento da permanência de um viver coletivo entre os seres humanos. É preciso compreender como essas duas forças em contradição “ética e poder” têm dialogado e norteados os caminhos que trilham a sociedade na contemporaneidade. O autor afirma que a vida na sociedade contemporânea se apresenta como um espetáculo, ou seja, tudo que era vivido cotidianamente torna-se uma representação, isso está associado à lógica do mercado que tem ocasionado uma degradação do “ser” para “ter”. Segundo o autor a atual situação coloca uma única escolha aqueles que estão excluídos socialmente: a identificação com aquilo que esse espetáculo capitalista espera que seja ou que tenha através do consumo.

A interlocução deste debate com a formação da identidade quilombola na nossa sociedade, deixa evidente que dentro desse contexto de inversão de valores e de uma referência ética objetivada pela defesa de interesses capitalistas, existe uma apropriação e inversão desse processo na tentativa de esvaziar o significado político dessas comunidades em busca da construção de um mundo e espaço exótico, atrativo para a lógica do mercado devido a sua peculiaridade. Dupas (2000) afirma ocorrer uma desmaterialização do mundo social em signo e simulacro, um abandono de tudo que é sagrado por aquilo que é lucrativo e rentável. Segundo o autor a lógica da pós-modernidade em que tem como referência a *utopia dos mercados livres e da globalização* existe um vazio e o surgimento de um mundo fragmentado que perde seu sentido. Nesse cotidiano, o mundo social se desmaterializa; os atores políticos universais são substituídos por um poder difuso, espalhando-se por toda a sociedade civil; a utopia dos mercados livres e da globalização torna-se referência,

mas o vazio e a crise estão presentes fazendo com que se sinta o mundo fragmentado.

O saber é o fator mais importante na competição mundial pelo poder. No entanto o direito de decidir sobre o verdadeiro não é independente do direito de decidir sobre o que é justo. Por outro lado os partidos, as instituições e as tradições históricas estão perdendo sua força. A finalidade da vida é deixada a cada cidadão, cada qual entregue a si mesmo, mesmo sabendo que esse “si mesmo” é muito pouco. (DUPAS, 2000, p.121).

Segundo o Dupas (2000) as sociedades tradicionais expressavam através do mito uma tentativa de explicar a sua origem, uma produção coletiva, a qual dava significado ao mundo em que viviam e que regulava as condutas dos membros dessas sociedades. Isso ocorria em sociedades nas quais o coletivo prevalecia sobre o singular, o grupo sobre o indivíduo. Ele coloca que esse tipo de sociedade era considerada como sendo histórica na medida em que valoriza a coesão, o coletivo em detrimento do indivíduo. O contrário ocorre na nossa sociedade, em que há uma valorização exacerbada do indivíduo em detrimento do coletivo.

No aprofundamento desse debate sobre esse esvaziamento das culturas tradicionais em detrimento do que impõe a lógica do modelo capitalista, Gusmão (2001) coloca que na luta jurídica pela terra, os instrumentos que dispõem as comunidades são aqueles próprios do seu mundo particular, ou seja, baseado nos costumes cotidianos e na oralidade em confronto com a sociedade da escrita, que exige papéis, registros, documentos escritos como evidência. No entanto é justamente o domínio dessa escrita que condiciona a possibilidade da inclusão dos grupos, mas também de exclusão para aqueles que não têm a ela acessibilidade.

Gusmão (2001) afirma que por esses motivos a luta pela terra, no caso dos camponeses negros não é somente um confronto entre propriedade jurídica da terra e formas não típicas de propriedade, mas também de definição individual e grupal, e mais do que isso como reconhecimento de que são brasileiros, pois descobrem nesse percurso a sua condição de subalternidade nessa sociedade. Na realidade da terra, está a realidade desses grupos, e também a nossa como um possível país plural e democrático. Sendo assim, o reencontro com a identidade quilombola um processo de identificação, necessário não só a um determinado grupo isolado e

demarcado geograficamente, mas a sociedade como um todo, a qual tem vivenciado um esvaziamento das suas referências culturais e tradicionais.

Portanto o que se observa nesse processo de reconhecimento de terras quilombolas, é que o reconhecer não é de fato um processo de reencontro com a história de formação dessas comunidades em um contexto de luta, e sim, somente uma etapa a ser percorrida, entre muitas outras para acessar o que é de direito. Isso significa dizer que mediante a um quadro estatístico de 5.000 comunidades identificadas pela Frente Nacional da Defesa dos Territórios Quilombolas e 1.948 reconhecidas pelo Estado, existe em números uma porcentagem de reconhecimento considerável, mas que quando comparado ao levantamento de 193 titulações, o que fica evidente que é “reconhecer” não significa emitir já automaticamente o título e efetivar o direito da posse das terras quilombolas é somente reconhecer a possibilidade da comunidade continuar na luta pela titulação. Ou seja, a afirmação de que de existe 1.948 comunidades reconhecidas hoje pelo Estado, mediante ao que foi previsto como no Art.68 da Constituinte, são somente números ou no máximo um diagnóstico, uma triagem, mas não a efetivação do direito.

