

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: Educação, Sociedade, Política e Cultura

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**EDUCAÇÃO E IDENTIDADE NO
QUILOMBO BROTAS**

Autora: Márcia Lúcia Anacleto de Souza
Orientadora: Neusa Maria Mendes de Gusmão

**Campinas, SP
2009**

© by Márcia Lúcia Anacleto de Souza, 2009.

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**
Bibliotecário: Gildenir Carolino Santos – CRB-8ª/5447

Souza, Márcia Lúcia Anacleto de.
So89e Educação e identidade no Quilombo Brotas / Márcia Lúcia Anacleto de
Souza. -- Campinas, SP: [s.n.], 2009.

Orientador : Neusa Maria Mendes de Gusmão.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade
de Educação.

1. Educação. 2. Cultura. 3. Identidade. 4. Quilombos. I. Gusmão, Neusa
Maria Mendes de. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de
Educação. III. Título.

09-230/BFE

Título em inglês: Education and identity in the Quilombo Brotas

Keywords: Education ; Culture ; Identity ; Quilombos

Área de concentração: Educação, Sociedade, Política e Cultura

Titulação: Mestre em Educação

Banca examinadora: Profª. Drª. Neusa Maria Mendes de Gusmão (Orientadora)

Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca

Prof Dra. Olga Rodrigues von Simson

Data da defesa: 2710/2009

Programa de pós-graduação : Educação

e-mail : negramarsea@gmail.com

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

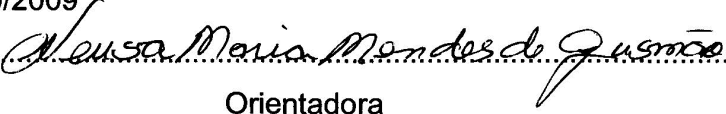
Educação e Identidade no Quilombo Brotas

Autor: Márcia Lúcia Anacleto de Souza

Orientadora: Dra. Neusa Maria Mendes de Gusmão

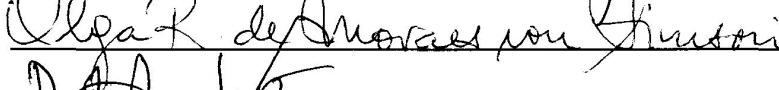
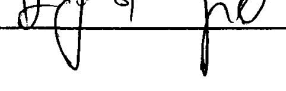
Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida por **Márcia Lúcia Anacleto de Souza** e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: 27/10/2009

Assinatura: 

Orientadora

COMISSÃO JULGADORA:

2009

Este trabalho foi elaborado, parcialmente, com o apoio financeiro da Coordenação de
Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior – CAPES.

In Memoriam
À memória de Paulo Luiz Anacleto,
meu grande pai,
conselheiro
e amigo.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é dedicado a todos aqueles que de maneira direta ou indireta estiveram comigo ao longo desses anos de pesquisa. Devido ao imenso número de pessoas que estiveram ligadas a mim durante a realização da pesquisa, possivelmente, deixarei de citar algumas, e desse modo, desculpo-me de antemão.

Sou imensamente grata aos moradores do Quilombo Brotas ou do “QB”, como dizem os jovens. Agradeço a Manoel, Tia Aninha, Jaciene, Sandra, Cristina, Marcos, Dona Ana Maria, Patrícia, Paula, Daniela, José Roberto e todos os que me receberam em suas terras. Dedico este trabalho, especialmente, a Rosemeire, que já não está mais conosco. Espero que cá esteja um instrumento de luta de seu povo!

Agradeço a todos os amigos que fiz durante esta jornada de estudos, dentre eles: Janaina, Cristina e Fernanda, minhas “irmãs” de orientação.

Agradeço aos funcionários da Secretaria de Pós-Graduação, e deixo aqui meu muito obrigada a Nadir, sempre alegre e otimista, uma força nas horas difíceis pelas quais passei ao longo desses semestres, e uma grande conselheira e amiga.

Dedico este trabalho à Lidiany, amiga desde a Pedagogia, conhecedora da trajetória que deve ser trilhada até a conquista deste trabalho. Obrigada por sua força e seu carinho! Esta conquista também representa um ganho para os colegas do Projeto “Herbert de Souza”, a quem agradeço pela confiança e dedico este trabalho! Cá está uma prova de que a universidade pública é possível!

Também dedico esta conquista ao meu grande amigo e irmão Aristóteles (Tote), que através de sua forma de olhar o mundo ensinou-me a olhar para o Outro. Agradeço ainda a Lajara, que num de seus relatos sobre comunidades quilombolas conhecidas disse-me da existência do Quilombo Brotas! Mas, para além disso, agradeço por sempre me mostrar a luta do nosso povo negro, a luta das mulheres e da juventude negra pelo fim da exploração e do racismo.

Agradeço aos professores da banca examinadora deste trabalho, Prof^a. Olga Rodrigues Von Simson e Prof. Dagoberto José Fonseca, os quais desde a qualificação contribuíram para a construção de um olhar sobre as comunidades quilombolas e as questões ligadas à Antropologia, à Educação e à trajetória do negro no Brasil. Agradeço à

disponibilidade em participar da avaliação dessa pesquisa, agregando a ela suas observações, suas experiências e seus conhecimentos.

Agradeço à querida orientadora, Prof^a. Neusa Gusmão, por ter me acompanhado em todo este percurso, seja em nossos encontros em sua sala, nas aulas da graduação e da pós-graduação, nas monitorias ou à distância, sempre me auxiliando na compreensão da realidade das comunidades quilombolas, seus conflitos e suas demandas. Foram momentos de muitas trocas em torno da problemática de estudo, e em meio a ela, das questões do cotidiano. graças à Academia acredito que construímos uma forte amizade!

Quero agradecer de modo especial à minha família, hoje ampliada e formada pelos “Anacleto” e os “de Souza”. Meu carinho aos pais que recebi através do Silas e aos pais que tenho. Dedico este momento à minha mãe, Maria Lúcia, mulher negra que conseguiu com muita luta educar e sustentar os quatro filhos, transmitindo a eles os valores que hoje respondem também pelo que sou. Dedico este trabalho ao meu pai, Paulo Luiz (Luisinho), que já não está mais entre nós, mas certamente é responsável por esta conquista. Se hoje chego até aqui, e olho para os quilombos e a educação, é porque este grande trabalhador rural muito ensinou sobre a vida e a importância dos Outros na formação do homem!

Dedico este trabalho a Marcila, Marcela e Marciano, meus irmãos! Agradeço em especial a Marcila, irmã que durante a finalização deste trabalho dividiu comigo a atenção de Dandara! Sua participação foi fundamental!

Agradeço carinhosamente ao Silas, grande companheiro! Obrigada pela sua atenção, seu carinho e sua paciência! Sou grata por trilhar comigo o campo de pesquisa e por dividir com ele e a universidade quem muitas vezes você queria por perto!

Por fim, agradeço a Dandara, quem certamente mais sentiu minhas ausências e as conseqüências de ter uma mãe pesquisadora. Dedico este trabalho a você, que desde o meu ventre acompanha a luta das comunidades quilombolas e da população negra por direitos e igualdade! Seu nome já diz das lutas do povo negro no Brasil!

RESUMO

Neste trabalho, investigamos os processos envolvidos na construção da identidade quilombola na comunidade remanescente de quilombo Brotas, situada na cidade de Itatiba, estado de São Paulo. Analisamos como o reconhecimento da comunidade enquanto remanescente de quilombo instaurou novas dinâmicas de identificação nos moradores, considerando os processos educativos formais, informais e não-formais envolvidos. A partir de um diálogo entre antropologia e educação, apresentamos o percurso metodológico de construção do objeto de pesquisa e de inserção no campo, que possibilitaram a obtenção dos dados para a análise. Concluimos que a participação no movimento social quilombola, que instaura espaços e tempos de educação não-formal e informal, influencia na construção da identidade quilombola do grupo, contribuindo para o fortalecimento da identidade negra dos moradores e a valorização de sua trajetória até os dias atuais. Por outro lado, a educação formal e escolar tem colocado os moradores diante de situações que lhes inferiorizam, por meio do preconceito e da discriminação racial, demonstrando a dificuldade que esta instituição possui na abordagem da diversidade cultural.

ABSTRACT

In this study, we investigate the processes involved in the construction of quilombola identity in community remaining of quilombo Brotas, located in the city of Itatiba, São Paulo state. We analyzed the recognition of the community while remaining a runaway introduced new dynamics of identification in residents, whereas educational processes formal, informal and non-formal involved. From a dialogue between anthropology and education, we present the methodological approach of constructing the research object and insert the field that made it possible to obtain data for analysis. We conclude that participation in social movement quilombola introducing spaces and times of non-formal education and informal influence in the construction of quilombola identity group, contributing to strengthening the identity of black residents and the appreciation of its history to the present day. On the other hand, formal education and school has put the residents in situations that detract from them by means of racial prejudice and discrimination, demonstrating the difficulty that this institution has in approach to cultural diversity.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	1
INTRODUÇÃO.....	5
CAPÍTULO 1. COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBO: UM DEBATE E SEU MOVIMENTO.....	13
1.1 Comunidades Remanescentes de Quilombo: noções existentes, significados e ressemantização.....	13
1.2 As demandas e as instituições governamentais: questões políticas e jurídicas.....	29
CAPÍTULO 2. “IR AO QUILOMBO”: DA CONSTRUÇÃO DA PROBLEMÁTICA À ENTRADA NO CAMPO DE PESQUISA.....	47
2.1 A entrada no Quilombo Brotas.....	51
2.2 Descrição do campo de pesquisa: o Quilombo Brotas hoje.....	59
2.3 O estar no campo: a interação com o outro.....	66
2.4 Processo de formação quilombola: algumas apostas teórico-metodológicas.....	75
CAPÍTULO 3. “DO ANTES DE VIRAR QUILOMBO” AO PROCESSO DE IDENTIFICAÇÃO: HISTÓRICO DE FORMAÇÃO DO QUILOMBO BROTAS.....	81
3.1 O conhecimento do Artigo 68 e a reconstrução da identidade étnica.....	81
3.2 Itatiba e a Escravidão: a história da cidade e da presença do negro.....	85
3.3 Quilombo Brotas: terra de refúgio, terra comprada, terra de família, terra de mulheres.....	93
3.4 Os sinais diacríticos ou “fatores primordiais” no processo de identificação.....	107
CAPÍTULO 4. EDUCAÇÃO E IDENTIDADE NO QUILOMBO.....	113
4.1 Movimento social quilombola: a educação informal e não-formal na construção da identidade.....	115
4.1.1 A afirmação do quilombo e do quilombola: a (re)construção de noções.....	132
4.1.2 Comunidades remanescentes de quilombo: o “resgate cultural”.....	142
4.2 O papel da escola na construção da identidade quilombola.....	151
CONSIDERAÇÕES FINAIS	165
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	173
ANEXO 1 – DIÁRIO DO ESTADO DE SÃO PAULO – 18/11/2004.....	185
ANEXO 2 – MAPA DO QUILOMBO	193
ANEXO 3 – FOTOS	195

APRESENTAÇÃO

O trabalho que aqui se apresenta, intitulado **Educação e Identidade no Quilombo Brotas**, resulta de um olhar bastante específico sobre a realidade de um grupo formado por 32 famílias descendentes de um casal de ex-escravos: Isaac e Emília. Estas famílias residem num território que até 2003 era conhecido e identificado por seus moradores como um Sítio, mas que a partir de então, com a descoberta do direito à terra às comunidades remanescentes de quilombos, passa a se identificar como uma comunidade quilombola: o Quilombo Brotas.

O Quilombo Brotas situa-se no Jardim Santa Filomena, na cidade de Itatiba, estado de São Paulo, entre os municípios de Campinas e Jundiaí. Fundado como um Sítio, por volta de 1888, a distância geográfica que o separava da cidade deixa de existir com o crescimento urbano, a partir de 1980, e hoje se encontra envolvido pelos bairros do município, razão pela qual é também conhecido como quilombo urbano.

A investigação, iniciada em 2006, é fruto da “descoberta” do território entre os anos de 2004 e 2005, e de indagações em torno dos sentidos do quilombo e do quilombola em um grupo inserido numa região metropolitana de forte participação na economia do Estado: a Região Metropolitana de Campinas. Como se deu o processo de reconhecimento dessa comunidade como remanescente de quilombo? A identidade quilombola emerge desse reconhecimento ou é anterior a ele? Quais as consequências desse reconhecimento para seus moradores? Qual a dinâmica envolvida nas identidades existentes no Quilombo Brotas? Quais seus elementos e como é construída? Tais foram algumas indagações colocadas.

Compreendendo de antemão que a identidade dos sujeitos é construída em meio a processos educativos que se dão em múltiplos espaços e tempos, em meio à investigação da história do Quilombo e das razões da identificação, também procurou-se entender como se dava a aprendizagem dessa identidade, ou seja, como os moradores transmitiam-na e quais os procedimentos adotados nessa educação do “ser quilombola”.

Para tanto, foi importante o diálogo entre Antropologia e Educação e o encontro entre ambas em torno da cultura, compreendida em sua dinamicidade, contextualizada e resultante de diálogos marcados por conflitos, acordos, confrontos, relações de poder e

hierarquizações. Por meio da Antropologia propôs-se realizar a pesquisa etnográfica, considerando as limitações impostas pela formação em Pedagogia. Por outro lado, a formação em Educação possibilitou a construção de um olhar sobre um campo de pesquisa, em geral, da Antropologia, e nele a procura dos processos educativos que estruturam os sujeitos, mas que geralmente não são objeto de investigação pedagógica.

Com isso, foi possível alargar o olhar e constatar que no Quilombo Brotas a identidade quilombola envolve a educação dentro e fora de um movimento social amplo, do qual participam o Estado e seus agentes e instituições, organizações não-governamentais preocupadas com cultura e questões ambientais, representantes e assessores políticos, grupos culturais, movimento negro e outras comunidades quilombolas. Neste movimento tem importante papel os meios de comunicação, por meio dos jornais impressos e da Internet, que divulgam a luta pela terra e a história da comunidade.

A construção da identidade abrange a relação entre o NÓS da comunidade e os OUTROS, e nesta relação os moradores do Quilombo Brotas aprendem pela relação com o Estado e os jogos de poder existentes; aprendem com outras comunidades remanescentes de quilombo a ser quilombo e quilombola e aprendem o sentido do termo quilombo na atualidade, o que os insere também na luta contra o preconceito racial. Afirmam-se quilombolas ao participarem de um processo educativo que abrange a aprendizagem sobre a história do grupo a que pertencem. Além disso, aprendem que ser quilombo e lutar pela terra onde moram a partir do quilombo é buscar a execução de direitos e combater a exclusão social.

O trabalho aqui apresentado em sua forma final mostra apenas um recorte analítico sobre a realidade pesquisada. Entretanto, quer apontar, ao analisar educação e identidade, a responsabilidade daqueles que atuam junto às comunidades remanescentes de quilombo, as quais não são meras vítimas ou reféns, mas estão inseridas numa reivindicação séria pela manutenção de suas vidas, e, nelas, suas terras.

Se de um lado são grupos tradicionais que pedem ou aceitam apoio para alcançar suas demandas, de outro exigem o respeito à sua diversidade e singularidade. Se estão interessados no aprendizado dos procedimentos jurídicos e administrativos existentes em torno de seus pedidos, pedem que sejam compreendidos em seus tempos, em sua oralidade e em seus modos de vida e formas de conceber o mundo.

O Quilombo Brotas é também um quilombo urbano, pois está inserido na cidade. Seus moradores utilizam os mesmos serviços públicos oferecidos aos itatibenses, e sofrem as mesmas exclusões dos itatibenses residentes nos bairros pobres: falta de saneamento básico, iluminação e asfaltamento das vias públicas, por exemplo. Além disso, são freqüentadores de escolas que possuem dificuldades na abordagem da diversidade cultural e na inclusão de suas experiências cotidianas no currículo.

A experiência de vida dos moradores do Quilombo Brotas assemelha-se à dos moradores da periferia de Itatiba, e de outras cidades: estão alocados nos trabalhos onde há mais exploração da mão-de-obra e má remuneração, quando não estão desempregados e dependendo de políticas de assistência como bolsa-família e fome-zero para obterem o mínimo sustento. Talvez aí esteja uma das razões para um dos moradores dizer que quilombo é todo lugar periférico, onde existam negros resistindo à exploração, à segregação social e à discriminação racial.

Esta realidade aponta uma das questões em torno dos quilombos urbanos, que se apresentam nos últimos anos como um desafio ao entendimento das demandas das comunidades remanescentes de quilombo. De um lado há o artigo 68, criado em 1988, num contexto de pouco conhecimento sobre as comunidades que seriam tituladas. De outro, vê-se o surgimento de grupos urbanos se declarando quilombos a partir dos novos significados que o termo recebe como espaço de resistência, como símbolo de combate ao racismo e valorização da identidade negra. No entanto, aqui a problemática do quilombo urbano foi colocada apenas por meio de indagações, indicando as tensões aí existentes. A emergência desses agrupamentos na atualidade coloca novas possibilidades de estudo às ciências sociais e à educação.

Por fim, o que se apresenta neste momento em “Educação e Identidade no Quilombo Brotas” resulta da incorporação das contribuições da banca de qualificação, considerando as limitações do trabalho de campo e o tempo para o aprofundamento em estudos teóricos necessários à análise de outros aspectos do objeto de pesquisa. Por vezes, surgem no texto “portas” que poderiam ser abertas, mas diante de obstáculos não previstos durante a trajetória de pesquisa não foram “entradas”. Assim, há temas que ficaram como sugestões para próximas investidas a todos os interessados na temática.