Portanto podemos afirmar nessa dissertação, que não há nas políticas públicas no Brasil, uma objetividade de mudança e sim de manutenção da ordem social. Nesse espaço as referências de luta, do projeto político de transformação, são substituídas pelos interesses fragmentados e dispersos em um mundo competitivo em que identidades tornam-se mercadorias, em que a humanidade busca pelo “ter” e abandona o “ser”, uma busca desenfreada pelo “ter” poder e domínio e o abandono pelo “ser” e viver a ética.

A lógica dessa sociedade é mercantil, transposta para a relação entre a ética e a política tende a se expressar através da ética utilitarista do interesse privado, negando a universalidade dos valores, revelando a tensão entre as possibilidades de afirmação de uma ética emancipatória e da negação ou alienação, presentes nessa sociedade. (BARROCO, 2010, p.38).

Barroco (2010) ao trazer a discussão da ética e da política para o campo do Serviço Social, aponta a identificação da práxis política com a luta de classes. A autora compreende a práxis política “[...] como ação dirigida às transformações sócio

– econômicas, mediada pelo poder, como agir político voltado à luta pela hegemonia na direção da emancipação política e humana.”(BARROCO, 2010, p.37).

Ao encontro com a colocação de Barroco (2010), essa dissertação entende que a ética não está desassociada ao posicionamento político. “Ética e política são modos de ser histórico-sociais, pertencentes ao conjunto de práxis, cujo modelo é o trabalho.” (BARROCO, 2010,p.37). Segundo a autora, ambas realizam-se através de uma modalidade, que referenciada por Lukács (1981) é denominada de “[...] “práxis interativa”, direcionada à realização de projetos e à transformação da realidade em seu nível consciente, valorativo e teológico.” (BARROCO, 2010, p.37).

Em continuidade a esse debate, a relação que Barroco (2010) estabelece entre ética e moral supõe em níveis diferentes, a participação mais ou menos consciente e racional do indivíduo ao escolher seus valores, do que é bom, justo, injusto, correto ou incorreto, dentro do seu tempo histórico como também a sua responsabilização mediante as escolhas feitas, ao considerar as conseqüências de seus atos para si mesmo e para os outros. Sendo assim, quando o indivíduo está realizando escolhas e deliberações motivadas pela necessidade de sua reprodução imediata e singular, a consciência moral alcançada não contempla sua exigências humano-genéricas, as quais poderiam enriquecer sua vida social e possibilitar o contato com conquistas realizadas ao longo da história. A vivência social, mesmo que extremamente limitada pelas condições burguesas, permite essa conexão. Através da moral, os indivíduos em circunstâncias determinadas, podem superar a sua singularidade, quando isso ocorre, ele está na sua condição de sujeito ético, segundo Lukács (1999) como particularidade objetivadora do gênero humano para si.

A ação ética é um processo de generalização, de mediação progressiva entre o primeiro impulso e as determinações externas, a moralidade torna-se ação ética no momento em que nasce uma convergência entre o eu e a alteridade, entre a singularidade individual e a totalidade social. O campo da particularidade exprime justamente esta zona de mediações onde se inscreve a ação ética. (LUKÁCS,1999,p.134).

Nesse sentido, segundo Barroco (2010), Marx também aponta que para a realização da emancipação humana é necessário erradicar com a exploração, com a dominação, através da superação radical da totalidade das relações sociais

burguesas, presentes no capitalismo. A emancipação política é parcial, pode ocorrer no âmbito da sociedade burguesa, sendo assim compreendida como uma luta limitada que envolve um aspecto particular das necessidades das classes ou de um grupo social específico.

Portanto a luta pela hegemonia no capitalismo, se realiza no espaço público entre projetos vinculados a interesses de classe, em um contexto estruturado em que as relações sociais, em geral, e as políticas, em especial, são determinadas pela lógica capitalista. Com isso, o campo da política, no qual os critérios de decisão são dados hegemonicamente por interesses e não pelos valores éticos, reproduz uma lógica que atualiza uma ética específica, resultado entre as exigências éticas das ações e as necessidades materiais reproduzidas socialmente.

Dessa forma, a contradição entre uma ética contra hegemônica e o campo político - econômico dos interesses estará sempre tensionando a práxis que se realiza nos espaços públicos, em busca da objetivação de projetos, idéias e direitos. Porém tensão é parte processo de luta pela hegemonia, seja no âmbito da emancipação política tratada por Marx, como em processos de luta revolucionárias, dirigidos à emancipação humana. Portanto ética e política são dimensões inerentes a profissão, estão presentes no conjunto das atividades e dos projetos do Serviço Social, embora tenham se manifestado, de formas diversas, ao longo da trajetória da profissão no Brasil. (BARROCO, 2010, p.38).