INTRODUÇÃO

O momento em que elaboramos este texto introdutório sobre o trabalho realizado no Quilombo Brotas representa o que pensamos ser a finalização de um recorte analítico sobre um objeto de pesquisa específico: uma comunidade remanescente de quilombo. É uma das poucas pesquisas acadêmicas sobre a comunidade, e mais ainda sobre um agrupamento negro que se encontra envolvido pela urbanização, uma das razões pelas quais podemos encontrar referências a ele como um quilombo urbano.

O Quilombo Brotas é uma comunidade com mais de 100 anos de existência, situada em Itatiba, cidade pertencente à Região Metropolitana de Campinas, no estado de São Paulo. Desde 2003 o grupo está imerso num movimento social amplo de luta por terras reconhecidas pelo Estado como remanescentes de quilombo. O reconhecimento da condição quilombola da comunidade foi obtido em 2004, e com isso, uma série de mudanças ocorreram no grupo envolvendo, principalmente, a identidade de seus habitantes e a gestão do território, que passa a ser alvo de políticas sociais e ações de organizações governamentais e não-governamentais.

Conhecemos o território após o seu reconhecimento institucional como um quilombo e tal aproximação se deu pelo interesse em saber como era, tendo em vista nunca ter ouvido falar sobre ele, embora estivesse tão próximo à cidade em que residimos. Nosso interesse por este campo de pesquisa também se deu porque desejávamos entender a dinâmica de uma comunidade situada dentro de uma cidade, cercada pela industrialização e por empreendimentos imobiliários. Além disso, buscávamos compreender os procedimentos envolvidos na construção de uma nova identificação para um grupo negro rural em meio urbano, a partir de um reconhecimento jurídico-institucional.

Na busca pela compreensão desses elementos, várias indagações se apresentaram, traçando os primeiros problemas colocados ao objeto de pesquisa em construção: Por que as demandas de uma comunidade quilombola próxima à cidade de São Paulo¹ não são divulgadas nos meios de comunicação locais, sejam eles impressos ou televisivos? Por que não existem pesquisas acadêmicas sobre essa comunidade localizada dentro de uma cidade que integra uma região metropolitana com forte participação na economia e na política do

¹ O Quilombo Brotas desta 80km da cidade de São Paulo.

estado de São Paulo? Como se deu o processo de reconhecimento dessa comunidade como remanescente de quilombo? Quais as conseqüências desse reconhecimento para o grupo em questão? A identidade quilombola emerge desse reconhecimento jurídico e administrativo ou é anterior a ele? É possível a existência de uma identidade negra e quilombola no território? Qual a dinâmica envolvida nas identidades existentes no Quilombo Brotas? E, se as identidades e o significado dos termos que as definem estão em reconstrução nesse processo de reconhecimento pelo Estado e a sociedade civil, quais os processos educativos envolvidos nesse movimento?

Tais indagações direcionaram a busca pela análise da relação entre identidade e educação no Quilombo Brotas, ou seja, os processos envolvidos no ensinar e aprender quem se é, diante de uma nova realidade política e social.

Antes de nos dirigirmos ao Quilombo Brotas, o conhecimento que possuíamos da realidade das comunidades quilombolas advinha de um levantamento anterior de pesquisas realizadas junto a esses grupos. Tais pesquisas debatiam as questões envolvidas na promulgação da Constituição Federal de 1988, que no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias determina direitos de propriedade às comunidades e grupos identificados e reconhecidos como remanescentes de quilombo. No Primeiro Capítulo do trabalho colocamos parte dessas questões, pois consideramos que abordá-las faz-se necessário para a compreensão dos aspectos políticos e sociais presentes no movimento social de luta pelas terras das comunidades quilombolas na atualidade.

No Segundo Capítulo trazemos as questões teórico-metodológicas que orientaram o trabalho, e descrevemos o campo de pesquisa na atualidade. Nosso olhar sobre o Quilombo Brotas é orientado pelo diálogo entre Antropologia e Educação, em que a coleta dos dados ocorre através do trabalho de campo, focado na observação participante e considerando a relação pesquisador-pesquisado como importante para a reflexão sobre o objeto de pesquisa. A metodologia de pesquisa, neste caso, constituiu-se num grande desafio para nós, pois nos propomos a vivenciar aspectos da vida dos sujeitos e desenvolver um trabalho que relaciona o estar no campo como sujeito que pesquisa. Enquanto pesquisador, consideramos que trazemos as teorias que formam e informam, as quais orientam nosso ver e ouvir. Ao mesmo tempo, levamos em conta que somos objeto de conhecimento do pesquisado, na medida que constantemente são colocadas indagações em torno de nossas

intenções, os objetivos, as origens e concepções acerca de assuntos cotidianos, familiares e políticos.

A fim de obter os dados que nos levassem à reflexão sobre a construção da identidade quilombola em meio a processos educativos numa comunidade remanescente de quilombo, nossa principal preocupação na realização da pesquisa era com o “como adentrar no território” evitando sermos concebidos como “os de fora” que vem à procura do singular e do exótico. Esta preocupação, acreditamos, esteve fortemente relacionada com o “lugar” de onde falamos e observamos essa comunidade negra reconhecida como remanescente de quilombo. Deixando um pouco de lado o uso do verbo na terceira pessoa do plural, um dado importante para a leitura e análise desse trabalho é o fato da pesquisadora ser negra e pesquisar uma comunidade negra. Durante a realização do trabalho de campo percebi que por ser negra alguns assuntos familiares poderiam ser tratados na minha presença, assim como, os relatos envolvendo o preconceito e a discriminação racial. Minha trajetória de vida, questionada em inúmeras situações pelos moradores do Quilombo Brotas, também “facilitou” a entrada no território e nas casas, a participação nas festas e nas reuniões familiares. Notei que chamava a atenção dos moradores a presença de uma pesquisadora negra interessada em conhecer suas histórias e formas de vida. Paralelamente, o trabalho junto aos moradores trouxe novos olhares para a trajetória da população negra e para as possibilidades de ser negro no Brasil, influenciando na própria construção de minha identidade.

Na relação com o campo de pesquisa, minha trajetória passa por uma vivência em meio rural e pela convivência diária com um pai lavrador, que retirou da terra o sustento para a esposa e outros três filhos. Oriunda de um lar humilde, cursei toda a educação básica em escolas públicas, tendo optado pela carreira do magistério já no Ensino Superior, quando ingressei no curso de Pedagogia da Unicamp, em 2001. Dois anos antes, participando das aulas do cursinho pré-vestibular Herbert de Souza², participei das primeiras aulas que contribuiriam para a reflexão sobre minha identidade negra e a trajetória do negro no Brasil. Enquanto me envolvia em grupos sociais que discutiam a

² O cursinho localiza-se na região sudoeste da cidade de Campinas-SP e foi criado por um grupo de estudantes universitários residentes na região, em 1998. A proposta do grupo era possibilitar o ingresso de estudantes de baixa renda nas universidades públicas, por meio do acesso aos conteúdos das disciplinas e pela reflexão em torno da realidade social.

sociedade sob as perspectivas políticas, culturais e sócio-econômicas, também freqüentava pela primeira vez alguns espaços de discussão sobre a temática racial. Foram nesses espaços que iniciei a reflexão sobre as experiências de preconceito e discriminação racial vividas. Da mesma forma, deparei-me com os efeitos da ideologia do embranquecimento sobre minha identidade e auto-estima, e comecei a compreender o significado de ser negra.

Imersa num processo de construção da identidade negra, em 2001 ingressei no curso de Pedagogia da Faculdade de Educação da Unicamp, buscando uma formação que propiciasse pensar a educação de modo diferente daquela recebida, onde situações de preconceito não eram observadas e o negro era objeto de trabalho apenas no 13 de Maio. Os estudos sociológicos e antropológicos trouxeram elementos importantes para a compreensão das relações raciais e de como a escola enfrenta dificuldades para incluir a diversidade cultural e racial no currículo e no projeto pedagógico. Ao longo do curso fui instigada a realizar uma pesquisa sobre comunidades rurais negras e educação³, que seria o trabalho de conclusão de curso, de modo que ingressei no estudo sobre a problemática das comunidades remanescentes de quilombo. O interesse por esta problemática envolvia uma proposta de elucidação, no campo da educação, da diversidade de produção de saberes nestas comunidades, de modo a exigir das escolas a urgente contextualização de seus conteúdos e práticas. Considerava fundamental que a educação começasse a pensar as demandas educacionais das comunidades remanescentes de quilombo, além do seu papel no fortalecimento da identidade dos estudantes oriundos dessas populações, o que implicava em enriquecer a identidade de todos os estudantes, brancos e negros.

Diante dessa trajetória, a entrada no Quilombo Brotas consistia num compromisso com a divulgação da história do negro no Brasil e impunha não subestimar o saber de seus moradores. Envolvia também colocar na pauta do currículo das escolas o saber oral e histórico de uma comunidade quilombola, atentando para as práticas e os conteúdos que legitimam e reproduzem o preconceito e a discriminação racial. Neste sentido, principalmente no Segundo Capítulo, é visível a nossa preocupação com a problemática de

³ Esta pesquisa está contida no Trabalho de Conclusão intitulado “Comunidades Rurais Negras e Educação no Projeto “Uma História do Povo Kalunga””. Ver: ANACLETO, Márcia Lúcia. “Comunidades Rurais Negras e educação no Projeto “Uma História do Povo Kalunga””. Campinas: SP, 2005, 143 p. (Trabalho de Conclusão de Curso) – Faculdade de Educação, UNICAMP.

quem é o pesquisador e a sua relação com o campo de pesquisa, sem perder de vista a relação entre subjetividade e objetividade na produção do conhecimento científico.

A formação do Quilombo Brotas, datada e circunscrita em seu contexto social, é apresentada no Terceiro Capítulo. Nesta etapa do trabalho são analisados os elementos que fundamentam o processo de construção da identidade quilombola da comunidade e possibilitam que os moradores possam dizer por que são quilombolas e o sentido de viverem num território reconhecido como Quilombo. Tais elementos compõem os sinais diacríticos acionados pela comunidade durante a identificação do Sítio como Quilombo, e são, paralelamente, reconhecidos pelo Estado como legítimos. Os sinais diacríticos também resultam de um trabalho de rememoração dos moradores do Quilombo, os quais relembram fatos e antepassados significativos para a luta pela terra e a construção da identidade quilombola. O trabalho de lembrar é concebido, assim, como constituinte de um processo educativo que instaura tempos e espaços de aprender e ensinar quem se é numa nova conjuntura de lutas políticas e sociais.

No último capítulo (Capítulo 4) abordamos como a educação enquanto produção e transmissão de conhecimento influencia na construção da identidade dos sujeitos. Compreendida na sua dimensão ampla e cotidiana, analisamos a educação que se desenvolve durante a luta pela terra e por políticas sociais: a educação informal e a educação não-formal existente durante a participação no movimento social quilombola. Por outro lado, também analisamos como a educação escolar tem afetado a construção da identidade dos moradores do Quilombo. Esta análise nos direciona para uma reflexão em torno da diversidade cultural na escola e os desafios que esta instituição social enfrenta para colocar no currículo e nos projetos o saber que os estudantes trazem das experiências anteriormente vividas.

Finalmente, nas Considerações Finais, realizamos uma breve reflexão sobre a relação entre educação e identidade quilombola, apontando o papel da escola na construção dos sujeitos e a importância de um diálogo com a educação existente nas comunidades remanescentes de quilombo. Nesta etapa do texto, que expressa uma finalização do trabalho, mas acaba apontando novos olhares sobre a realidade pesquisada, também colocamos a problemática das novas ações sobre os territórios quilombolas. Se a principal demanda dessas comunidades é a terra, assistimos no momento política atual a uma

ressignificação desses “lugares”, vistos pelo Estado como objetos de implantação de políticas sociais de desenvolvimento social e auto-sustentabilidade.

Outra questão também apontada neste momento final do texto refere-se ao significado dos quilombos urbanos, que aparecem cada vez mais no cenário de luta por terras baseado no texto do Artigo 68. Estas realidades têm causado uma série de estranhamentos e de provocações no âmbito do movimento quilombola, das pesquisas acadêmicas e para a própria sociedade civil e o Estado.

“De onde olhamos?”: questões teórico-metodológicas

Consideramos relevante nesta introdução discorrer sobre as principais concepções que orientaram a pesquisa e informaram o olhar sobre o Quilombo Brotas. Primeiramente, nesta abordagem teórico-metodológica procuramos desfazer um nó que pode se apresentar no que diz respeito à relação pesquisador-objeto de pesquisa-metodologia. Nossa formação inicial se deu no campo da educação (Pedagogia), no entanto, como dito anteriormente, bastante influenciado pelo conhecimento antropológico. Neste sentido, estabelecemos uma leitura da Antropologia e da Educação baseada na reflexão de que a primeira possibilitava compreender a segunda, a partir da evidência de que ambas lidam com a diversidade cultural. Com a Antropologia, o conhecimento da etnografia e das noções com as quais concebe a realidade foi possível alargar a abordagem sobre a educação e a compreensão das relações sociais. Neste sentido, durante a construção de um olhar investigativo, verificamos que:

“No diálogo entre antropologia e educação, a questão parece ser a mesma: a aventura de se colocar no lugar do outro, de ver como o outro vê, de compreender um conhecimento que não é o nosso” (GUSMÃO, 1997, p. 08).

Essa “aventura” foi assumida antes ao analisar um material didático a partir de noções abordadas na antropologia, e prosseguiu com a proposta de realização de um trabalho de campo. O desafio se constituiu na observação participante junto a uma comunidade negra rural que há quatro anos foi reconhecida como remanescente de quilombo. O objetivo foi o de compreender como a identidade quilombola estava sendo construída no Quilombo Brotas e o papel da educação neste processo. A partir da análise do

processo de construção da identidade quilombola acreditamos que também era possível analisar “formas de educação” (BRANDÃO, 1984, p. 10) ou situações de ensino e aprendizagem no Quilombo, que contribuíam para fundamentar a identificação e afirmá-la. Nossa hipótese era que as novas relações sociais, culturais e políticas estabelecidas no processo de identificação e reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo podiam ensinar e aprender o significado de ser quilombola e o se tornar um quilombo.

Educação e cultura são fenômenos que se inter-relacionam, tendo em vista que, “A cultura se refere pois à capacidade – e necessidade – que os seres humanos têm de aprender” (THOMAZ, 1995, p. 428). Na sociedade se aprende pela cultura, e imersos no universo cultural de que fazem parte, os indivíduos vivenciam, constantemente, processos de ensinar e aprender, em que se apoderam dos saberes do grupo e também os reelaboram, influenciados pelo contexto histórico em que vivem (BRANDÃO, 2002 e GUSMÃO, 1997).

Assim, diante da cultura de uma comunidade remanescente de quilombo, podemos dizer que se está perante um código simbólico desconhecido (THOMAZ, 1995), de uma organização social que para ser compreendida precisa ser decifrada, decodificada (Ibid) através de uma investigação junto aos próprios sujeitos, a qual envolve o trabalho de campo que realizamos e apresentamos aqui.

CAPÍTULO 1

COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBO: UM DEBATE E SEU MOVIMENTO

Antes de conhecer o Quilombo Brotas, grupo objeto dessa pesquisa, a trajetória do trabalho partiu da busca pela compreensão do que seriam comunidades remanescentes de quilombo. Verificamos que o mergulho em pesquisas de diferentes campos científicos, como a antropologia, a história e o direito, as quais explicitam não só quem são as comunidades remanescentes de quilombo, como também os debates e as polêmicas em torno delas, foi importante para a elaboração da análise dos elementos constitutivos da identidade e da educação no grupo negro pesquisado.

Por esta razão, torna-se significativo, num primeiro momento, refletir sobre quem são essas comunidades, os aspectos da disputa em torno delas e qual o sentido de se fazerem presentes numa Constituição gerando impasses que, nos anos seguintes à aprovação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, produziram polêmicas entre militantes do movimento negro e representantes dos universos jurídico e político.

1.1 Comunidades Remanescentes de Quilombo: noções existentes, significados e ressemantização

As comunidades remanescentes de quilombo são, na atualidade, grupos organizados politicamente em torno da defesa de suas terras, situadas em meio rural e urbano. No entanto, a designação “remanescentes de quilombo” advém do direito reconhecido no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, que determina:

“Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos” (BRASIL, 1997).

Este dispositivo constitucional foi incluído na pauta da Assembléia Constituinte, embora os proponentes do tema, representantes do Movimento Negro que compunham a Comissão de Índios, Negros e Minorias, pouco conhecessem sobre as realidades que se enquadrariam no direito reivindicado. Os integrantes da Comissão conheciam alguns conflitos fundiários envolvendo grupos chamados de comunidades negras rurais, mas não as especificidades desses territórios em termos de história, cultura, ocupação territorial e interações sociais, por exemplo. Apesar disso, segundo Arruti (2006),

“A decisão teria passado, principalmente, pela avaliação de que seria necessário lançar mão do “momento propício”, mesmo que não se soubesse ao certo o que se estava fazendo aprovar” (p. 68).

O momento propício compreendia uma relativa abertura política para a inclusão de direitos sociais na Constituição Federal, e no caso da população negra, o reconhecimento de uma “(...) dívida que a nação brasileira como um todo teria contraído para com os afro-brasileiros em razão do regime da escravidão” (SILVA, 1996), a qual por meio do Artigo 68 seria, de algum modo, sanada. Além disso, no momento em que se incluía o texto do Artigo 68 na Constituição também se comemorava o centenário da Abolição da Escravidão, de modo que a inclusão da reivindicação expressa no dispositivo constitucional se tornava também uma forma de reparar os prejuízos decorrentes da escravidão e de uma Abolição que não teve qualquer política de compensação para a população negra (ARRUTI, 2006).