Sendo assim, nesse trabalho é de suma importância apreender que a ética profissional do Serviço Social orienta sua intervenção profissional, como também sua concepção de homem e de sociedade, fornece parâmetros para as decisões morais e políticas e fundamentos ontológicos para uma reflexão crítica, capaz de aprender as contradições e mediações da realidade social. Segundo Barroco (2010), a política é o espaço de objetivação do projeto profissional, com suas estratégias de ação, seus programas, seus valores e intenções. É no espaço da política que se apresenta a luta pelo poder e a luta pela hegemonia, portanto os projetos profissionais buscam ganhar suas proposições e propostas. Alguns buscam a manutenção da ordem de domínio existente, e outros a transformação na emancipação humana.

Ao amarrar toda essa reflexão a formação da identidade quilombola, nosso tema de pesquisa, buscamos novamente Brandão, Dalt e Gouveia (2010) que realizaram um conjunto de estudos de campo que abarcam cerca de duzentas

comunidades na maior parte dos estados brasileiros. Esses autores evidenciam o acesso das comunidades aos programas sociais e discutem a forma que elas se relacionam com tais programas. Uns dos aspectos trabalhados e abordados nas pesquisas foram às representações dos quilombolas sobre os seus direitos.

Segundo Brandão, Dalt e Gouveia (2010), os moradores tendem a reconhecer que os programas sociais constituem um direito e não um favor prestado pelo Estado, no entanto, essa percepção surge sem conseguir explicar a origem deste direito, ou seja, não conseguem identificá-lo no seu contexto histórico, na sua relação com questão étnico – racial, presente na formação da sociedade brasileira.

Fica então evidente o quanto é necessário divulgar historicamente a luta dos povos afro descendentes na demarcação territorial de áreas quilombolas para que estes consigam identificarem-se como indivíduos envolvidos nesse processo enquanto sujeitos. Ao mesmo tempo em que é necessário avaliar se esses estudos conseguem visualizar de fato essa identificação, ou seja, será que realmente não há uma identificação? Como e de que forma esperam dessa identificação? Nesse sentido, o reconhecimento e a regularização das terras quilombolas não é somente uma demarcação espacial e geográfica de terras de negros no Brasil, mas é um percurso que a sociedade atravessa para re-encontrar a sua história e personagens que ficaram séculos excluídos.

Por fim, vale dizer que, quando titulado, o quilombo contemporâneo não encerra com uma assinatura e um registro no cartório a sua luta contra opressão. Os territórios que servem como uma base para a identidade destes povos têm sido constantemente ameaçados. São inúmeros os que os reivindicam, invasores armados de escrituras e declarações de posse de terras, madeireiros, agricultores e mineradores carregando entradas e bandeiras. Contando sempre com apanágio do desenvolvimento. (BRANDÃO; DALT; GOUVEIA, 2010, p.75).

Ainda nesses estudos Brandão, Dalt e Gouveia (2010) afirmam que os processos de etnogênese que resultaram na proliferação recentes de comunidades quilombolas no Brasil estão associados em grande parte aos benefícios que as comunidades negras passaram a pleitear a partir de 1988. Neste processo, segundo os autores, a divulgação do termo “remanescente das comunidades de quilombos” abriu espaço para qualquer comunidade rural ou urbana, seja ela com maior ou menor presença de negros, lideradas tanto por negros como por brancos.

Para Brandão, Dalt e Gouveia (2010) esse processo nos leva a discutir mais uma vez os limites que podemos chamar de grupo étnico e o que podemos compreender por etnicidade. Eles destacam que não fazem uma defesa das perspectivas que apontam os grupos étnicos com artefatos artificialmente elaborados para fins lucrativos, mas que a grande questão é como a comunidade consegue lançar mão de variados elementos que tipicamente se associam à noção de etnicidade para construir matrizes de solidariedade intragrupo (ainda que parte do grupo) e reclamar os direitos associados àquela nova condição.

Esses autores defendem que na medida em que a identidade étnica não se apresenta em suas pesquisas como algo essencial, o importante para ciência social é acompanhar os processos a partir dos quais as comunidades selecionam e utilizam certos atributos para se distinguirem como diferentes. Segundo os pesquisadores resta uma preocupação: se todas as comunidades negras (ou quase negras) podem ser declaradas quilombolas e pleitear direitos a partir desta pertença, qual será o futuro das políticas específicas para estes grupos?

Na tentativa de dialogar com a preocupação colocada pelos autores acima, é importante aqui salientar que o maior acesso aos direitos e benefícios sociais é o resultado do maior número de identificação e reconhecimento de terras quilombolas, e não o contrário, ou seja, é esse último processo que permite o acesso aos direitos sociais que deveriam, segundo a Constituição de 1988, serem universais. Por exemplo, hoje para que uma comunidade quilombola tenha atendimento à saúde, educação, infra - estrutura água, luz, energia, ela precisa ser reconhecida em sua especificidade enquanto grupo de tradição e origem étnica, ou seja, ela precisa primeiramente passar por esse processo de identificação e reconhecimento. Situação essa muito contraditória à medida que o acesso a esses direitos universais devem ser justamente os subsídios mínimos e necessários para que a comunidade consiga garantir a sobrevivência do grupo.

Portanto, essa pesquisa defende que não existe por parte das comunidades que buscam seu reconhecimento como quilombolas, um abandono de elementos associados à etnicidade, objetivadas as mesmas por criarem referências únicas e reclamarem direitos. Primeiramente porque esses grupos ao se organizarem para reivindicar esses direitos, eles não abandonam a sua identificação étnico – racial muito pelo contrário eles se aproximam de forma dinâmica como essa identidade

que está fundamentada na resistência e na luta. E também porque a negação dos modos tradicionais de vida não é interpretada nesse estudo como uma escolha do grupo, mas sim condição imposta para que esse seja atendido pelo reconhecimento jurídico. Pois, contraditoriamente a política coloca a tradição como critério de identificação, mas seus mecanismos de implementação engessa e padroniza o processo de reconhecimento dessas comunidades. Ainda existe um olhar etnocêntrico da sociedade em relação a esses grupos, sua existência é pensada e aceita através de valores e modelos impostos socialmente.

Existe nesse processo de identificação e reconhecimento de terras quilombolas um “choque” de realidades, o qual constata as diferenças, que pode ser uma ameaça a essa identidade cultural pré-elaborada e construída.

Sendo assim compreender essa contradição aponta uma problemática, mas também uma esperança: se todas as comunidades que se identificam como quilombolas conseguirem pleitearem direitos a partir desta pertença, superaremos a necessidade de elaboração de políticas afirmativas e setoriais, que são legítimas como ações paliativas e compensatórias, mas que devem se direcionar para o alcance da universalidade no acesso aos direitos sociais.

Nesse processo de aproximação com a formação da identidade quilombola, a partir da sua participação histórica e política na sociedade brasileira e também do caminho trilhado no processo de identificação e reconhecimento de seus territórios. Objetivamos não pela busca de um novo conceito de quilombo, mas sim por uma nova maneira de reconhecer essas comunidades em uma condição de construção e reencontro contínuo com suas identidades étnicas; em que a terra onde vivem, extrai o seu sustento e se unificam é mais que um vínculo com a atividade agrícola é um dos caminhos de deslumbramento para a consolidação de um projeto de reforma agrária para o campo sem a dominação e exploração de classes sociais, gênero e raça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No tocante de tudo que foi discutido nesse trabalho alguns pontos se sobressaem, que são esses: o estigma presente na referência histórica que a sociedade brasileira tem sobre as comunidades quilombolas, a necessidade de se romper preconceitos no processo político de reconhecimento de terras de remanescentes de quilombos e o compromisso que o Serviço Social tem com essas questões.

O estudo sobre a história de construção da sociedade brasileira, a partir de interpretações sobre o sistema escravista e sobre as lutas escravas, possibilitou a aproximação com a formação da identidade quilombola, e com a cultura de resistência como um significativo importante para a permanência da organização dessas comunidades nos dias de hoje. Isso implicou em dizer que, o desconhecimento e distanciamento da sociedade com a realidade histórica de luta destas comunidades ocasionam a apropriação de interpretações impróprias sobre o movimento de resistência quilombola no Brasil, e conseqüentemente, sobre as referências socialmente construídas em relação ao que é identidade quilombola.

Referências essas, marcadas pelo estigma e por pré - conceitos que não conseguem visualizar que a identidade quilombola é um processo dinâmico, que ela é um movimento, que ora se aproxima e ora nega totalmente as heranças culturais e sociais valorizadas e reconhecidas pelo modelo capitalista. As políticas elaboradas para a titulação de territórios quilombolas, a partir do que foi constitucionalmente garantido como direito dessas comunidades, apontam o desconhecimento, a invisibilidade, em relação a esses grupos como uma das dificuldades de efetivação desse direito. A avaliação desses argumentos permite desvendar que a problemática não está em definir se existi ou não remanescentes de quilombo, e onde existem. E sim de problematizar o próprio processo de reconhecimento, ou seja, a política reconhece ou não reconhece a maneira que a comunidade se identifica e se apresenta?

Nesse sentido surge também como considerável nesse estudo, um posicionamento que defende que políticas de atendimento a esses grupos, precisam apreender estratégias que rompam com a identificação como definição categórica do que é uma organização quilombola, mas sim uma aproximação com o modo que ela se constitui.

Portanto um desafio foi para este trabalho foi posto, o de desmistificar o processo de identificação e reconhecimento de territórios quilombolas em nossa

sociedade nos dias atuais. Esse compromisso trouxe uma aproximação com um universo curioso, a princípio misterioso, mas que foi se mostrando justamente contrário daquilo que se esperava. O estudo sobre a formação da identidade quilombola através das fontes secundárias, mostrou que a unidade da identidade quilombola se mostra no processo de luta, mediante as relações de domínio e os conflitos presentes na realidade agrária no Brasil. O cotidiano se apresenta como espaço oportuno para se a elaboração de estratégias de resistência, para se fazer a mudança e para a articulação de reivindicações que deixaram de ser situações vivenciadas individualmente para serem planejadas coletivamente.