Apesar do pouco conhecimento sobre os grupos a terem o direito expresso no artigo constitucional, segundo Silva (1994):

“É possível que o senso comum imperante entre os congressistas tenha falado mais alto, segundo o qual comunidades negras remanescentes de quilombos remontam ao passado, representam resquícios insignificantes de uma história que deve ser esquecida, são tidas como populações fadadas ao desaparecimento, ou mesmo inexistentes, talvez minúsculas ou em pouca monta. Entrementes, a história da escravidão no Brasil, encarada sob outro aspecto que não o oficial e submetida a uma análise detida da conflituosa realidade fundiária urbana e rural brasileira, autoriza um outro tipo de compreensão do problema” (pp. 12-13).

Se de um lado havia o entendimento de que as comunidades remanescentes de quilombo seriam “sobras” de antigos quilombos históricos, resultantes da fuga do trabalho escravizado, e idealizados como territórios isolados, de outro existiam realidades sociais

explicitadas por pesquisas acadêmicas que evidenciavam a existência de grupos, denominados de diferentes formas, vivenciando conflitos em torno da permanência em territórios conquistados, em sua multiplicidade, durante a escravidão e fora dela.

A relação dos antigos quilombos com os grupos sociais a serem designados pela legislação como comunidades remanescentes de quilombo esteve (e de certo modo ainda está) marcadamente presente no âmbito jurídico, no imaginário social e em setores do Movimento Negro, que buscavam encontrar naqueles grupos sociais identificados como remanescentes de quilombos reminiscências de agrupamentos quilombolas caracterizados durante a legislação repressora colonial como territórios de fuga e resistência ao sistema escravocrata.

Segundo essa concepção, as comunidades remanescentes de quilombo seriam “reminiscências” de territórios isolados geográfico e socialmente, esconderijos de negros fugidos do trabalho escravo, marcados por uma cultura e organização própria que se diferenciaria da sociedade envolvente, imutáveis no tempo e no espaço. Durante as primeiras tentativas de executar o Artigo 68, juristas e técnicos de órgãos públicos defendiam que à condição de remanescente de quilombo os grupos assim identificados deveriam comprovar uma origem ligada à fuga do trabalho escravo e à descendência africana passível de comprovação pela identificação de resquícios arqueológicos e/ou biológicos (GUSMÃO, 1996b).

Por outro lado, durante os trabalhos da Assembléia Constituinte, em 1987 e 1988, conheciam-se alguns agrupamentos negros rurais cuja história de origem, ocupação e manutenção da terra, organização social e relações sociais tinham se estabelecido durante o regime escravocrata ou em decorrência da escravidão, configurando grupos que poderiam pleitear a propriedade definitiva de suas terras por meio do Artigo 68. As pesquisas acadêmicas que “elucidavam” tais agrupamentos mostravam, entretanto, que eles não se mantinham isolados da sociedade circundante, e nem sempre consistiam em territórios conquistados por meio da fuga (BAIOCCHI, 1983, BANDEIRA, 1988, GUSMÃO, 1979, QUEIROZ, 1983, SOARES, 1981).

Desse modo, as realidades analisadas nas pesquisas e posteriormente explicitadas pela sociedade civil impunham ao Artigo 68, logo após a promulgação da Constituição Federal, um profundo olhar sobre as formas de aquisição e usufruto da terra na escravidão e

após a Abolição, e um repensar das relações sociais e econômicas existentes entre escravizados e homens livres. Em termos conceituais, a execução do artigo pressupunha um jogo de interesses no campo da cultura, tendo em vista, que se incorria no risco, em nome da defesa de uma concepção cristalizada e enrijecida, de excluir do acesso ao direito, grupos que em decorrência de contextos sociais, políticos, econômicos e culturais intrínsecos a sua existência não responderiam aos critérios de execução da lei.

Segundo Gusmão (1995), as terras que se enquadrariam no direito estabelecido pelo Artigo 68 remontam:

“(...) às doações de terras feitas por antigos senhores a escravos fiéis; resulta da ocupação de terras doadas a santos (“Terras de Santo”) e, em muitas das quais, negros libertos se estabeleceram. Outros núcleos, agrupamentos, comunidades, vilas, bairros (...) resultam da ocupação de áreas devolutas logo após a Abolição ou foram terras compradas por antigos escravos, que aí constituíram família e organizaram um modo de vida camponês. O mesmo ocorreu com redutos, frutos das conquistas quilombolas – “Terras de Quilombo” – e com as terras dadas em pagamento por serviços prestados ao Estado, por parte de ex-escravos” (pp. 5-6).

Se a aquisição das terras informa uma diversidade de situações, o modo como eram e são conhecidas antes de aderirem ao nome “remanescente de quilombo” envolve outra pluralidade, marcada por denominações específicas recebidas “(...) segundo as diferentes formas de auto-representação e autonomação dos segmentos camponeses (...)” (ARRUTI, 2006, p. 87) e, na atualidade, também urbanos: bairro rural, sítio, comunidade, Terras de Preto, Terras de Santo, mocambo, comunidades rurais negras, comunidades negras rurais.

Desse modo, não são territórios que *a priori* se denominem como remanescentes de quilombos, mas que guardam com a designação um vínculo a ser interpretado. Além disso, em relação à situação fundiária da terra, em sua maioria são territórios que não possuem regularização junto aos cartórios, tendo sido mantidas enquanto posse de seus moradores através do direito costumeiro, fundado na oralidade, que transmite de geração para geração a história de aquisição e legitima para os membros do grupo e a sociedade envolvente porque vivem naquele território (GUSMÃO, 1996b). No entanto, à medida que as terras se tornam alvo de interesses econômicos de setores capitalistas da sociedade inclusiva, o direito costumeiro é negado, instaurando um conflito fundiário e uma mobilização política dos grupos.

“O direito costumeiro, o direito singular que comanda a natureza das relações entre os diferentes grupos negros e sua terra, independentemente de sua legitimidade de fato, torna-se então um direito não reconhecido legalmente. Trata-se de um direito intersticial oposto aos direitos da lei. Trata-se de um direito não reconhecido pela sociedade inclusiva e intensamente combatido” (GUSMÃO, 1996b, p. 10).

Com o Artigo 68, a recusa da legitimidade do direito costumeiro que sustenta a posse das terras pelos grupos negros rurais é trazida para o campo jurídico-institucional, na forma de um pedido de reconhecimento do grupo como comunidade remanescente de quilombo. O dispositivo constitucional torna-se um novo recurso legal de acesso ao direito à terra para os grupos. De acordo com Gusmão (1996a), tais populações negras em meio rural possuem um histórico de conflitos em torno da posse de suas terras que inclui a luta jurídica por meio de diferentes ações, dentre elas a de usucapião, no caso de Campinho da Independência, em Paraty (RJ). A luta histórica das comunidades negras rurais pela posse da terra, no confronto com a sociedade inclusiva, é anterior à promulgação da lei contida no Artigo 68. Todavia, na consecução da lei, as demandas pela titulação de terras que fogem às concepções existentes no campo jurídico e institucional, as quais se pautam no modelo da fuga, da permanência de uma cultura e da comprovação biológica, impõem um repensar dos termos existentes no artigo da Constituição. Tudo isso a fim de compreender quem são os “sujeitos de direito” da lei, o que implica, em certa medida, na busca de critérios de identificação.

De acordo com Gusmão (1995), entre 1988 e até 1995 houve a demarcação e o tombamento de alguns territórios negros rurais e urbanos. Foram emitidos títulos aos grupos, mas nenhum desses casos resultou da aplicação do Artigo 68. A autora afirma que a inoperância da lei, em certa medida, devia-se à inexistência de uma legislação ordinária regulamentadora, mas também a uma falta de vontade política e ao próprio desconhecimento do direito pelos grupos. Paralelamente, os conflitos fundiários vivenciados pelos grupos negros rurais, como a Comunidade de Quilombo, no município de Altos (PI), a Comunidade de Oriximiná, no Pará e o Quilombo de Rio das Rãs, na Bahia, demandavam a urgência na execução do Artigo 68 (Silva, 1996). As pressões políticas afetaram as instituições governamentais e colocaram aos pesquisadores que trabalhavam junto a estas e outras comunidades o desafio de refletir sobre o dispositivo constitucional, o que implicou num debate sobre o conteúdo dos termos “remanescente” e “quilombo”.

No contexto dos debates sobre a aplicabilidade do Artigo 68, de acordo com O'Dwyer (1995), a Associação Brasileira de Antropologia definiu como um desafio e uma necessidade a manifestação em relação às terras de remanescentes de quilombos. Diante disso, instituiu um Grupo de Trabalho (GT) chamado "Terra de Quilombos", em outubro de 1994, com a participação de pesquisadores que trabalhavam junto às comunidades. O GT elaborou um documento que abordava a abrangência do significado do termo quilombo visando à aplicação do dispositivo constitucional. A autora relata que o documento foi encaminhado para o Seminário das Comunidades Remanescentes de Quilombo, promovido pela Fundação Cultural Palmares (Ministério da Cultura) e realizado no mesmo ano, tendo sido "(...) discutido com representantes de diversas Associações e Comunidades Negras Rurais então presentes" (O'DWYER, 1995, p. 1).

De acordo com o documento da ABA,

"(...) o termo Quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo "ressemantizado" para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil (...). Contemporaneamente, portanto, o termo Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão (...). No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominado seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece a sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade" (O'DWYER, 1995, p. 2).

Essa definição refletia a contemporaneidade das comunidades que pleiteavam, e aquelas que poderiam requerer o direito à propriedade de suas terras por meio do Artigo 68. Naquele momento, acreditava-se que essa conceituação abrangia a diversidade de situações existentes, implicando num rompimento com a concepção de quilombo erigida no período

colonial e com as referências que relacionavam as comunidades remanescentes de quilombo com os quilombos históricos idealizados como espaços de resistência cultural e política.

A concepção de quilombo erigida no período colonial foi definida pelo Conselho Ultramarino, em 1740, quando este pede ao rei de Portugal uma caracterização dos grupos de escravos fugidos, visando a sua captura. De acordo com o Conselho, quilombos eram “(...) toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoadas, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (MOURA, 1987, p. 11). Esta caracterização esteve fortemente vinculada ao sistema escravocrata, que combateu a formação dos quilombos apontados como consequência da fuga da escravidão.

Na abordagem do quilombo como espaço de resistência cultural, uma interpretação resultou de estudos sobre quilombos focados no Quilombo dos Palmares, por Édison Carneiro, em 1966. O autor afirma que a formação do quilombo se deu pelo desejo de liberdade dos negros africanos escravizados, e pela busca da reprodução da África no Brasil, em prol da reafirmação da cultura e do estilo de vida africano numa sociedade que impunha a cultura européia. Para o autor, Palmares era um pedaço da África no Brasil: “(...) êsse Estado negro, um pedaço da África transplantado para o Nordeste do Brasil” (CARNEIRO, 1966, p. 02).

Já apontando para o estudo dos quilombos e não somente de Palmares, num artigo escrito em 1953, mas publicado no Brasil somente em 2001, no livro “Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil”, Édison Carneiro relata que

“O movimento de fuga era, em si mesmo, uma negação da sociedade oficial, que oprimia os negros escravos, eliminando a sua língua, a sua religião, os seus estilos de vida. O quilombo, por sua vez, era uma reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos. (...). Os quilombos, deste modo, foram (...) um fenômeno *contra-aculturativo*, de rebeldia contra os padrões de vida impostos pela sociedade oficial e de restauração dos valores antigos” (CARNEIRO, 2001, p. 11).

A afirmação de que os negros fugidos buscavam a reprodução da África no Brasil, principalmente quando se refere ao Quilombo dos Palmares, idealiza uma África ausente de conflitos, um território de paz e harmonia. Além disso, desconsidera que no caso de Palmares a possibilidade de reproduzir uma África ou uma cultura de origem no Brasil seria impossibilitada, tendo em vista que os negros africanos tiveram suas diferentes culturas de

origem modificadas ao terem contato e estarem sob o jugo dos detentores de uma cultura que não era a sua, uma cultura européia, e de terem que lidar com a própria diversidade cultural informada pela origem cultural de cada um daqueles que compunham o quilombo.

Já a abordagem dos quilombos como espaços de resistência política, defendida por Moura (1987 e 2001), colocou o quilombo como um movimento de resistência ao sistema escravocrata e um modelo de sociedade igualitária.

“O quilombo era uma sociedade alternativa ou paralela de trabalho livre encravada no conjunto do escravismo colonial que constituía a sociedade maior e institucionalizada. O seu agente-social era o negro-escravo inconformado que traduzia este sentimento no ato de fuga” (MOURA, 2001, p. 103).

O autor relata que o quilombo não era só um espaço de busca pela liberdade, formado a partir da fuga, mas também uma organização política que afrontava o sistema sócio-econômico em vigor. Representava uma sociedade alternativa no seio da escravidão, formada da ruptura radical com a ordem estabelecida e que expressava os binômios existentes: escravo-livre, escravidão-liberdade, propriedade latifundiária-propriedade coletiva (MOURA, 2001). Neste sentido, a existência dos quilombos durante a escravidão, que o autor chama de quilombagem, foi um movimento de desgaste do sistema sócio-econômico em vigor.

Nesta abordagem política centrada no período escravocrata, Moura (2001) afirma que o quilombo só poderia existir como protesto radical, de ruptura com o sistema, por meio de um movimento de fuga, e que somente pela fuga o escravo poderia alcançar a condição de homem livre. Afirma que, em termos de trabalho, o escravo não poderia ser “(...) meeiro, camponês, posseiro ou arrendatário” (p.106) e no que se refere à posse da terra, “Não pode comprá-la, arrendá-la ou mesmo alugá-la. Tem por isto de desapropriá-la, ocupá-la através de um ato radical pela violência muitas vezes” (p. 106).

“Dentro da ordenação social, econômica, cultural e jurídica do modo de produção escravista não há probabilidades de uma mobilidade social massiva que permita a passagem do escravo a cidadão pleno a não ser pela violência, se excluirmos as alforrias (irrelevantes do ponto de vista de deslocamento de classes no poder), violência física, social e militar de enfrentamento com os outros agentes de controle do sistema. Era ser senhor ou ser escravo e para o escravo não havia outra possibilidade de ser cidadão, ou melhor, homem livre” (MOURA, 2001, p. 106).

Do ponto de vista de uma “mobilidade social massiva”, outras formas de aquisição da terra e da liberdade pelo negro escravizado, as quais não demandavam um movimento de fuga, são consideradas irrelevantes para esta abordagem que privilegia o confronto, o conflito.

Diante dessas “capturas” historiográficas do quilombo e dos primeiros trabalhos de identificação das comunidades remanescentes de quilombo verificamos como, no imaginário social (jurídico, político e acadêmico), havia a idealização do que deveriam ser as comunidades que solicitavam o reconhecimento a partir do Artigo 68. Arruti (2006) cita uma proposta de definição de quilombo relatada por um pesquisador da Fundação Cultural Palmares em 1990, demonstrativa dessa idealização:

“Segundo essa definição, ‘quilombos são os sítios historicamente ocupados por negros que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdos etnográficos e culturais’ (Revista IstoÉ, 20/06/90, p. 34 *apud* ARRUTI, 2006, p. 83).

A partir da apropriação exclusiva de tais abordagens historiográficas e da desconsideração da diversidade de situações que caracterizam as comunidades remanescentes de quilombos esperava-se, primeiramente, que estes grupos retratassem uma história de formação atrelada à fuga do trabalho escravo e, com isso, uma terra ocupada durante a escravidão. Procuravam-se também indícios de traços culturais que, por vezes, remetiam à África (língua, manifestações culturais, objetos, etc) e a uma homogeneidade na sua composição (negros) a fim de comprovar para esses grupos contemporâneos a condição de remanescentes de quilombos. Além disso, tais grupos, à medida que historicamente seriam contrários à sociedade escravocrata, estariam ainda hoje isolados da sociedade mais ampla. Tais premissas idealizadas são produtos de uma visão dos quilombos como resultado exclusivo da escravidão, colocando em questão, inclusive, a sua permanência após a abolição, visto a relação escravidão-quilombo. Da mesma forma, desconsiderava-se as relações sociais e econômicas que os grupos mantinham com a sociedade colonial e imperial baseadas, por exemplo, na compra e venda de alimentos nas fazendas e cidades próximas.

Na abordagem da resistência política, as concepções existentes sobre as comunidades remanescentes de quilombo fundam-se nos termos fuga, isolamento, processo

decorrente da escravidão e excluído após o seu fim e população exclusivamente negra. Outras realidades existentes durante a escravidão, como a possibilidade de ex-escravos terem terras próprias, eram desconsideradas nesta abordagem. Entretanto, diante da realidade das comunidades remanescentes de quilombo que pleiteavam o direito à terra evidenciaram-se as diversas formas de resistência encontradas pelos seus fundadores, inclusive a doação e/ou a compra da terra onde hoje organizam suas vidas.

Desse modo, a procura de resquícios de um quilombo resultante da fuga, concebido como território isolado e, assim, reprodutor de uma cultura africana, desconsidera que a própria cultura é um processo dinâmico e em permanente (re)construção, e que as comunidades não estão e nunca estiveram isoladas da sociedade envolvente. Em termos práticos, isso também implica em dificuldades no acesso aos direitos pelas comunidades. E é justamente pensando em termos de aplicação que o quilombo foi ressemantizado pela ABA.