Essas fontes também evidenciaram que a realidade desses grupos é a trajetória, e ela se mostra e acontece em um movimento dialético de forças em contradição. Nesse sentido a identidade quilombola, não é constituída no que é tradicional, no seu sentido folclórico, ou seja, não é marcada pela predominância de um modo de existir único e igual a todo tempo histórico, mas sim pela reprodução, pela construção de novas estratégias e de novos arranjos sociais. Se existe alguma tradição na identidade quilombola, ela se apresenta como um método, um modo de construir e organizar a vida, tradicionalmente pautado na resistência, na luta e na transformação.

A partir da discussão apresentada por essa dissertação surgem demandas que apontam a importância do Serviço Social no envolvimento com essas questões, inclusive uma relacionada à própria atuação profissional, questionando qual seria a conduta adotada pelo profissional para que ele consiga compreender de forma crítica essas contradições presentes no processo político de identificação e reconhecimento de terras quilombolas.

Primeiramente é importante que o profissional valorize o espaço político daqueles que resistem e que a sua aproximação com a realidade aponte a luta e o universo dos excluídos como possibilidade de mudança e de transformação social. O assistente social deve se objetivar pelo o rompimento com o conservadorismo, e conseguir deslumbrar a identidade que existe entre o projeto ético político profissional com os movimentos sociais, espaço reivindicação daqueles excluídos socialmente.

Ao encontro com essas colocações, esse trabalho defende que pensar e discutir sobre a formação da identidade quilombola no Brasil, a partir de interpretações históricas e políticas, permite compreender qual é o compromisso que

o Assistente Social tem em relação à questão étnico – racial na formação da sociedade brasileira. Esse exercício teórico possibilita a aproximação do conhecimento técnico profissional com os mecanismos organizacionais e políticos das classes sociais desfavorecidas e a visualização de como as relações de opressão e domínio fundamenta - se no capitalismo.

Para que o assistente social consiga ocupar esse espaço de atuação, junto ao processo de identificação e reconhecimento de comunidades quilombolas, de maneira crítica propositiva e investigativa, ele deve romper com um trabalho restrito a execução de ações pré-elaboradas, é necessário buscar o conhecimento histórico, no seu sentido científico e não a história factual, ou seja, é necessário que o profissional ao se deparar com os dados apresentados historicamente faça uma análise dos mesmos dentro de um contexto dialético, em que as relações de produção materiais, concretas e subjetivas⁹ são essenciais tanto na determinação como na desmistificação do que está aparentemente posto como lógica de domínio, e que ele consiga a partir disso, uma aproximação com a realidade empírica.

Conforme o que foi discutido e endossado por Faleiros (2008), conhecer a fundo o passado requer uma postura de despreendimento com o pré-conceito, com o que é previamente definido e conceituado. É o desafio para a descoberta do novo, que pode ser justamente a aceitação do quê a princípio foi negado, pela falta do conhecimento, e a disposição para a construção de um novo olhar, de uma maneira diferente de se colocar e relacionar com o mundo, em um movimento sim contraditório em que o conformismo ao que está posto não é necessariamente o comodismo, mas uma nova maneira de resistir e de reelaborar as estratégias políticas para a transformação, no seu sentido de mudança e de modificação.

Portanto como categoria que trabalha diretamente na mediação entre o enfrentamento da questão social e implementação das políticas públicas, o Serviço Social tem papel essencial no processo de reconhecimento de terras quilombolas no Brasil. Sendo assim necessário repensar e avaliar a atuação das políticas de reconhecimento, demarcação e titulação, tanto quanto as políticas assistenciais na área de educação, saúde, infraestrutura e de desenvolvimento sustentável das comunidades. Inclusive na busca e na divulgação de informações que evidenciam

⁹ Importante aqui fazer a ressalva de que Faleiros (2008) não defende o subjetivismo do conhecimento, mas sim a busca constante dos supostos e pressupostos do que é dado, como primeira aproximação do real, dado como constructo.

como são pensados, discutidos e elaborados os mecanismos e dispositivos legais que normatizam essas ações no plano dos direitos sociais.

O assistente social que venha atuar diretamente ou indiretamente nessa área precisa assumir uma postura política comprometida com o objeto de investigação e intervenção em sua totalidade. Em que o conceito de totalidade segundo Faleiros (2008), se constrói a partir de uma perspectiva de duração longa na história, mas essencialmente, a partir da análise da complexidade social em suas múltiplas determinações, sendo elas contraditórias e articuladas. E também deve estar ciente de que os processos políticos expressam as relações de forças de domínio e resistência, opressão e repressão, manutenção e transformação.

Esse profissional deve compreender que a política de reconhecimento de terras quilombolas, mesmo sendo uma resposta ao movimento reivindicativo de populações oprimidas pelo desenvolvimento capitalista, ela tem um objetivo limitado de demarcação territorial e espacial dos quilombolas, como uma estratégia de controle. O reconhecimento desse limite, não significa que o profissional deve negar ou se distanciar do compromisso que se aponta a partir destas demandas, muito pelo contrário ele precisa se apoderar desses mecanismos institucionais como ferramenta para a construção de um espaço de fato público, participativo ocupado pela iniciativa daqueles atores sociais que ousaram sair do conformismo para lutar e resistir nessa possível arena de exercício da democracia e da transformação social.

É fundamental o rompimento com a prática pragmática, repetitiva e empirista e uma aproximação com uma atuação que consiga vincular as intervenções no cotidiano a um processo de construção e des-construção de categorias que permitam a crítica e autocrítica do conhecimento e da própria intervenção. Sendo essa prática crítica, conforme Faleiros (2008) para além de uma mera aplicação do conhecimento fora dela, mas ela gera a necessidade própria de reformulação do conhecimento, uma interpretação que alie os sentidos que se dão à prática à análise das condições em que esta se realiza.

Nesse sentido, segundo Faleiros (2008), essa relação entre interpretação – transformação precisa levar em conta o tempo, no significado de temporalidade histórica, em que o imediato está aliado a um processo de mediações complexas que implicam conhecimento e decisão, a possibilidade de escolhas dentro de alternativas, interação e conhecimento, poder e saber, ou seja, poder para conhecer,

conhecer para poder, capturando o essencial no imediato, pois a ação vai mudando a própria interpretação no tempo histórico, de forma que certos resultados começam surgir, e só assim se pode ver e apreender o processo.

Viabilizar o processo contínuo de construção do conhecimento, através de estudos que se aproximaram também dessas comunidades, legitima o compromisso do Serviço Social com o processo de identificação e reconhecimento de grupos quilombolas. Buscar dados, referências em outras pesquisas, permite o diálogo da nossa formação profissional com a produção de saberes diversificado; na área das ciências humanas, em que se destaca a antropologia, a sociologia e a história. Possibilita conhecer a amplitude do poder hegemônico na sociedade, e consequentemente o deslumbrar da formação de uma possível contra-hegemonia, em que saberes ideias e ações articuladamente se movem pela liberdade, pela ética e pela autonomia.

Nesse sentido abrir espaço é atribuir credibilidade a outros estudiosos que já se aproximaram do tema em questão e também exercitar a capacidade de articulação e identificação entre essas áreas de conhecimento. No fortalecimento de estudos que se remetem à população excluída, na valorização e no reconhecimento daquilo que foi construído no plano das ideias em contribuição da mesma.

Tanto o contexto de origem como o presente da formação e organização da sociedade pode ser o ponto de partida ou chegada da investigação social, pois em uma análise que busca compreender o desenvolver desse processo através da dialética, em que o tempo não é demarcado em uma lógica evolucionista, mas sim dentro de uma perspectiva histórica em que o tempo passado e presente só faz sentido nas determinações de vida imposta pela lógica do capital.

Essa discussão sobre o recorte temporal dentro de uma investigação e estudo social é pertinente para pensar atuação do assistente social no processo de identificação e reconhecimento de terras quilombolas, por que esse debate nos remete com frequência a seguinte pergunta: O que é uma comunidade quilombola no Brasil, hoje? Para responder a essa pergunta, é preciso a compreensão do que significa as trajetórias na constituição dos sujeitos sociais.

Faleiros (2008) defende que as trajetórias, não podem ser definidas como caminhos prefixados pelas estruturas, nem processos de escolhas livres: “Elas consistem no trânsito das possibilidades para as viabilidades, numa combinação de “virtù” e “fortuna” na expressão de Maquiavel, dos fados e feitos, das condições

dadas com ações e iniciativas individuais e dos grupos a que pertence.” O autor também coloca que as rupturas e a continuidade dessas trajetórias se vinculam aos processos globais, independente da vontade dos sujeitos isolados, mas que se articulam em forças dominantes.

As trajetórias daqueles que são subjugados pelo sistema capitalista, têm a marca da exclusão social como processo de marginalização dos bens culturais, políticos, econômicos e também de lazer, que constituem como patrimônios, referências, para certos grupos. Em relação às comunidades quilombolas em seu processo de identificação social a busca por essas referências se objetiva como constituição do próprio grupo, pois a representação que elas fazem de si mesmo depende das crenças, valores e cultura vivenciada no cotidiano.

Representações e ideologias dependem das práticas sociais de classe, de discriminação e de resistência. Faleiros (2008) afirma que existe uma interface entre representação e ideologia, considerando-se esta última, mais abrangente e estruturada de acordo com as relações de dominação. A representação social implica tanto conhecimentos adquiridos como valores culturais de uma época, e a ideologia é representação vivida no confronto de poderes e resistências.

Sendo assim, em busca de uma aproximação com a trajetória de formação da identidade quilombola, podemos compreendê-la como processo de desestruturação como também de estruturação de referências e patrimônios, pela articulação ou desarticulação de relações sociais, em um tempo e espaço determinados, em que se produzem mudanças nas formas de reprodução e identificação social.