A ressemantização do Quilombo também foi acompanhada de um debate sobre o conteúdo do termo “remanescentes”. Segundo Arruti (2006), durante a apresentação do texto do Artigo 68,

“O uso do qualificativo *remanescentes* está[va] menos relacionado a uma estratégia argumentativa do que a um *habitus* semântico que emerge da própria linguagem e prática dos aparelhos de Estado e que introduz o tema dos ‘quilombos contemporâneos’ em um certo ‘senso prático’” (p. 79, chaves minhas).

O autor chama a atenção para o fato do termo escolhido pelos legisladores para compor o Artigo 68 ter sido o mesmo utilizado para tratar da situação das comunidades indígenas do Nordeste. Segundo ele, no processo de emergência dos índios do Nordeste empregou-se o termo “remanescentes” para aquelas populações que reivindicavam a identidade indígena ou o “status jurídico de índios”, e assim os direitos dele decorrentes, mas que não possuíam mais os sinais externos comprobatórios dessa auto-atribuição.

Por meio do uso do termo “remanescentes” se reconhecia a continuidade do “estado de índio” dessas populações a partir de uma narrativa:

“(...) que fala do destino daqueles grupos em um processo evolutivo: do estado de ‘bom selvagem’, puro, natural, até o de civilizado ou, caso não fossem submetidos à tutela que devia orientar e regular essa transição, ao estatuto de degradado, que

perde sua cultura e não consegue ser inteiramente absorvido pela civilização, passando a ocupar um espaço dedicado aos excluídos e desajustados” (ARRUTI, 2006, p. 81).

Para Arruti (2006), ao incluir esses grupos que solicitavam a classificação de indígenas no mesmo destino de todos os grupos indígenas já identificados e reconhecidos pelo Estado, o termo “remanescentes” representou uma solução para o problema da continuidade e descontinuidade com o passado histórico desses grupos. O termo “remanescentes”, no caso indígena, serviu para “relativizar o exótico, o isolamento e a continuidade de uma carga cultural homogênea e autônoma” (Ibid, p. 81).

Segundo o autor, no caso das comunidades remanescentes de quilombo, os constituintes que incluíram o termo “remanescentes” na Carta Magna tinham a idéia de que estes grupos seriam restos ou sobras de antigos quilombos. Desse modo, o emprego do termo “remanescentes” para as comunidades remanescentes de quilombo tendia a afirmar ou produzir representações marcadas pelo exotismo, o isolamento e a continuidade de uma cultura homogênea e autônoma. Desse modo, a simbologia do quilombo e o significado do termo remanescente representavam um empecilho à verdadeira efetivação do Artigo 68.

A ressemantização dos termos “remanescentes” e “quilombo”, empreendida pela ABA, representou naquele momento um esforço em propiciar uma interpretação mais atualizada das realidades que teriam o direito estabelecido no Artigo 68. Os “remanescentes de quilombo” são, a partir de 1995, compreendidos como organizações sociais mobilizadas politicamente em torno da defesa de suas terras e da garantia de seus direitos. São grupos políticos que o texto da ABA afirma constituir grupos étnicos, ou seja, “(...) um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão (...)” (O'DWYER, 1995, p. 1).

A definição das comunidades remanescentes de quilombo como grupos étnicos representou um novo direcionamento aos trabalhos de identificação de comunidades remanescentes de quilombo. Seus pressupostos, fundados nos estudos de Fredrik Barth (1998), propiciaram interpretar as comunidades a partir de suas realidades, envolvendo a diversidade, complexidade e contemporaneidade apresentadas até então. Isso foi possível porque a teoria dos grupos étnicos parte de uma noção de cultura enquanto processo e construção, enquanto trabalho de homens em interação no tempo e no espaço.

Segundo Barth (1998), ao analisar grupos étnicos é necessário desconstruir a noção de diversidade cultural como o resultado de um isolamento geográfico e social. O autor explicita a necessidade de nos atentarmos mais para as fronteiras entre os grupos do que para as características culturais neles existentes, pois apesar da interação entre grupos diversos existem diferenças culturais que se mantêm, permitindo identificar quem pertence a um determinado grupo (BARTH, 1998). No entanto, as diferenças culturais também não são fixas, porquanto suas formas sofrem os efeitos dos contextos sociais, políticos e econômicos em que são produzidas, mediante a situação territorial de seus grupos portadores e das interações sociais estabelecidas entre os outros grupos existentes e a sociedade mais ampla de que participam (Ibid).

A categoria grupos étnicos também se tornou relevante para a análise das comunidades remanescentes de quilombos porque afirma que um traço fundamental de tais organizações sociais é “(...) a característica da auto-atribuição ou a da atribuição por outros a uma categoria étnica” (BARTH, 1998, p. 193). Este traço fundamental está relacionado com a abordagem dos grupos étnicos como organizações sociais, que assim se constituem a partir de interações sociais, de modo a se identificarem e serem identificados de acordo com as relações estabelecidas e os sujeitos participantes (Barth, 1998).

Segundo Carneiro da Cunha (1986), a auto-atribuição ocorre por meio de relações sociais, mas os traços culturais que a constituem e os quais serão usados para demarcar a diferença de um grupo em relação a outros podem ser retirados da tradição. Os traços culturais são escolhidos conforme a função que desempenharão no jogo das relações, e por isso dependem dos outros grupos em presença. As abordagens da autora propiciam também a compreensão de que, quando estamos diante de um grupo étnico, o que vemos é a acentuação de alguns traços culturais daquele grupo levados para a interação com outros em prol da luta política que estabelecem. São traços culturais de oposição, que demarcam os grupos étnicos com fins específicos. Nesse processo, os traços culturais ganham um novo sentido, mesmo sendo retirados da história do próprio grupo e parecerem ser idênticos a si mesmos, imutáveis (CARNEIRO DA CUNHA, 1986).

No que se refere às comunidades remanescentes de quilombo, a perspectiva teórica dos grupos étnicos adotada pela ABA para a ressemantização dos termos “remanescente” e “quilombo” define que a identificação não seja dada *a priori* por um conjunto de

características baseadas em pré-noções sobre suas características de organização social, relação com a terra ou manifestações culturais. Enquanto grupos étnicos, as comunidades devem ser identificadas a partir da auto-atribuição. Assim, como afirma Arruti (2006):

“(...) o conceito de grupo étnico impõe uma definição de remanescentes de quilombos calcada em critérios subjetivos e contextuais, marcados pela idéia de contrastividade, por meio da qual um grupo se percebe e se define sempre pela oposição (no caso, o conflito fundiário) a um grupo” (p. 93).

Os pesquisadores que têm trabalhado junto às comunidades que se identificam como remanescentes de quilombo definem os diferentes agrupamentos como grupos étnicos, e concebem que a identidade étnica é construída pela oposição à sociedade envolvente, no âmbito do conflito fundiário, o qual é marcado também pela oposição à discriminação racial que sofrem enquanto populações, majoritariamente, negras. Concebem que, de acordo com o contexto social e político no qual as comunidades estão inseridas, e as características dos grupos com os quais se relacionam, são escolhidos os traços culturais distintivos com os quais serão afirmadas as identidades (ARRUTI, 2006 e ANJOS & SILVA, 2004).

Mas, de acordo com Arruti (2006), a abordagem conceitual dada nesses trabalhos também é influenciada pela transformação da categoria e do seu instrumental analítico numa norma aplicável no campo jurídico e administrativo visando à consolidação dos direitos previstos no Artigo 68 da Constituição Federal (ARRUTI, 2006). Com isso, segundo o autor, a ressemantização do quilombo levou à transformação de uma teoria erigida durante o trabalho antropológico numa “definição operacional”, o que pode acarretar, se não tomados os cuidados necessários, num encapsulamento dos trabalhos de identificação de comunidades remanescentes de quilombo aos próprios critérios construídos num determinado momento da produção científica. Enquanto “definição operacional” aceita no campo jurídico-administrativo e político, o conceito de grupos étnicos, ao ser tomado em si mesmo e sem o diálogo com as realidades pesquisadas, pode enrijecer e criar impedimentos ao reconhecimento das comunidades que pleiteiem o direito constitucional (ARRUTI, 2006).

Segundo Arruti (2006), a teoria dos grupos étnicos, aplicada sem considerações e de acordo com as realidades analisadas, pode reduzir o trabalho antropológico a um empirismo

ingênuo e espontâneo com a intenção de garantir direitos territoriais às comunidades quilombolas. Para o autor, a redução pode ocorrer, já que a aplicação estrita do conceito de grupos étnicos inviabiliza conexões diretas entre o grupo descrito como étnico e a categoria jurídico-administrativa de “remanescentes de quilombo”. De acordo com ele:

“A categoria de auto-atribuição só pode preencher esse espaço analítico nas situações em que o próprio grupo descrito aderiu politicamente, de forma plenamente assentada pela didática militante – ao menos em seu discurso público – ao rótulo jurídico” (ARRUTI, 2006, p. 94).

A adesão ao “rótulo jurídico” significa a identificação como remanescente de quilombo pelo grupo que requer o direito à titulação definitiva das terras onde vivem. Esta identificação, segundo Arruti (2006), advém de uma mobilização política adequada ao novo discurso ressemantizado, ou seja, de grupos que compreendam os novos sentidos de ser quilombo e estejam organizados para estabelecer uma relação com o Estado. Entretanto, o autor aponta que nos casos em que não exista a auto-atribuição como remanescente de quilombo pelo grupo, as “evidências de alteridade social e cultural” (ARRUTI, 2006, p. 94) como, por exemplo, as que mostram que o grupo foi um quilombo de fuga, poderiam ser consideradas para a obtenção do direito à terra. Tais evidências seriam constituintes de “listas de características substantivas” formadas por aspectos como: a relação com a terra, o parentesco, o apossamento secular e a presença de conflitos.

No entanto, Arruti (2006) afirma que o recurso às características substantivas, na análise de grupos que não se auto-atribuem como remanescentes de quilombo, demanda do pesquisador um trabalho de ressemantização das auto-atribuições nativas dos grupos, ou seja, as formas existentes de identificação não diretamente relacionadas ao quilombo. Arruti (2006) diz que essa ressemantização deve ser feita de tal forma que “(...) tanto a simbologia do Artigo 68 quanto a simbologia nativa devam ter seus percursos corrigidos para encontrarem um ponto de convergência” (p. 95).

É interessante apontar que as pesquisas realizadas junto às comunidades negras rurais antes de 1994 (BAIOCCHI, 1983; GUSMÃO, 1996a; QUEIROZ, 1983) analisavam os grupos a partir da auto-atribuição existente, sem que houvesse vínculos diretos com os quilombos. Os grupos estudados eram analisados por meio da diferença existente em relação aos grupos com os quais se relacionavam, e a sociedade inclusiva. A partir da auto-

atribuição, as comunidades eram categorizadas como grupos étnicos porque constituíam organizações sociais mobilizadas politicamente em torno da defesa de suas terras, ou:

“(...) uma coletividade humana baseada na crença de uma origem comum, real ou imaginária, coletividade que se articula internamente segundo certos padrões regulares de comportamento, segundo certas concepções, éticas e princípios comuns” (CARVALHO & DORIA, 1996, p. 182).

Nesta mobilização, os grupos carregavam consigo traços culturais distintivos, muitas vezes, usados pela sociedade envolvente para identificá-los e discriminá-los, os quais diante da luta eram ressignificados para demarcar a diferença que legitimava as reivindicações. Com a mobilização, as lembranças das histórias ouvidas dos antigos e das origens marcadas pelas amarguras da escravidão eram trazidas para a luta como forma de legitimar o direito a permanecer nas terras (GUSMÃO, 1996a; O'DWYER, 1995).

Assim, compreendemos que o movimento de categorização das comunidades remanescentes de quilombo como grupos étnicos partiu de estudos que consideraram as comunidades negras rurais de acordo com suas auto-atribuições nativas. Um movimento em que a teoria foi se construindo ao lado da compreensão das realidades existentes. O risco de enrijecimento da categoria grupos étnicos, apontado por Arruti (2006), surge quando o discurso jurídico-administrativo a utiliza como um instrumento que fixa procedimentos de identificação. A fixação da categoria antropológica contraria os próprios fundamentos em que ela se sustenta, como a noção de cultura enquanto produção, comunicação, linguagem e poder, e por isso, construída por homens em interação no espaço e no tempo.

O autor relata que os pesquisadores incumbidos de elaborar os laudos ou relatórios de identificação das comunidades remanescentes de quilombo para os órgãos do Estado têm realizado, mesmo sem a reflexão suficiente, a ressemantização das auto-atribuições nativas e do significado do Artigo 68, diante da complexidade envolta no processo de identificação dos grupos. Entretanto, alerta para a necessidade de refletir sobre o uso de conceitos que podem limitar a análise de realidades. Afirma que a inclusão de uma categoria antropológica (grupos étnicos) no direcionamento de trabalhos jurídicos e administrativos representou um sucesso do discurso antropológico no campo jurídico, embora signifique um desafio para o pesquisador, que tem “(...) diante de si, o interessante problema de

aceitar o diálogo, social e politicamente necessário, sem se deixar capturar pela lógica do jurídico ou dos aparelhos de Estado” (ARRUTI, 2006, p. 97).

A ressemantização dos termos presentes no Artigo 68 buscou viabilizar a execução da lei, segundo as realidades dos grupos existentes. A definição em torno do que seriam comunidades remanescentes de quilombo, pela ABA, estabeleceu um diálogo com as instituições governamentais responsáveis pela execução do direito. Entretanto, essas instituições se estruturam com base na normatização de procedimentos jurídicos e administrativos, impondo ao trabalho de identificação normas e procedimentos.

Nesse sentido, há uma problemática colocada pela normatização de procedimentos de identificação. A necessidade jurídico-administrativa de normatizar pode acarretar às comunidades remanescentes de quilombo e aos técnicos responsáveis pela identificação a imposição de modelos: modelos de olhar investigativo e modelos de quilombo. Se um técnico responsável pela identificação de comunidades como remanescentes de quilombo pautar seu trabalho em critérios pré-estabelecidos no campo administrativo e jurídico, pode incorrer na imposição da categoria de grupos étnicos sem refletir sobre seus fundamentos e a relação com a comunidade em questão. Esse procedimento pode negar aos grupos que não se auto-atribuem quilombolas um direito legítimo, ou conceber todo grupo que adere ao rótulo de remanescentes de quilombo como “sujeito de direito”, enfraquecendo o sentido da aplicação da lei. Aqui se expõem acordos e confrontos entre a linguagem jurídico-administrativa e o olhar científico, sociológico e antropológico sobre as comunidades negras rurais que solicitam a execução do Artigo 68 da Constituição Federal de 1988. Este quadro tem resultado em diversos debates no campo antropológico sobre o papel do antropólogo na produção de laudos e perícias que subsidiem os trabalhos jurídicos de titulação de terras comunidades remanescentes de quilombo.

Por outro lado, no âmbito do Estado, desde a criação do Artigo 68 estabeleceu-se um campo de disputas que explicita demandas e impasses em torno da identificação, do reconhecimento e da titulação das terras das comunidades remanescentes de quilombo. Um campo que expõe posicionamentos de representantes de setores agrários, do movimento negro e de grupos político-partidários, além de interesses econômicos e políticos em torno dos direitos territoriais das comunidades remanescentes de quilombo. Consideramos que, para compreender o que sejam as comunidades remanescentes de quilombo é interessante

explicitar as tensões existentes. Para tanto, expomos um breve quadro histórico sobre os impasses em torno dos órgãos responsáveis pela efetivação do direito estabelecido no Artigo 68.

1.2 As demandas e as instituições governamentais: questões políticas e jurídicas

Permeando toda a discussão sobre os “sujeitos de direito” do Artigo 68 há questões referentes à execução do dispositivo constitucional e disputas institucionais em torno das agências responsáveis pelo encaminhamento das demandas. Em 1988, quando se promulga a Carta Magna, cria-se a Fundação Cultural Palmares, subordinada ao Ministério da Cultura, pela lei nº. 7.768/88 (22/08/1988), que dentre as funções atribuídas assume também as relativas às demandas das comunidades remanescentes de quilombo. Entretanto, as demandas do Artigo 68 eram encaminhadas aos diversos institutos de terras estaduais, aos escritórios estaduais do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, à Fundação Cultural Palmares e ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA (ARRUTI, 2006).

Esses trabalhos conjuntos refletiam os caminhos mais viáveis encontrados pelas comunidades para a condução de suas necessidades. Entretanto, em muitos casos, a execução do artigo era inviabilizada pela interpretação administrativa e jurídica de que ele dizia o que fazer, mas não como fazer, o que exigia a sua regulamentação por meio de normas ou uma legislação infraconstitucional. Tal argumento contrariava o entendimento do Ministério Público Federal sobre a auto-aplicabilidade do artigo, dispensando qualquer regulamentação. Entretanto, as discussões engendraram a proposição de dois projetos de lei regulamentadores do artigo. Dois projetos oriundos de duas militâncias diferentes, representadas no legislativo federal, que refletiam posições distintas em relação ao significado do reconhecimento dos direitos das chamadas comunidades remanescentes (Arruti, 2006).

“De um lado, temos a posição *primordialista*, que está ligada a um uso do quilombo que o toma, em primeiro lugar, como ícone da “consciência” e da “cultura negra”, a uma crítica à democracia racial, que faz com que o “Artigo 68” esteja associado à idéia de uma reparação da dívida histórica que o sistema escravista deixou ao Estado e à sociedade brasileira. De outro, temos a posição

ressemantizadora, que resulta da equação das expressões “terras de uso comum”, categorias de “auto-atribuição”, “novas etnias” (...)” (Ibid, pp. 100-101).

Segundo Arruti (2006), o posicionamento primordialista foi o que orientou os legisladores que propuseram o Artigo 68, representantes do movimento negro que não conheciam plenamente as realidades das comunidades a serem nomeadas como remanescentes de quilombo. Um posicionamento que, inicialmente, era estranho às questões agrárias e fundiárias que eram as grandes propulsoras dos pedidos de reconhecimento. Tratava-se de um posicionamento preocupado com a “(...) produção de uma identidade e de um orgulho racial que têm na recuperação do “mundo africano entre nós” e no exemplo de resistência o seu foco” (p. 102).

O posicionamento ressemantizador esteve ligado “(...) à luta pela implementação de uma ampla reforma agrária (...)” (p. 101) no Brasil, de modo que, o reconhecimento das terras das comunidades remanescentes de quilombo, terras de uso comum, representou, de alguma forma, o reconhecimento das injustiças provocadas pela Lei de Terras de 1850. Neste caso, o Artigo 68 seria menos uma questão prioritariamente cultural do que de direitos territoriais garantidos a grupos étnicos que na terra, tomada não em sua dimensão geográfica, mas como terra-território, têm organizado suas vidas, suas práticas, suas referências simbólicas, o que constitui suas identidades. Foi um posicionamento defensor de que o Artigo 68 representava o reconhecimento de diferentes formas de ocupação do campo e, aí, uma questão de conquista de direitos agrários, decorrentes de diferenças sócio-culturais e étnicas (ARRUTI, 2006).

As duas posições, entretanto, defendiam que o Artigo 68 reconhecia tanto a diversidade étnico-cultural das comunidades quanto o direito às terras. Os desentendimentos entre elas se apresentaram no plano institucional, quando a Fundação Cultural Palmares encaminhou uma minuta do decreto presidencial normatizando administrativamente a execução do Artigo 68. Este órgão, pelo seu contexto de formação, atuava a partir da perspectiva primordialista do Artigo 68 e sua ação demonstrou a desconsideração dos debates que vinham se estabelecendo até 1995, entre representantes de comunidades remanescentes de quilombo e diferentes órgãos públicos federais e estaduais (Fundação Cultural Palmares, Institutos de Terras e INCRA) (ARRUTI, 2006). O texto do decreto, publicado em 22/08/1995, na Portaria Ministerial de n°. 25, estabelecia as normas

para que a Fundação Cultural Palmares procedesse aos trabalhos relativos à aplicação do Artigo 68 (identificação, delimitação, titulação e demarcação das terras), o que ameaçava a continuidade no andamento dos processos que tinham se iniciado por meio do INCRA.

“A avaliação era de que ao centralizar tudo na FCP, o movimento perderia a oportunidade de acionar diretamente os diferentes órgãos ligados ao tema, de acordo com a conjuntura estadual relativa à composição desses órgãos, podendo utilizar de um governo ou de um corpo de técnicos mais favoráveis” (ARRUTI, 2006, pp. 109-110).

Além disso, segundo Arruti (2006), ao normatizar os trabalhos, a Fundação Cultural Palmares deixava uma lacuna no que se referia às formas de indenização daquelas terras requeridas pelas comunidades que estivessem em comprovados domínios particulares, o que inviabilizava a plena execução do Artigo 68, que prevê a titulação das terras das comunidades quilombolas.

No mesmo ano, o INCRA publica a Portaria 307 (22/11/1995) normatizando os procedimentos para a aplicação do Artigo 68 no caso de áreas públicas federais, arrecadadas ou obtidas por processos de desapropriação que estivessem sob responsabilidade do órgão. Essas normatizações explicitavam a forma como o tema estava sendo disputado entre os órgãos do Governo Federal, pois o INCRA era um órgão que já vinha atuando em comunidades tradicionais e no conflito fundiário e detentor de uma ampla estrutura voltada para a regularização fundiária, o que viabilizaria a execução do Artigo 68. Todavia, a Fundação Cultural Palmares defendia a criação de condições técnicas para que se procedesse à titulação das terras das comunidades remanescentes de quilombo. No ano 2000, o órgão do Ministério da Cultura publica a Portaria FCP n°. 40 (13/07/2000), estabelecendo normas para os trabalhos de identificação, reconhecimento, delimitação e demarcação, levantamento cartorial e titulação das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos.

Entretanto, é com o Decreto Presidencial n°. 3.912/2001 (10/09/2001) que fica clara a centralização dos trabalhos em torno da execução do Artigo 68 pela Fundação Cultural Palmares. Além disso, esta centralização é marcada pela explicitação de concepções sobre as comunidades em questão como sendo datadas, circunscritas num tempo e espaço que desconsidera a dinamicidade de suas histórias, as diferentes formas de conquista e

ocupação da terra e as relações historicamente estabelecidas com a sociedade envolvente durante a escravidão e após ela.

De acordo com o artigo 1º do decreto:

“(...) somente pode ser reconhecida a propriedade sobre terras que: I – eram ocupadas por quilombos em 1888; II – estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988”.

Ora, as comunidades que solicitam o reconhecimento possuem diferentes histórias que muitas vezes não estão necessariamente circunscritas ao sistema escravocrata, quando se impõe datar as ocupações até 1888 e, as terras de uso comum possuem designações que não, necessariamente, e como consequência do processo escravista, fazem referência aos quilombos pensados como redutos de fuga. Circunscrever a ocupação das terras à data da Abolição (oficial) e pressupor também a permanência nelas até 1988 demonstram o desconhecimento dos caminhos e das relações trilhadas pelas comunidades negras rurais no território brasileiro.

“Além de limitar a aplicação do constitucional por meio do artifício de criar limites cronológicos (1888 e 1988) e espaciais (coincidência entre a ocupação originária e a atual) não previstos originalmente, tal regulamentação contrariava todas as realizações ao longo dos debates conceituais realizados na sociedade civil sobre o tema” (ARRUTI, 2006, p. 112).

O resultado das prescrições do decreto se reflete no próprio andamento dos processos de reconhecimento que estavam encaminhados, os quais passariam a ser exclusivamente da competência da Fundação Cultural Palmares.

“O resultado dessa regulamentação foi a paralisia de todos os processos em curso que vinham sendo encaminhados pelo INCRA e pelos institutos de terras estaduais, em contrapartida com o que não teve qualquer atuação da própria FCP. Entre novembro de 2000 e novembro de 2003, não houve qualquer avanço em qualquer dos processos de reconhecimento ou regularização fundiária daquelas comunidades” (Ibid, p. 113).

Diante das determinações do decreto 3.912/01 e dos debates que apontavam a sua inconstitucionalidade, em 13 de maio de 2003 é publicado um decreto presidencial que

institui o Grupo de Trabalho Interministerial⁴, cuja competência era rever as disposições do decreto anterior e propor uma nova regulamentação para os trabalhos de execução do Artigo 68. Além disso, este Grupo tinha como papel propor “(...) ações estratégicas que assegurem [aos remanescentes de quilombo] a sua identidade cultural de remanescente de quilombos e a sustentabilidade e integração das comunidades quilombolas no processo de desenvolvimento nacional” (BRASIL, 2003). Essas ações deveriam atuar enquanto:

“I - os programas e projetos sanitários; II - os programas educacionais; III - os programas culturais da história da população negra que valorizem suas tradições étnicas; IV - os programas de saneamento básico e infra-estrutura das áreas tituladas; V - os programas de geração de empregos, renda e incentivo à autogestão; VI - os programas de promoção e igualdade racial; VII - os programas de combate à fome; e VIII - os programas de promoção social e defesa dos direitos humanos” (BRASIL, 2003).

Como resultado dos trabalhos desse Grupo de Trabalho Interministerial houve a publicação do Decreto n°. 4.887/2003 (20/11/2003), o que determinou, na prática, novos caminhos para o tratamento da temática das comunidades remanescentes de quilombo, voltados para a identificação e o reconhecimento da condição quilombola das terras e para propostas de implementação de políticas públicas para estes grupos, em detrimento da regularização territorial pela titulação.

O texto desse novo decreto explicitava várias discussões feitas em termos conceituais sobre quem são as comunidades remanescentes de quilombo, revelando a união das abordagens de reconhecimento desses grupos como representativos de uma luta negra e da luta por direitos territoriais. Nele as comunidades remanescentes de quilombo são concebidas como grupos étnicos, os quais formam organizações políticas que lutam pela propriedade de suas terras, e que se identificam como quilombolas em decorrência das relações estabelecidas com a sociedade envolvente em diferentes contextos sociais e políticos. O texto do decreto se baseia na contemporaneidade dos grupos, pois considera que os mesmos não obedecem a modelos de territorialização, já que suas territorialidades se constituem a partir de dinâmicas contextuais.

⁴ O Grupo tinha representantes dos Ministérios da Justiça; Defesa; Educação; Trabalho e Emprego; Saúde; Planejamento, Orçamento e Gestão; Cultura; Meio Ambiente; do Desenvolvimento Agrário; Assistência e Promoção Social; Segurança Alimentar e Combate à Fome; da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e da Secretaria Especial de Direitos Humanos.

Nesse sentido, o decreto afirma que:

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

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

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural” (BRASIL, 2003).

De acordo com o novo decreto, ao contrário do anterior, à Fundação Cultural Palmares cabe incluir no Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades de Quilombos⁵ do órgão aquelas comunidades que, por meio da auto-atribuição, designam-se remanescentes de quilombo, e emitir os certificados de inclusão nesse Cadastro. Com a emissão dessa Certidão pode a comunidade requerer o seu reconhecimento junto ao INCRA, que, conforme o decreto de 2003, passa a concentrar os procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos.

As mudanças ocorridas até então em torno dos órgãos competentes para tratar das exigências para a execução da titulação das terras quilombolas explicitam não só disputas em torno da representação política das comunidades remanescentes de quilombo, como também as abordagens que o próprio governo federal estava comprometido a dar à questão (ARRUTI, 2006). O conteúdo desse novo decreto, ao deixar algumas lacunas em relação aos procedimentos a serem adotados para a identificação e reconhecimento dos remanescentes de quilombo, e dentre elas a relativa à necessidade de realização de laudos antropológicos no processo, conforme nos relata Arruti (2006), aponta para uma “(...) recusa de aferir importância ao reconhecimento de particularidades culturais no trato de questões estruturais como a posse da terra (...)” (p. 113). Segundo o autor, a retirada do monopólio da questão de um órgão do Ministério da Cultura para o Ministério do Desenvolvimento Agrário:

“(...) não significou (...) uma mudança nos termos do problema, mas apenas uma revanche de uma perspectiva sobre outra, fazendo com que o tema deixasse de estar integrado à política cultural do governo (...) para ser lido, ao menos tendencialmente, como aspecto exclusivo da sua política agrária e fundiária (...)” (p. 113).

A produção dos laudos antropológicos, devido a sua rigorosidade fundada na etnografia, viabiliza a compreensão da multiplicidade e da complexidade dos territórios quilombolas, pois se tornam instrumentos de garantia, para o discurso jurídico e administrativo, da legitimidade da reivindicação que está sendo pleiteada, por grupos étnico-culturais, com fins de garantia da propriedade das terras. A não explicitação, no texto do decreto, da necessidade desses laudos indica, ainda que sem a devida clareza, uma falta de compromisso com os processos de reconhecimento, que se tornam alvos fáceis de contestação e deslegitimação das reivindicações das comunidades. Assim, os laudos

⁵ Instituído em 01/03/2004 pela Portaria FCP nº. 06, e posteriormente revogada pela Portaria FCP nº. 98 de 26/11/2007, que também trata da instituição do Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos.

antropológicos que explicitam a organização das comunidades, suas referências simbólicas, suas relações historicamente constituídas, a relação com a terra, entre outros aspectos, fundamentam os processos que podem vir a reconhecer a condição quilombola. O próprio critério da auto-atribuição precisa ser considerado sob o respaldo da realização de estudos técnicos especializados, sob o risco de enfraquecer as lutas das comunidades quilombolas e esvaziar o significado de grupos étnicos.

As consequências da divulgação e das ações desse decreto e de regulamentações posteriores⁶ fizeram com que representantes de diversos setores latifundiários, os quais vêm seu monopólio sobre a terra “ameaçado”, reaparecessem no plano político-legislativo e nos meios de comunicação, tais como: internet, mídia impressa e televisiva. Também há outras ações que visam, inclusive, anular sua aplicação, como a Ação Direta de Inconstitucionalidade n°. 3239, de autoria do Partido da Frente Liberal, que tramita no Supremo Tribunal Federal.

Através dos meios de comunicação têm sido disseminados posicionamentos contrários às conquistas das comunidades quilombolas, distorcendo as realidades a fim de fundamentarem argumentações em prol de seus interesses econômicos. Além disso, acusam as comunidades de ameaçarem o direito de propriedade e de serem grupos oportunistas respaldados pelo INCRA e a Fundação Cultural Palmares. Desse modo, deslegitimam os trabalhos destes órgãos e desconsideram todos os resultados das discussões em prol da regulamentação do Artigo 68.

Exemplo é o artigo de um escritor chamado Félix Maier, datado de dezembro de 2007, e intitulado “Bantustolas: os bantustões dos quilombolas, o MST dos negros”, demonstra esta lacuna no entendimento do que são as comunidades remanescentes de quilombo:

“A Constituição Federal, em seu Art. 68, prevê que terras ocupadas por antigos descendentes de quilombos, os quilombolas, tenham os devidos registros cartoriais: ‘Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos’. É importante atentar para as palavras escritas pelo constituinte: ‘que estejam ocupando suas terras’, não ‘que ocupavam’, ‘que tinham ocupado’ ou

⁶ Dentre elas a Instrução Normativa INCRA n°. 20 (19/09/2005), que volta a determinar a necessidade de laudos antropológicos para fundamentar os processos de reconhecimento das terras das comunidades remanescentes de quilombo.

que ‘irão ocupar’” (Mídia Sem Máscara *apud* Dossiê Imprensa Anti-quilombola/Observatório Quilombola⁷).

As palavras do escritor não levam em conta a ressemantização dos termos “remanescentes” e “quilombos”, realizada após a promulgação do Artigo 68, assim como a diversidade de espoliações sofridas por estes grupos na escravidão e fora dela, inclusive as expulsões que os retiraram de suas terras.

Outro trecho do artigo expõe ao mesmo tempo uma unilateralidade no entendimento do processo de identificação de uma comunidade como remanescente de quilombo e um problema no que se refere ao Decreto 4.887/03.

“O que ocorre, no entanto, é que o Incra e a Fundação Cultural Palmares estão aceitando qualquer sujeito se identificar como quilombola (a tal “auto-atribuição” ou “auto-definição”) e, a partir daí, conceder terras quilombolas, em áreas onde nunca havia existido qualquer tipo de comunidade quilombola. Basta o bantustola dizer que o tataravô escravo tenha andado por tais e tais terras ou serras, que tenha pescado em tais e tais rios, que tenha caçado em tais e tais matas, que tenha procriado em tais e tais campos, para que o pedido de bantustola seja imediatamente aceito, sem direito de contestação do legítimo proprietário” (Mídia Sem Máscara *apud* Dossiê Imprensa Anti-quilombola/Observatório Quilombola⁸).

Primeiramente, o escritor compara e chama os moradores dos quilombos de “bantustolas”, negros da África do Sul separados institucionalmente, da população branca, pelo regime do apartheid. Desse modo, expressa a idéia de que as áreas quilombolas constituam guetos no Brasil e que se trate de uma atitude racista e discriminatória. Evidencia o desconhecimento em relação à formação dos quilombos como movimento de resistência à sociedade escravista. E em relação ao trecho citado, demonstra que a sociedade desconhece os processos envolvidos na auto-atribuição, sua conceituação e o modo como se torna instrumento para a identificação da condição remanescente de quilombo, a qual impõe uma pesquisa sistemática cruzando diversas fontes orais e escritas, de modo que não basta dizer-se “quilombola”.

Este é um dos 68 artigos coletados no site do Observatório Quilombola, na sessão Dossiê Imprensa Anti-Quilombola. Além deles, há também um livro de Nelson Ramos Barreto, intitulado “A Revolução Quilombola”, que segue a mesma linha de críticas aos

⁷ Disponível em: www.koinonia.org.br/oq. Os artigos foram consultados em 06/01/2008.

⁸ Disponível em: www.koinonia.org.br/oq. Os artigos foram consultados em 06/01/2008.

avanços nas conquistas das comunidades remanescentes de quilombos sem uma discussão comprometida com a história e os debates contemporâneos em torno da questão. Todos os textos têm em comum, a manifestação de setores contrários, principalmente, à desapropriação de terras em prol das comunidades quilombolas, evidenciando como a questão agrária no Brasil e toda a exploração e especulação que envolve a terra como mercadoria está imersa em relações de poder. Entretanto, há um aspecto positivo nesse movimento, pois explicita o quanto a luta crescente das comunidades remanescentes, que se organizam no âmbito nacional, tem desafiado o sistema fundiário brasileiro, que há séculos concentra a terra e as riquezas nas mãos de poucos.

O desafio colocado a esse sistema de distribuição de terras se solidifica por meio do direito expresso no Artigo 68 da Constituição Federal, embora a sua execução efetiva, ou seja, a titulação das terras das comunidades remanescentes de quilombo, ainda seja morosa e perfaça um número reduzido. Segundo um levantamento da Comissão Pró-Índio de São Paulo, datado de janeiro de 2008, existem 136 comunidades remanescentes de quilombo detentoras dos títulos de propriedade de suas terras⁹. Esse montante equivale à apenas 7% do total de, aproximadamente, duas mil e duzentas comunidades remanescentes de quilombo identificadas no Brasil. Entretanto, uma etapa importante para a definitiva apropriação legal da terra por estes grupos, isto é, a situação cartorial final dada pelo registro da propriedade, não é divulgada. Assim, se entre as comunidades identificadas como quilombolas, menos de 10% possuem o título emitido de acordo com o Artigo 68, provavelmente, desta porcentagem final, poucas comunidades têm o registro da propriedade. E esta situação preocupa, pois em termos legais, apenas o registro garante a defesa de fato da terra. Por outro lado, não observamos a preocupação em realizar este procedimento final por parte dos poderes públicos responsáveis pelos procedimentos de titulação dos quilombos.