A trajetória de formação da identidade quilombola, encontra sua desestruturação na negação com o seu passado e com a sua história, embora até possam vir adquirir novas referências com alguns elementos a partir da vida oprimida, mas que não substituem as referências perdidas e vividas, que são como feridas abertas. Nesse sentido as estratégias do Assistente Social devem estar vinculadas a essas trajetórias de identificação quilombola, portanto visam à rearticulação dessas referências fortalecendo esses grupos socialmente.

Isso implica o processo de compreensão da demanda a partir das trajetórias dessas comunidades, expressas na discussão e implementação de seus direitos, na prática participativa de decidir o que lhes dizem respeito, na mais ampla informação sobre as condições e alternativas de mudança do cotidiano, na busca do reconhecimento das redes em que elas convivem e das relações de opressão, na

discriminação e na intolerância que sofrem. A marca da especificidade do trabalho do Serviço social junto a essas questões advém da intervenção nessa particularidade que implica ao mesmo tempo: o confronto com os problemas sociais que atingem a população quilombola e o confronto com as relações de força e interesses que mobilizam as políticas públicas de reconhecimento de seus territórios.

REFERÊNCIAS

ANJOS, R. **Quilombolas: tradições e cultura da resistência**. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

BARROCO, M. L. S. Ética e política entre ruptura e conservadorismo. **Revista Inscrita**, Brasília, DF, n. 12, p. 31-40, 2010.

BASTOS, R. E. Casa-grande e senzala. In: MOTA, D. L. (Org.). **Introdução ao Brasil: um banquete no trópico 1**. São Paulo: Ed. SENAC, 2001.

BEHRING, R.; BOSCHETTI, I. **Política social: fundamentos e história**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

BENNET, M. Os quilombos e a resistência. **Revista Palmares Cultura Afro-Brasileira**, Brasília, DF, ano 6, n. 6, p. 28-35, mar. 2010.

BERNARDO, V. Conquista da terra: a experiência dos cafuzos. **Boletim Informativo**: NUER, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 89-91, 1997.

BOGO, A. **Identidade e luta de classes**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

BRANDÃO, D.; DALT, S.; GOUVEIA, H. V. **Comunidades Quilombolas no Brasil: características socioeconômicas, processos de etnogêneses e políticas sociais**. Niterói: EdUFF, 2010.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. **II Plano Nacional de Reforma Agrária**. Brasília, DF, 2003.

CHAUÍ, M. **Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CPISP. **Sobra a CPI-SP**. Disponível em: <http://www.cpis.org.br/html/sobre_cpi.html>. Acesso em: 21 abr. 2012.

DORIA, S. Z. Os remanescentes do Quilombo Rio das Rãs. B **Boletim Informativo**: NUER, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 100-105, 1997.

DUPAS, G. **Ética e poder na sociedade da informação**. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

FALEIROS, V. P. **Estratégias em Serviço Social**. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

FERNANDES, B. M. **Questão agrária, pesquisa MST**. São Paulo: Cortez, 2001.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Dominus, 1965.

FERREIRA, R. F. **Afro-descendente: identidade e construção**. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

FIABANI, A. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532 -2004)**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FLORENTINO, M.; GÓES, J. R. **A paz nas senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FNQ. **Carta Quilombola Negra e Popular**. Disponível em: <<http://frentequilombola.wordpress.com/carta-quilombola-negra-e-popular-de-porto-alegre/>>. Acesso em: 2 dez. 2012.

FREYRE, G. **Casa grande & senzala: formação da família brasileira**. 34. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

FRY, P.; VOGT, C. **Cafundó: a África no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras : Ed. Unicamp, 1996.

FURTADO, C. **Formação econômica do Brasil**. 17. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1980.

GUIMARÃES, A. S. A. **Classes, raças e democracia**, São Paulo: FUSP : Ed. 34, 2002.

GUSMÃO, N. M. M. Herança quilombola: negros, terras e direitos. In: MOURA, C. (Org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

_____. Negro e camponês: cultura política e identidade no meio rural brasileiro. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 6, n. 3, p. 116 -122, 1992.

IAMAMOTO, M. V. As dimensões ético-políticas e teórico-metodológicas no Serviço Social contemporâneo. In: MOTA, A. E. et al. (Org.). **Serviço Social e saúde: formação e trabalho profissional**. Brasília, DF: ABEPSS : OPAS, 2006.

IANNI, O. O negro e o socialismo. In: _____. et al. **O negro e o socialismo**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005. (Socialismo em discussão).

IANNI, O. A racialização do mundo. **Tempo Social: Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 1-23, maio 1996.

_____. **Classe e nação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **Escravidão e racismo**. São Paulo: HUCITEC, 1978.

_____. O preconceito racial no Brasil. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 6-20, 1987.

JACCOUD, L. (Org.). **A construção de uma política de promoção da igualdade racial: uma análise dos últimos 20 anos**. Brasília, DF: Ipea, 2009.

JACCOUD, L. Racismo e república: o debate sobre o branqueamento e a discriminação racial no Brasil. In: THEODORO, M. (Org.). **As políticas públicas e a**

desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição. Brasília, DF: Ipea, 2008.