Esta realidade de conflitos, avanços e retrocessos com relação às terras das comunidades quilombolas evidencia que em vinte anos (1988-2008/2009) houve um amplo movimento de conhecimento da legislação relativa ao tema, mas que o andamento dos processos de regularização dos territórios têm sido acompanhados de muita lentidão. Isso,

⁹ De acordo com o levantamento da Comissão Pró-Índio de São Paulo. Informações obtidas no site da instituição (<http://www.cpisp.org.br>) em janeiro de 2008.

em parte, também se deve às dificuldades enfrentadas pelos órgãos públicos em adequar o direito às diferentes formas de apropriação da terra.

Segundo Nunes (2000), em relação ao tipo de propriedade, as terras das comunidades quilombolas, “terras de preto” ou terras de uso comum, ao serem reconhecidas pela Constituição Federal explicitaram uma nova forma de propriedade que se sobrepôs às demais por ser de força constitucional. As terras quilombolas expõem outra forma de propriedade que se contrapõe à vigente, na qual a propriedade é caracterizada como exclusiva e individual, baseada no “(...) princípio do exclusivismo é claro, não permitindo que uma coisa seja propriedade de mais de uma pessoa ao mesmo tempo” (p. 23).

Nunes (2000) diz, que a partir da prerrogativa do direito de propriedade vigente:

“Aqui reside o grande problema da expedição do título de propriedade em forma coletiva, ou seja, o reconhecimento da propriedade em nome de uma comunidade etnicamente diferenciada e não em nome individual” (p. 23).

Tendo em vista este impasse jurídico, uma das saídas encontradas pelas comunidades para iniciar o processo de reconhecimento visando à titulação de suas terras foi a “expedição de título de domínio em nome de uma associação” (NUNES, 2000, p. 27). Dessa forma, a comunidade constituiria uma pessoa jurídica, a associação, a ser representada por alguns de seus membros, e por meio dela acionaria o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias para iniciar o processo de titulação de suas terras em nome dessa mesma associação (NUNES, 2000 e SUNDFELD, 2002). Poucos anos depois, em 2003, no parágrafo único do artigo 17 do decreto 4.887/2003, há a afirmativa de que “As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas”, tornando-se obrigatória esta forma de representação”.

Nesse processo de titulação, e diante da necessidade de efetivá-la por meio da criação de Associações, observamos que o Estado, ao reconhecer a existência de territórios negros e nomeá-los como comunidades remanescentes de quilombos, designa grupos étnicos como sujeitos de direitos, que para obtê-los deve se enquadrar à linguagem dos discursos jurídicos e administrativos. Discursos que atuam através de modelos de demandas e pela classificação dos sujeitos a serem atendidos, e assim, discursos que, ao exigirem a formação de associações jurídicas representantes das comunidades, impõem um tipo de

organização e uma demanda burocrática que muitas vezes elas desconhecem ou não dominam. São associações cuja formação e continuação, em termos jurídicos, depende do domínio da linguagem escrita para que, perante os cartórios, por exemplo, elas continuem existindo e viabilizando o diálogo com órgãos governamentais em suas diferentes instâncias e em prol da obtenção de direitos e serviços.

Entretanto, os moradores das comunidades quilombolas, em grande parte, possuem escolarização mínima e poucas condições de compreender as exigências postas na formação de associações. Por vezes, a regulação desses instrumentos representativos demanda constantes anotações em atas de reuniões e Assembléias; respeito a prazos; autenticações e procedimentos cartoriais que além de não serem devidamente explicados exigem o recolhimento de taxas cujos valores poderiam ser destinados, por exemplo, para a complementação da alimentação das famílias. Dessa maneira, ao mesmo tempo em que a formação da Associação é uma saída para o reconhecimento da propriedade coletiva da terra das comunidades remanescentes de quilombo, representa um desafio para estes grupos de terem que se adequar a normas que não consideram suas limitações, entendidas como dadas num contexto social e político de exclusão.

Outra questão levantada e diretamente relacionada ao tipo de propriedade (coletiva) e, assim, ao processo de titulação das terras quilombolas, refere-se à cláusula de inalienabilidade.

A cláusula da inalienabilidade foi inserida no decreto 4.887/2003 com a afirmação de que são terras imprescritíveis e impenhoráveis. Como são terras nas quais as comunidades remanescentes de quilombos vivem e têm se mantido ao longo dos anos, tornam-se territórios imateriais e simbólicos e a fim de garantir a sua vigência e a proteção contra especuladores, defende-se que devam ser inalienáveis (NUNES, 2000).

No processo de titulação também deve ser considerada a modalidade de ocupação das terras quilombolas, que demandam do poder público diferentes ações jurídicas. Há comunidades ocupando áreas devolutas, áreas de preservação permanente, terras de marinha e terras de particulares. Nos casos de comunidades remanescentes de quilombo que estejam ocupando terras devolutas, ou seja, terras que pertencem ao poder público, da União ou dos Estados brasileiros, a emissão dos títulos é considerada menos morosa,

embora não represente a garantia do registro cartorial, importante para a finalização do procedimento de apropriação legal (NUNES, 2000).

Quando as terras ocupadas pelas comunidades são consideradas de proteção ambiental ou terrenos de marinha há um confronto entre duas normas constitucionais, uma que determina que as terras devolutas em área de preservação ambiental são indisponíveis (artigo 225, parágrafo 5º) e outra que confere o direito de propriedade aos remanescentes das comunidades de quilombos (Artigo 68 do ADCT). Neste caso, a propriedade das comunidades remanescentes de quilombo é uma exceção ao artigo 225, sendo necessário rever os limites da área de preservação ambiental em prol das comunidades (NUNES, 2000 e SUNDFELD, 2002).

Neste procedimento é relevante considerar o conflito que existe entre as práticas tradicionais de uso da terra que já eram desenvolvidas há décadas e até séculos pelas comunidades, e as regras de uso impostas pelos órgãos de proteção do meio ambiente quando a área em questão é considerada de proteção ambiental. Estas regras de uso, colocadas pelo IBAMA, em muitos casos prejudicam a vida das comunidades remanescentes de quilombo, que ficam impedidas de utilizar as terras para a subsistência e a manutenção de seus modos de vida. Um caso exemplar de conflito neste âmbito é o das comunidades remanescentes de quilombo do Trombetas, no estado do Pará. Estas comunidades sempre viveram dos roçados e da pesca, da caça e da coleta sazonal da castanha, mas com a decretação da Reserva Biológica do Trombetas, em 1979, e da Floresta Nacional Saracáquera, em 1989, perderam parte dos seus territórios e foram proibidas de exercerem as atividades extrativistas responsáveis por sua sobrevivência (O'DWYER, 2000 e 2001). Outro caso é o das comunidades negras de Alcântara, no Maranhão, que foram forçadas a sair de seu território com a implantação da Base de Lançamento de Foguetes, uma área considerada de segurança nacional.

Outra modalidade de ocupação de terras pelas comunidades remanescentes de quilombo é a que se insere em áreas particulares. Nestes casos, o procedimento de titulação é mais demorado, pois demanda um procedimento de desapropriação que implica em indenizar a pessoa (física ou jurídica) que pleiteia o direito de propriedade da terra (NUNES, 2000).

Para que a desapropriação se efetive é necessário realizar o levantamento da área em questão e determinar o valor objeto de indenização. De acordo com Dallari (1997), pela desapropriação, interesses particulares são transformados em interesse público ou social, podendo a União ou os Estados realizarem-na. Além disso, quando está em jogo o reconhecimento, garantido pela Constituição Federal, das terras pertencentes às comunidades quilombolas, esta demanda deve prevalecer sobre qualquer título de domínio de propriedade existente. Neste caso, cabe ao proprietário desapropriado buscar a sua indenização pela perda do imóvel ao Poder Público, e não recorrer à comunidade para quaisquer fins, já que o seu direito à terra está garantido por uma norma constitucional (DALLARI, 1997).

“Mas para nós o ponto fundamental é que a propriedade deles (proprietários) não pode impedir a propriedade do grupo remanescente dos quilombos. Esta é uma propriedade dada pela Constituição e que por isso prevalece, portanto, se eles tiverem eventuais direitos ou se quiserem receber uma compensação pela perda da sua propriedade, deverão reivindicar perante a União, nunca perante o quilombo, também não poderão alegar a sua antiga condição de proprietários para impedir que a comunidade de quilombo receba título de propriedade” (DALLARI, 1997, p. 23).

Entende-se que, como o Artigo 68 reconhece que existem terras de comunidades remanescentes de quilombos e as torna de propriedade definitiva¹⁰ destes grupos, sem qualquer impedimento, desde que comprovada a condição remanescente de quilombo, não há como questionar esta determinação. No entanto, mesmo diante do reconhecimento como remanescentes de quilombo, as comunidades têm sofrido pressões de setores sociais interessados em suas terras, os quais se dizem legítimos proprietários. Como o processo para a obtenção dos títulos de propriedade tem sido demorado, muitas comunidades, mesmo aquelas reconhecidas como remanescentes de quilombo, mas que não possuem a titulação, têm sido ameaçadas de despejo, inclusive por determinação jurídica. Isso sem considerar os grupos que têm seus territórios reduzidos por invasão, com a derrubada de cercas e plantações que avançam os limites.

Essas ações contrárias à execução do Artigo 68 revelam que a conquista de terras pelas comunidades quilombolas esbarra na histórica concentração das terras brasileiras nas mãos de poucos e voltadas para fins especulatórios. Durante décadas as terras ocupadas por

¹⁰ Dallari (1997) afirma ser demais falar em “propriedade definitiva”, pois “propriedade é propriedade, não existe propriedade provisória” (p. 19).

estes grupos negros, terras da liberdade, estiveram marginalizadas e fora da rota de interesses comerciais ou mesmo de empreendimentos governamentais. Na medida que estas terras são vistas como fontes de investimentos turísticos, descobertas como áreas de concentração de minérios ou impeditivas de empreendimentos imobiliários e comerciais, ou ainda de programas de desenvolvimento econômico pelo Estado, surgem pessoas se dizendo proprietárias ou agentes governamentais que impõem a retirada de seus moradores.

Por esta razão, é necessário que os trabalhos em torno do reconhecimento das comunidades quilombolas avancem no sentido de titulá-las, pois somente assim os grupos terão maior segurança, inclusive jurídica (DALLARI, 1997). Se as comunidades continuarem sendo

“Mantidas como eternos posseiros ou com terras tituladas sem formal de partilha, como no caso das chamadas **terras de preto** que foram doadas a famílias de ex-escravos ou que foram adquiridas por elas, sempre *serão* mais factíveis de serem usurpadas” (ALMEIDA, 2006, p. 10, grifo nosso).

Apesar dos dispositivos federais (instruções normativas, decretos e portarias) criados para regulamentar o Artigo 68, que envolvem competências institucionais e procedimentos que esbarram em conflitos entre órgãos, como a Fundação Cultural Palmares e o INCRA, e instâncias governamentais (Estados e Federação), uma das grandes barreiras para a ação, envolve interesses latifundiários. De acordo com Almeida (2006), um dos entraves para a ação efetiva do Artigo 68 “(...) concerne às relações de poder historicamente apoiadas no monopólio da terra e na tutela de indígenas, ex-escravos e posseiros” (p. 08). Para os grupos responsáveis pela concentração de terras no Brasil, a negativa da propriedade das terras às comunidades quilombolas reside na própria história, que, para eles, pode ser comprovada através de um:

“(...) recuo às sesmarias, aos registros paroquiais, a partir da Lei de Terras de 18 de setembro de 1850 e às leis posteriores a 1891. (...). Em outras palavras a história das chamadas ‘propriedades rurais’ é um argumento que opõem à titulação de comunidades quilombolas, consideram que se ‘tudo era sesmaria e depois fazenda e estava titulado’ os quilombos só poderiam ter existido fora do domínio das grandes propriedades” (ALMEIDA, 2006, p. 08).

Nesta justificativa vigora a concepção de que os quilombos se localizavam fora dos limites das fazendas, em número reduzido e em lugares remotos. Trata-se de uma

concepção que forja uma história em prol de interesses oligárquicos, e que procura ocultar, de modo simplista, as experiências com quilombos relatadas e reclamadas pelos próprios donos de terras antes e após a Abolição da escravidão.

Contrariando esta justificativa, temos a realidade e a história da presença de comunidades negras rurais constituídas de vários modos, que pressionam as autoridades para que suas terras sejam reconhecidas e tituladas de acordo com a Constituição. Temos a efervescência de um movimento organizado de resistência negra no campo e fora dele, que sempre existiu, mas que, na atualidade, é de ordem jurídica e de afirmação de uma identidade étnica que tem o sentido de demarcação de fronteiras em relação à sociedade envolvente, uma identidade que emerge numa luta política, fortalecendo-a.

Diante desse quadro, elucidado a partir da proposta de mostrar o que são (ou quem são) as comunidades remanescentes de quilombo, ressaltamos que nos referimos a comunidades negras rurais que, antes do conhecimento do Artigo 68, desconheciam a possibilidade de relacionar a história de constituição de seus territórios a uma demanda político-jurídico-administrativa que atribui um novo significado para um termo carregado de conteúdo negativo, oriundo do período colonial e imperial, o quilombo. Neste aspecto concordamos com Arruti (2006) ao dizer que:

“A categoria “remanescentes de quilombo” é um exemplo privilegiado de como o poder simbólico depositado no Estado pode, ao menos em parte, criar as próprias coisas nomeadas (...)” (p. 121).

Neste sentido, as comunidades remanescentes de quilombo são realidades que, sob esta denominação, tornam-se conhecidas quando as comunidades negras rurais têm acesso às determinações do Artigo 68 e se apropriam dessa denominação para fortalecer e dar novos rumos à luta pela terra. O Artigo 68, fortalecido pelos debates em torno de sua efetivação e da ressemantização dos termos “remanescente” e “quilombo”, reconhece, e com isso, nomeia como “comunidades remanescentes de quilombo” grupos envolvidos durante anos na luta pela regularização de suas terras, diante das ameaças sofridas. Reconhece e nomeia como “comunidades remanescentes de quilombo” os territórios negros originados de diferentes formas, mas fundamentalmente, da sociedade escravocrata e da “realidade agrária brasileira” (GUSMÃO, 1996b, p. 11). Reconhece e nomeia como “comunidades remanescentes de quilombo” comunidades negras rurais que não tinham espaços políticos

para que suas relações, baseadas na solidariedade e reciprocidade e no controle coletivo da terra, fossem valorizadas a ponto de contribuírem para a resolução de seus conflitos fundiários. E devido à possibilidade de que o reconhecimento e a nomeação afirmem o direito costumeiro das comunidades negras rurais, ou seja, reconheça a história da aquisição da terra, a forma de ocupação e uso, as relações com ela e por meio dela estabelecidas como legítimas; tais grupos se auto-identificam como quilombolas e pleiteiam o reconhecimento do Estado. Por meio da relação entre suas histórias, memórias e a terra-território que é referência para a constituição dos sujeitos e o sentido do novo nome que recebem do Estado, as comunidades negras rurais solicitam o reconhecimento como comunidades remanescentes de quilombo.

É com o Artigo 68 e o seu significado, que são ressignificados os modos de vida, as práticas culturais, a referência a uma ancestralidade, as formas de uso da terra, entre outras referências simbólicas inerentes aos territórios negros. Com a ressignificação são estabelecidos os sinais diacríticos responsáveis por compor as diferenças desses grupos em relação à sociedade envolvente, o que viabiliza compreender e auto-afirmar que constituem comunidades remanescentes de quilombo.

Ao serem reconhecidas como remanescentes de quilombo, as comunidades rurais negras existentes se apoderam de um nome que traz consigo uma série de desafios para a memória dos grupos, que precisam desconstruir as noções negativas que permeiam o termo quilombo e compreender seu novo sentido em prol da luta pela terra. Os desafios à memória das comunidades impõem aos seus membros um “trabalho da memória” (BOSI, 1994), em que lembranças doloridas e referidas ao tempo das amarguras da escravidão são trazidas para o presente em razão da luta maior por uma terra e um lugar próprio.

O “trabalho da memória” das comunidades remanescentes de quilombo envolve o ato de lembrar fatos e personagens ressignificados no presente conforme as situações sociais, políticas e culturais vividas. Nesse sentido, constitui um processo educativo e o referencial para ensinar e aprender quem se é e qual o sentido de ser quilombola. O “trabalho da memória” se torna fundamental para que as comunidades tenham elementos para a compreensão da relação entre presente e passado, entre o quilombo histórico e seu novo significado, no processo de identificação como remanescentes de quilombo instaurado em prol da garantia de suas terras. O trabalho de lembrar se faz permanente e as histórias

dos grupos colocam o desafio de compreender as diferentes relações entre escravos, ex-escravos e senhores, sendo estes últimos apontados tanto como representantes do escravismo em sua faceta exploradora, violenta e desumana, quanto como doadores de terras ou empregadores que viabilizaram a compra dos territórios negros hoje ocupados. Em alguns casos, vêem os demandatários de suas terras, hoje, como algozes do presente, tal como os senhores do passado.

A complexidade do debate descrito não almeja reduzir as possibilidades de constituição das terras das comunidades remanescentes de quilombo, e sim elucidar algumas realidades decorrentes de situações que vão além da fuga e constituição de quilombos de refúgio. Assim, diante da diversidade de territórios identificados e reconhecidos como comunidades remanescentes de quilombo, cada grupo rural negro constrói, a seu modo e conforme os sujeitos em interação, a identidade que emerge dessa luta pela terra. Nessas situações, segundo Carvalho & Doria (1996), a identidade:

“(...) constitui-se como um fenômeno político (...). Isto significa que ela se estabelece face a algo que considera como exterior e vice-versa. Esta via leva à compreensão da identidade enquanto, também um projeto que se vincula às formas sociais que a sustentam (...)” (p. 182).

Nessa perspectiva, a experiência da luta pela titulação das terras, que difere de acordo com os sujeitos nela envolvidos, sua constituição histórica e a natureza do conflito, é responsável pela construção de identidades cujos elementos que a informam são diferentes em cada realidade. Do mesmo modo, também são vivenciados por cada comunidade remanescente de quilombo processos educativos diversos, cujo conteúdo advém dos sujeitos que se relacionam, os quais carregam consigo e transmitem aos outros valores e concepções presentes nos grupos sociais e instituições que representam. A compreensão da identidade quilombola e dos processos educativos envolvidos na sua construção foi o que buscamos analisar no Quilombo Brotas, considerando que todo o debate em torno do que são comunidades remanescentes de quilombo, de alguma forma, estaria presente no processo de identificação e reconhecimento jurídico-administrativo do grupo. Consideramos que o conteúdo desse debate poderia existir nos discursos dos sujeitos que se relacionaram e ainda se relacionam com os moradores do Quilombo Brotas, sejam eles membros de grupos culturais, técnicos das instituições responsáveis pelo processo de

reconhecimento, assessores de políticos, pesquisadores ou jornalistas. Desse modo, adentramos em nosso campo de pesquisa considerando todo o debate conceitual e político em torno das comunidades remanescentes de quilombo, a fim de investigar o processo mais amplo de constituição dos sujeitos através da educação, entendida como “situações sociais de aprender-ensinar-aprender” (BRANDÃO, 1984, p. 14) existentes em múltiplos espaços sociais não necessariamente pré-determinados.

CAPÍTULO 2

“IR AO QUILOMBO”: DA CONSTRUÇÃO DA PROBLEMÁTICA À ENTRADA NO CAMPO DE PESQUISA

Um dos passos para a construção de um problema de pesquisa é o levantamento e a leitura da bibliografia disponível sobre o tema que se pretende estudar. A partir disso, é possível ter um panorama das pesquisas realizadas, das questões colocadas e abordagens dadas ao tema. Em trabalho anterior (ANACLETO, 2005) estudamos parte da problemática das comunidades rurais negras. Por meio de um conjunto de bibliografias dos campos da História, da Antropologia, da Sociologia e da Educação verificamos a dimensão do significado de termos, conceitos e noções relativas às pesquisas sobre comunidades quilombolas. Cada uma delas, com recortes teórico-metodológicos específicos apresentaram realidades distintas, mostrando a multiplicidade e a complexidade da constituição dos territórios negros no Brasil. Algumas foram produzidas na década de 1980, anterior à legislação que reconhece comunidades remanescentes de quilombo. Outras, já realizadas após a criação e o conhecimento do Artigo 68 apresentam abordagens que, apesar dos diferentes focos, descrevem ao menos um breve cenário da luta jurídica das comunidades pelas suas terras por meio do reconhecimento como remanescentes de quilombo.

Diante dessa investida precedente¹¹, em fins de 2005 foi “descoberto”¹² o Quilombo Brotas, uma comunidade localizada em Itatiba/SP, município da Região Metropolitana de Campinas, reconhecida em 2004 como remanescente de quilombo. O reconhecimento recente colocou a indagação sobre o que representava, em termos de identidade, o reconhecimento jurídico-institucional de comunidades negras rurais como remanescentes de quilombo.

¹¹ A comunidade a que nos referimos é a Comunidade Kalunga (GO), e a proposta de educação citada foi denominada Projeto “Uma História do Povo Kalunga” e elaborada para as escolas da referida comunidade. Foi uma iniciativa do Ministério da Educação, desenvolvida entre os anos 2000-2002, com a participação da Universidade de Brasília, tendo sido parte de um projeto maior chamado “Vida e História das Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil”.

¹² O termo “descoberto” refere-se ao nosso conhecimento da existência da comunidade estudada.

Diante do reconhecimento do Quilombo Brotas como remanescente de quilombo surgiram algumas indagações, tais como: Será que essa comunidade, chamada Quilombo Brotas, já se identificava como quilombola antes do reconhecimento pelo Estado? Como e a partir de quê ela foi reconhecida como remanescente de quilombo? Quais os processos sociais, culturais e políticos envolvidos no reconhecimento antes, durante e depois de ter se efetivado?

Essas foram as primeiras perguntas que colocamos à realidade “descoberta”, embora não conseguíssemos explicitá-las dessa maneira na época¹³. O que havia era o interesse em compreender um quilombo que estava tão próximo, porém desconhecido até ser anunciado por uma assessora de deputado estadual, que também o tinha “descoberto” após o seu reconhecimento como remanescente de quilombo.

A “descoberta” desse quilombo localizado dentro da Região Metropolitana de Campinas, formado por um grupo de famílias negras que ocupavam uma mesma gleba de terras durante mais de um século, e se mantinham unidas por laços de parentesco, também chamou a atenção por ter ocorrido somente após o seu reconhecimento como remanescente de quilombo. Diante disso, qual o sentido desse reconhecimento? O que representa para os moradores desse quilombo (até então conhecido e autodenominado Sítio) ser reconhecido pelo Estado e pela sociedade como comunidade remanescente de quilombo?

A partir dessas indagações iniciamos o trabalho. Um percurso investigativo anterior¹⁴ nos levou a constituir um olhar informado pelos campos da pedagogia e das ciências sociais, de modo a conceber a educação como uma experiência e um processo existentes ao longo da vida, em diferentes espaços e com a presença de inúmeros educadores ou mediadores (BRANDÃO, 1984 e 2002). Naquele trabalho e no de agora buscamos um olhar que nas ciências sociais vai se afunilando até a abordagem antropológica e, dessa forma, toma por centro, a diversidade sócio-cultural.

Durante a trajetória de formação no curso de Pedagogia, preocupamo-nos com a compreensão dos processos educativos (ou de educação) envolvidos na construção de identidades que se formam e se reelaboram por meio da cultura, aqui compreendida como

¹³ Novembro de 2005.

¹⁴ O trabalho de conclusão de curso intitulado “Comunidades Negras Rurais e Educação no Projeto “Uma História do Povo Kalunga”” representa esse percurso investigativo a que me refiro. O trabalho foi feito sob orientação da antropóloga e professora Dra. Neusa Maria Mendes de Gusmão, membro do Departamento de Ciências Sociais na Educação, da Faculdade de Educação da UNICAMP.

processo dinâmico situado em contextos sociais (classe), políticos e econômicos. A cultura é compreendida, então, como construção de sujeitos sociais imersos em relações de poder, hierarquizações, confrontos, conflitos e acordos sociais (GUSMÃO, 2000 e THOMAZ, 1995). A cultura envolve o fazer do homem e as diferentes formas de viver humanas, o que nos leva a pensar na diversidade cultural.

“Fenômeno unicamente humano, a cultura se refere à capacidade que os seres humanos têm de dar significado às suas ações e ao mundo que os rodeia. A cultura é compartilhada pelos indivíduos de um determinado grupo, não se referindo pois a um fenômeno individual; por outro lado, (...), cada grupo de seres humanos, em diferentes épocas e lugares dá diferentes significados a coisas e passagens da vida aparentemente semelhantes” (THOMAZ, 1995, p. 427).

A cultura envolve modos de ser, agir, sentir e pensar dos homens. Explicita relações humanas permeadas por condições materiais de existência, em que ao produzir sua vida o homem produz sua cultura, condicionado pelos contextos social, econômico e político existentes. A cultura abarca relações que se dão no plano simbólico, relações imateriais que se expressam de múltiplas formas, por meio de costumes, línguas, religiosidade, crenças, saberes, está presente e é elucidada através do discurso, dos rituais e da sua incorporação em objetos e gestos (DURHAM, 1984 e GUSMÃO, 2000).

Pela cultura os homens se relacionam e o modo pelo qual se dão as relações culturais entre eles, faz com que a cultura seja também, comunicação. Nesse sentido, é linguagem que se evidencia não apenas verbalmente, pela oralidade ou pela escrita, mas igualmente por meio de gestos, movimentos corporais, silêncios (DURHAM, 1984 e GUSMÃO, 2000).

A cultura, portanto, resulta da ação humana e envolve a produção biológica e social do homem, em termos materiais e simbólicos, sendo permeada por relações de poder e hierarquizações. Entende-se que por meio da cultura os indivíduos revelam o significado de suas realidades e a percepção que têm delas, dos conflitos, dos confrontos, dos acordos, das relações contraditórias e de poder existentes. Enquanto ser e fazer do homem, a cultura não é mero produto, pois constitui um processo dinâmico, não estático de relações humanas (DURHAM, 1984 e GUSMÃO, 2000).

Desse modo, o conhecimento preliminar de um grupo de famílias negras, recentemente, reconhecidas como uma comunidade quilombola colocava a indagação sobre

como se identificavam e se identificam e o que é ser quilombola. Envolvia-nos na busca pelo entendimento do que diziam de si mesmos e como a sociedade os percebia, e implicava na compreensão dos processos educativos envolvidos na constituição dessa identidade. Além disso, colocava-nos diante da busca pelo entendimento de como se aprende e ensina a ser remanescente de quilombo, quais os valores, práticas, costumes transmitidos aos próprios sujeitos, agora reconhecidos como quilombolas, que permitem dizer à sociedade o que é ser quilombola e o que é ser morador de um quilombo. Com isso, trata-se de compreender as formas de educação existentes na construção de uma identidade coletiva que precisa ser reconhecida (e legitimada) pelo Estado, através do Direito, a fim de garantir a terra com a qual vem se identificando ao longo da vida. Uma terra que diz que são moradores de um lugar, e não de qualquer lugar, e de um lugar que possui história e memória específicas.

Nesse trabalho, a noção de identidade é concebida como processo de reconstrução da representação dos sujeitos e dos grupos a partir da representação que se faz do outro, e que este faz do “nós” (NOVAES, 1993). É um processo relacional e marcado, principalmente, por um campo político de disputas, embates e acordos, que são produzidos em determinados contextos históricos e culturais, nos quais os grupos manipulam sinais diacríticos a fim de estabelecerem a diferença em relação a outros e, assim, reivindicar direitos e maior visibilidade social (NOVAES, 1993).

Os sinais diacríticos que as comunidades remanescentes de quilombo utilizam na relação com a sociedade envolvente são, dentre outros, a origem comum, a história vinculada à escravidão, a ocupação coletiva de um território, práticas culturais, costumes e modos próprios de organização. Com esses sinais diacríticos são reconhecidos juridicamente como objeto de ação do Estado e fortalecem sua ação política. Por meio do ato de nomeação, que ocorre ao reconhecer comunidades rurais negras como remanescentes de quilombo, instaura-se um confronto político em que tais grupos percebem a importância de dizerem quem foram e quem são, a relevância de valorizarem o passado e o presente para fortalecerem a luta sob a identificação como quilombolas (ARRUTI, 2006). Desse modo, esses grupos, até então conhecidos através de outras denominações se apoderam de uma identificação imposta pela lei como um instrumento de luta, ressignificam suas

identidades, recriam um “nós coletivo” (NOVAES, 1993) que leva a uma ação política e os coloca num novo campo de relações.

“(…) devido à visibilidade que passam a ter e ao sentimento de unidade social e cultural que passam a experimentar, os chamados ‘remanescentes’ passam a ocupar uma posição nova frente aos cenários local e regional, tornando-se foco de interesse da mídia, criando associações representativas, passando a fazer parte de articulações regionais e nacionais, instituindo-se como interlocutores de órgãos oficiais (alterando suas formas de intervenção) e influenciando no jogo eleitoral (ao negociarem coletivamente seus votos ou mesmo lançando seus próprios candidatos)” (ARRUTI, 2006 p. 25).

A identidade das comunidades remanescentes de quilombo viabiliza aos grupos a ocupação de um espaço político, mas é diferente em cada um dos grupos, tendo em vista que seus contextos sociais e políticos são diversos, caracterizados pelas várias formas de ocupação das terras e permanência, além das situações de enfrentamento que vivenciam na relação com a sociedade envolvente. O próprio sentido do termo “quilombo” difere conforme a comunidade remanescente em questão, pois é construído de acordo com as relações historicamente estabelecidas entre os sujeitos, dentro e fora do território imediato.

2.1 A entrada no Quilombo Brotas

Diante da problemática da identidade quilombola, o primeiro movimento em direção ao conhecimento do Quilombo Brotas se fez através de um quadro reduzido de informações obtidas pelo acesso a uma cópia da publicação de seu reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo, no Diário Oficial do Estado de São Paulo de 18/11/2004 (ANEXO 1). Sabíamos que era um grupo localizado dentro de Itatiba, cidade próxima de Campinas e São Paulo. Tratava-se de um grupo constituído por trinta e duas famílias, sendo a maioria delas negras e parentes, descendentes de um casal de ex-escravos, que comprou as terras no final do regime da escravidão, mas não concluiu a regularização da aquisição junto aos cartórios de registro.

O Diário Oficial do Estado de São Paulo informava que as terras estavam sendo ameaçadas em razão de dois projetos que interferiam no território das famílias: o primeiro de abertura de vias de tráfego do Sistema Viário da cidade, e o segundo de implantação de uma área de lazer municipal. No entanto, antes da criação desses projetos, as terras do

grupo já vinham sendo desrespeitadas pelo empreendimento imobiliário de alto padrão implantado ao lado, o qual estava lançando o esgoto na nascente do córrego do território, assoreando-o. Segundo o Diário Oficial do Estado de São Paulo, tais problemas enfrentados pelas famílias motivavam o pedido de reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo. Restava conhecer a comunidade e compreender os elementos constituintes de sua identidade: como esta é construída? É uma identidade que emerge do reconhecimento oficial?

Em 28 de fevereiro de 2006 houve a primeira visita à comunidade. Fomos ao Quilombo sem aviso prévio, juntamente, com marido e filha de poucos meses de idade. Nessa investida, sabíamos apenas qual o melhor ônibus urbano para chegar até lá e que deveríamos procurar uma moradora acostumada a receber os visitantes. Como as pessoas que nos informaram sobre o Quilombo eram vinculadas a organizações sociais do movimento negro ou partidos políticos, decidimos visitá-lo sem a mediação desses grupos. Isso porque desconhecíamos a atuação dessas pessoas no local e como os moradores concebiam-nas, de modo que, por mais difícil que fosse a ida “sozinhos” e sem prévio aviso, tratava-se de uma estratégia de entrada no campo que reduziria a quantidade de pré-conceitos caso fôssemos acompanhados daqueles que nos diziam ter relações com o grupo.

Nesse dia, verificamos como o Quilombo Brotas era pouco conhecido na cidade por meio dessa designação. Ao indagar ao motorista e aos passageiros do ônibus urbano onde ficava o Quilombo ninguém soube dizer. Pelo nome do lugar (Brotas) indicaram um ponto de parada (próximo ao Posto Brotas), onde questionamos como chegar até o Quilombo. Um dos funcionários do estabelecimento só conseguiu dar orientações quando dissemos que procurávamos Dona Ana Maria, moradora do Quilombo Brotas. Então ele indagou se procurava o caminho para o Sítio da Lula, sendo que bastava seguir a rua (a Rua Filomena Zupardo) à frente até o seu final, quando seria avistada a porteira que dá entrada ao local.

Dessas orientações surgiu a questão referente ao conhecimento do Quilombo por parte de seus vizinhos, já que estávamos tão próximos dele, mas só foi possível localizá-lo quando nos referimos a uma de suas moradoras. Naquela ocasião não sabíamos que havia outra identificação para o Quilombo, ou seja, como Sítio da Lula. Esse funcionário do posto sabia da existência do Sítio da Lula, e que lá morava Dona Ana Maria (54 anos), mas desconhecia o lugar como Quilombo Brotas.

No caminho para o Quilombo observamos que era rodeado por casas e condomínios, sendo alguns deles de alto padrão. Entretanto, ao entrar no território foi constatada uma diferença entre universos que, de um lado, representam o uso individual da terra, com casas e ruas distribuídas conforme uma determinada gestão urbana, com uma organização pautada em políticas de urbanização; e de outro, um território de uso coletivo de uma terra herdada, em que a gestão é familiar e mantida pelos laços de parentesco, onde as casas são construídas em resposta à própria dinâmica de crescimento das famílias, e cuja origem remonta ao meio rural.



Casas na Rua Filomena Zupardo, próximo a uma das porteiças de entrada do Quilombo Brotas ao fundo (Foto obtida em: 01/08/2009).

Da ida ao Quilombo emergiu a problemática da relação pesquisador e pesquisados, pois embora estivéssemos sós, ou seja, sem uma pessoa que propiciasse a aproximação com os futuros informantes, carregávamos na “bagagem” referências teórico-metodológicas que colocavam o futuro campo de pesquisa num patamar de expectativas em termos do que seria sua realidade e como seria recebida.