JÚNIOR, G. A cor do sal da terra. **Pesquisa FAPESP**, São Paulo, ed. 141, nov. 2007. Disponível em:

<<http://revistapesquisa2.fapesp.br/?art=3392&bd=1&pg=1&lg=>>. Acesso em: 12 set. 2011.

LE GOFF, J. **História e memória.** Campinas: Ed. Unicamp, 2003.

LEITE, B. I. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, p. 965-977, set./dez. 2008.

_____. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2001.

MARTINS, J. S. **Os camponeses e a política no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1981.

MDS. Secretaria Nacional de Renda de Cidadania. **Guia de cadastramento de famílias quilombolas:** cadastro único para programas sociais. Brasília, DF, 2009.

MODESTO, A. **Projeto de Lei 627, de 14 de junho de 1995.** Regulamenta o procedimento de titulação de propriedade imobiliária aos remanescentes de quilombos, na forma do artigo 68 do ato das disposições constitucionais transitórias, estabelece normas de proteção ao patrimônio cultural brasileiro e da outras providencias.

Disponível em:

<<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=179930>>. Acesso em: 3 fev.2013.

MOURA, C. **História do negro brasileiro.** São Paulo: Ática, 1994.

_____. Organizações negras. In: SINGER, P.; BRANT, V. (Org.) **São Paulo: o povo em movimento.** Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. **Os Quilombos e a rebelião negra.** São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil.** Maceió: Edufal, 2001.

_____. **Sociologia política da guerra Camponesa de Canudos:** da destruição do Belo Monte ao aparecimento do MST. São Paulo: Expressão Popular, 2000.

NOGUEIRA, J. C. As relações raciais numa conjuntura de transformações. **Política Democrática:** Cadernos de Debates, Brasília, DF, ano 1, n. 2, p.78–83, maio 2008.

PAULO NETTO, J. Repensando o balanço do neoliberalismo. In: GENTILI, P.; SADER, E. (Org.). **Pós–neoliberalismo:** as políticas e o Estado democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

QUILOMBOLAS ocuparam o Incra em Porto Alegre no dia Internacional de Luta contra o Racismo. **Sul21**, Porto Alegre, 22 mar. 2012. Disponível em:

<<http://www.sul21.com.br/jornal/2012/03/quilombolas-ocuparam-o-incra-em-porto-alegre-no-dia-internacional-de-luta-contr-o-racismo/>>. Acesso em: 2 dez. 2012.

SADER, E. **Quando novos personagens entram em cena**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTOS, I. Enfrentando a cultura do racismo, a importância dos movimentos negros. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, n. 220, p. 11-13, jun. 1987.

SCHIMIT, A; TURATTI, M. C.; CARVALHO, M. C. A atualização do conceito de quilombo: identidade e territórios nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**, Campinas, ano 5, n. 10, p. 1 - 6, 2002.

_____.; TURATTI, M. C. M. **Relatório Técnico-Científico sobre a Comunidade de Quilombo do Cafundó/Salto de Pirapora–SP**. São Paulo: ITESP, 1999.

SCHUARTZ, S. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Tradução de Jussara Simões. Bauru: Edusc, 2001.

SEPPPIR. **Programa Brasil Quilombola**: diagnóstico de ações realizadas: julho 2012. Brasília, DF, 2012.

SETUBAL, M. A. (Coord.). **Os paulistas em movimento, Bandeiras, Monções e tropas**. São Paulo: Imesp. 2004. (Terra paulista jovem, v. 1).

SILVA, B. **Projeto de Lei 129, de 27 de abril 1995**. Regulamenta o procedimento de titulação de propriedade imobiliário aos remanescentes das comunidades dos quilombos, na forma do art. 68 do ato das disposições constitucionais transitórias.

Disponível em:

<http://www.senado.gov.br/atividade/materia/detalhes.asp?p_cod_mate=50285>.

Acesso em: 3 fev. 2013.

SILVA, D. S. Frechal: cronologia da vitória de uma comunidade remanescente de quilombo. **Informativo**: NUER, Florianópolis, v.1, n.1, p.92 -95, 1997.

SOUZA, I. S. O resgate da identidade na travessia do movimento negro. **Serviço Social & Realidade**, Franca, n. 2, p. 106-123, 1993.

STEDILE, J. P. (Org.). **História e natureza das ligas camponesas**. São Paulo: Expressão Popular, 2002.

_____. História da questão agrária no Brasil. In: _____. (Org.). **A questão agrária no Brasil**: o debate na esquerda 1960-1980. São Paulo: Expressão Popular, 2005a.

_____. (Org.). **A questão agrária no Brasil**: programas de reforma agrária 1946-2003. São Paulo: Expressão Popular, 2005b.

THEODORO, M. (Org.). **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil**: 120 anos após a abolição. Brasília, DF: Ipea, 2008.

WELTER, T. **Revisitando a comunidade cafuza**. Florianópolis: Ed. UFSC. 1999.

YAZBEK, C. M. **Classes subalternas e assistência social**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2006.