Tal “bagagem” orientava, de antemão, a forma de ver o Quilombo Brotas. A pesquisadora estava imersa num processo de “domesticação teórica” do olhar, em que as referências teórico-metodológicas acabavam alterando (ou orientando) o modo de visualizar o objeto de pesquisa (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000). Por um lado, com a “domesticação teórica” imaginávamos que a entrada no campo seria facilitada por se tratar de uma pesquisadora negra e oriunda do meio rural. Pensávamos que o fato de ter conhecido o meio rural impediria a formação de um olhar pré-concebido sobre a realidade. Por outro lado, pela “domesticação teórica” conhecíamos a intensa inserção de pesquisadores em comunidades remanescentes de quilombo. A grande procura pelo estudo de comunidades remanescentes de quilombo nos colocava diante do incômodo de ser “mais uma pessoa de fora” que vem procurar nos moradores do Quilombo Brotas o “exótico” ou o “diferente”. Desse modo, o papel de pesquisador causava a estranheza da qual se queria desfazer, mas era impossível à medida que evidentemente se tratava “de uma pessoa de fora” do grupo. Nosso objetivo era afastar o rótulo de “turista” que vem à procura do “exótico”, pois buscávamos compreender relações socioculturais e as características das experiências naquele território, bem como a profundidade de suas lutas contra a sociedade capitalista, individualista e exploradora, na qual estão inseridos.

O diálogo com Dona Ana Maria foi rápido, mas profícuo. Ela contou, brevemente, a história de aquisição daquelas terras, que antes de chamar Quilombo Brotas era Sítio das Brotas e as lutas que vinham enfrentando contra a desapropriação do lugar. Naquela ocasião, também falou do significado de ser quilombola, uma identidade nova e marcada pela possibilidade de ser alguém diante dos poderes públicos. No entanto, daquele primeiro contato com ela não sugerimos qualquer referência a uma pesquisa de fato, embora ela tenha esclarecido que para tal era necessária a autorização da Associação Cultural Quilombo Brotas¹⁵, mediante a explicitação dos objetivos do trabalho. Segundo ela, a exigência de autorização passou a ser feita após o aumento no número de “pessoas de fora”¹⁶, que vinham conhecer o lugar, sendo necessário um controle dos trabalhos em

¹⁵ A Associação Cultural Quilombo Brotas é uma instituição sem fins lucrativos criada em 2003 pelos moradores do Quilombo Brotas para representá-los juridicamente diante dos poderes públicos, e principalmente, no processo de titulação das terras como remanescentes de quilombo.

¹⁶ Expressão usada por Dona Ana Maria.

desenvolvimento. Essas “pessoas de fora” estavam ali para executar projetos culturais; oficinas agrícolas; cursos de profissionalização e realizar pesquisas acadêmicas.

Em março de 2007 retornamos ao Quilombo para formalizar o início da pesquisa. Neste momento já tínhamos obtido o Relatório Técnico-Científico (RTC) sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo Brotas/Itatiba-SP (ITESP, 2004), que fundamentou o reconhecimento do Sítio das Brotas ou Sítio da Lula como comunidade remanescente de quilombo. A partir da leitura do RTC foi possível ter um acesso preliminar aos problemas que a comunidade enfrentava e sua história. Com isso, iniciamos o trabalho de campo, a efetiva “ida ao quilombo”, uma “viagem” que nos colocou, enquanto pesquisadora, diante de um Outro tão próximo e mostrou os desafios e as descobertas do trabalho de pesquisa.

Antes de expor esta “viagem” antropológica, e com isso, descrever de modo mais aprofundado o trabalho de campo, cabe apresentar o Quilombo e localizá-lo no contexto de que faz parte.

O Quilombo Brotas situa-se em Itatiba, município localizado a leste do estado de São Paulo, a 20 km de Campinas e 80 km da capital. Na primeira ida ao território percorremos o trajeto que sai de Campinas, atravessa a cidade de Valinhos e segue pela estrada Vinhedo-Valinhos em direção a Itatiba. No caminho constatamos que Itatiba faz divisa com municípios próximos a Campinas e Jundiaí, ambas do estado de São Paulo, limitando-se ao norte com Morungaba, ao sul com Louveira, Vinhedo e Jundiaí, a leste com os municípios de Jarinu e Bragança Paulista e a oeste com Valinhos. Itatiba é uma das dezenove cidades que integram a Região Metropolitana de Campinas – RMC e pertence à Região de Governo de Jundiaí. A cidade possui área territorial de 325 km², sendo que, 92% correspondem à área rural (BESSA, 2002 e SEADE, 2008). A área urbana corresponde a 32 km² do município e concentra 80% da população, ou seja, 77.600 habitantes, segundo dados referentes ao ano de 2007 obtidos no Sistema Estadual de Análise de Dados – SEADE¹⁷.

O município possui uma malha viária de 238 km, sendo que, em 2003, havia um projeto municipal de expansão, visando o desenvolvimento da industrialização do município, que demandaria a passagem de uma rua dentro do Quilombo Brotas (BESSA,

¹⁷ Dados disponíveis em: <http://www.seade.gov.br/produtos/perfil/perfil.php>. Último acesso em: 07/11/2008.

2002 e ITESP, 2004). Esse projeto representava uma ameaça para os moradores do Quilombo, o que no mesmo ano de 2003 foi uma das razões para que um grupo de moradores se reunisse com os demais a fim de solicitar o reconhecimento do território, conhecido como Sítio das Brotas ou da Tia Lula, como remanescente de quilombo (ITESP, 2004).

Em termos econômicos, foi com a expansão do café, em meados do século XIX, que Itatiba teve seu desenvolvimento inicial. O setor agropecuário, muito forte no município, sustenta ainda hoje, a produção no cultivo de frutas e leguminosas. O cultivo do caqui, por exemplo, coloca Itatiba no Pólo Turístico do Circuito das Frutas, do qual também participam as cidades de Indaiatuba, Itupeva, Jarinu, Jundiaí, Louveira, Morungaba, Valinhos e Vinhedo (GABUARDI, 2004; ITESP, 2004 e SEADE, 2008). Apesar disso, Itatiba tomou como modelo de desenvolvimento econômico o setor industrial, sendo que, as primeiras atividades industriais do município, datadas do final da década de 1920, desenvolveram-se com os segmentos de têxtil, fósforos, papéis e calçados, que mantêm a produção até a atualidade, juntamente com a presença de indústrias de material para veículos e produtos químicos (BESSA, 2002 e ITESP, 2004).

Um ramo de atividade muito conhecido em Itatiba e em atuação, é o moveleiro, que atingiu seu auge entre os anos de 1960 e 1990. Durante esses anos a economia esteve sob influência do comércio especializado de móveis coloniais, o que conferiu à cidade o título de Capital Brasileira do Móvel Colonial (BESSA, 2002; GABUARDI, 2004 e ITESP, 2004).

Mas o setor de investimentos econômicos que tem crescido na cidade é o imobiliário com a construção de condomínios residenciais procurados por famílias que trabalham em São Paulo e região, e procuram cidades próximas, porém menores e com boa qualidade de vida para moradia (ITESP, 2004).

Os investimentos em condomínios residenciais são motivados e fortalecidos pelo fato de Itatiba ser uma cidade próxima à capital do estado e garantir boa qualidade de vida em termos de clima e área verde. Segundo Gabuardi (2004), a cidade possui “excelentes clima e qualidade de vida e localização privilegiada e de fácil acesso a grandes centros econômicos” (p. 138). Além disso, “Itatiba possui o 3º melhor ar do mundo em quantidade de oxigênio dissolvido” (GABUARDI, 2004: 139) e um índice de área verde muito maior

do que o recomendado pela Organização Mundial de Saúde, que é de 12m² de área verde por habitante, sendo que, em Itatiba o índice é de 390 m² por habitante, na área urbana (Ibid, p. 139).

Contraditoriamente, para a implantação de condomínios no município tem sido feita a derrubada de matas, inclusive, sem licença ambiental. É o caso do loteamento Nova Itatiba II, que faz divisas com o Quilombo Brotas, tem iluminação e asfalto, mas está embargado na justiça por ter assoreado o córrego do território quilombola e não ter cumprido as exigências ambientais (ITESP, 2004).

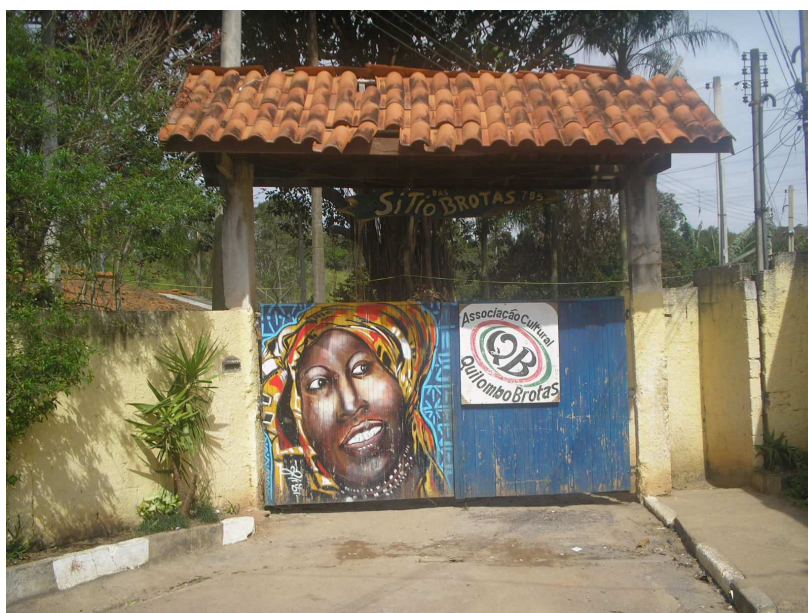


Foto de parte do loteamento Nova Itatiba II (01/08/2009).

A implantação desse condomínio também representou uma ameaça ao território dos moradores do Quilombo Brotas, pois o assoreamento do córrego eliminou os peixes que nele havia e inviabilizou as práticas religiosas umbandistas que utilizavam suas margens e águas. A luta contra as consequências das obras em andamento no condomínio também foi um dos motivos para que os moradores do Quilombo, representados pela Associação Cultural Quilombo Brotas, solicitassem o reconhecimento como remanescentes de quilombo, já que com este reconhecimento acreditavam que teriam a garantia não só da propriedade das terras, mas também da preservação da fauna e da flora de seu território.

Continuando a descrição do trajeto até o Quilombo, feito de ônibus intermunicipal, quando chegamos em Itatiba pela saída Vinhedo-Valinhos desembarcamos no bairro Santa Filomena II, próximo à Rua Filomena Zupardo. Adentramos nessa rua e seguimos a pé até o seu final, notando que à esquerda há um córrego e à direita dezenas de casas. Antes do término do percurso passamos ao lado de uma área de lazer, onde existem balanços, gangorras e escorregadores quebrados e cobertos pelo mato.

Finalmente, no final da Rua Filomena Zupardo está uma das duas porteiras do Quilombo Brotas, geralmente, fechada e onde há a pintura de um rosto de mulher negra e o logotipo da Associação Cultural Quilombo Brotas.



Uma das porteiras de entrada no Quilombo Brotas (porteira de baixo) (01/08/2009).

Antes de entrar nas terras do Quilombo, que totalizam 12,5 hectares e são consideradas no Plano Diretor de Itatiba, desde 2004, como sendo uma parte pertencente à zona urbana do município e outra à zona rural, observamos que elas são rodeadas por várias casas e, inclusive, pelo próprio loteamento Nova Itatiba II. Do lado direito da porteira existem dezoito casas, que fazem divisas com o Quilombo, e estão situadas na Rua Angelina Zupardo Carneiro; e à esquerda há onze casas, que ficam entre o Quilombo e a área de lazer da Rua Filomena Zupardo. A proximidade dessas casas demonstra que o Quilombo está envolvido pela cidade de Itatiba, o que implica em relações para além das

fronteiras do território, que estão sendo estabelecidas, como veremos, não só nos últimos anos, mas desde a sua formação.

O Quilombo Brotas é formado por um grupo de famílias negras que conquistaram em 2004, por meio do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, o reconhecimento do território como comunidade remanescente de quilombo. A história do grupo, remetida à escravidão e à luta pela conquista da terra ao longo dos anos, garantiu o seu reconhecimento, primeiramente, pelo estado de São Paulo, por meio do Instituto de Terras – ITESP, no dia 18 de novembro de 2004 e, em seguida, pela Fundação Cultural Palmares, em 12 de maio de 2006, com a emissão da certidão de reconhecimento¹⁸.

Até 2003, quando se iniciou o processo de reconhecimento, esse território era conhecido na cidade de Itatiba e autodenominado por seus moradores como Sítio das Brotas ou Sítio da Lula. Em sua história, as identificações do território (Sítio) se referiam a um de seus moradores, tendo sido chamado também de Sítio de Inhá Amélia, a ancestral fundadora e Sítio de Inhô Claro, um de seus filhos. Essas autodenominações permanecem junto ao novo nome, Quilombo Brotas, que possui um significado político de luta pela terra, que apesar de comprada, não havia sido devidamente registrada, e até 2003 vinha sendo alvo de desapropriação. A identificação como Quilombo para terras até então chamadas apenas de Sítio tem o sentido de luta pela permanência e preservação de um território comprado e de reconstrução e valorização de uma história até então pouco conhecida por seus próprios moradores. Era para lá que nos dirigíamos em fevereiro de 2006, à procura dessa história, que informa também o processo de construção da identidade, era para lá que nos dirigíamos em fevereiro de 2006.

2.2 Descrição do campo de pesquisa: O Quilombo Brotas hoje

Adentrando no Quilombo, uma placa azul nos indica que estamos na rua Claro Barbosa, uma das três vias de terra existentes no Quilombo, as quais não constam como logradouros oficiais da cidade (Ver ANEXO 2: Mapa do Quilombo). Através dessa rua

¹⁸ Em 07 de novembro de 2008 o INCRA, através da Portaria n°. 372, reconhece as terras do Quilombo Brotas (12,485 hectares) como pertencentes à comunidade.

chegamos na sede da Associação, uma casa com três cômodos e um banheiro, em que há uma sala com oito computadores, sendo que, quatro estão conectados à internet; outra onde está sendo montada uma biblioteca e uma terceira sala menor utilizada como almoxarifado, onde são guardados equipamentos e móveis sem utilização. Nesta casa são realizadas também as reuniões da Associação, oficinas e também aulas, tais como as de alfabetização de jovens e adultos pelo Serviço Nacional de Apoio ao Rural – SENAR¹⁹.



Sede da Associação Cultural Quilombo Brotas (01/08/2009)

No Quilombo há outras trinta e três casas, além de um centro de umbanda desativado, conhecido como Tenda da Tia Lula. Dentre as casas, uma está em construção e sem moradores; outra está fechada e foi de Tia Lula (Maria Emília), falecida em 2005; e há uma terceira que é utilizada para a hospedagem de visitantes e pesquisadores ou para a realização de festas e reuniões.

¹⁹ Essa era a função da Sede entre os anos de 2006 e 2008, em que os computadores tinham acesso à internet por meio de uma antena (GESAC) instalada pelo Governo Federal através de um convênio com o Ponto de Cultura Casa de Cultura Tainã (Campinas-SP). Em 2009, o acesso à internet já estava comprometido por falta de apoio técnico e o projeto do SENAR havia acabado. Entretanto, o espaço tem sido usado para o desenvolvimento de trabalhos artesanais com as adolescentes do Quilombo e para a implantação de uma rádio comunitária.



Tenda da Tia Lula (01/08/2009)



Casa da Tia Lula (01/08/2009)

O Quilombo é formado por trinta e duas famílias ou 126 moradores, dos quais 42 são crianças e adolescentes e 84 são jovens e adultos. É um território constituído por famílias ligadas pelo parentesco, sendo que, apenas uma não é parente²⁰.

²⁰ Dados de abril de 2008 fornecidos pela Associação Cultural Quilombo Brotas, que representa a comunidade remanescente de Quilombo Brotas.

A maioria das moradias é de alvenaria, mas há também uma casa de barroto (pau a pique e barro) e outra em que há cômodos construídos com madeira e lata. As portas e janelas são metálicas ou de madeira e telhado de amianto ou cerâmica. A maioria tem quarto(s), cozinha e banheiro, e algumas possuem salas. As casas ainda estão inacabadas, demandando reboque, pintura e portas internas. Algumas foram reformadas ou estão em reforma, e o modo como elas têm sido feitas, em alguns casos, motiva debates sobre a arquitetura e a infra-estrutura ideais para um quilombo. Um exemplo é uma casa chamada de “casa da fazenda”, devido à quantidade de cômodos, à arquitetura que demonstra ter sido projetada e planejada e ao fato de que a família que está construindo mostrar que só entrará nela após a sua conclusão.



“Casa da fazenda” (01/08/2009)

Todas as casas possuem fornecimento de energia elétrica individual, obtida em 2005 com o programa “Luz Para Todos” do Governo Federal. Antes do programa, há 22 anos, caso a família quisesse energia elétrica deveria ligar a fiação de sua moradia até a caixa instalada fora do Sítio, próximo à porteira. Esse fornecimento era limitado e era bastante oneroso, pois as casas mais distantes da porteira gastariam mais na aquisição da

eletricidade, além do que, havia perdas de energia entre a central e as moradias, o que aumentavam os custos dos moradores que, em algumas situações acabavam não usufruindo do serviço. Com o programa “Luz Para Todos”, também viabilizado com o reconhecimento do Sítio das Brotas ou Sítio da Lula como comunidade remanescente de quilombo, foi possível que as famílias utilizassem eletrodomésticos (geladeira e microondas) e eletroeletrônicos (televisão, aparelhos de som e dvd). Apesar disso, as ruas do Quilombo não são iluminadas, de modo que, ao anoitecer, somente seus moradores e visitantes mais freqüentes conseguem caminhar pelo território.

A água das casas é retirada de poços artesianos ou obtida por meio da ligação de encanamentos de cada moradia a uma saída de água existente na entrada do Quilombo e fornecida pela Companhia de Saneamento Básico do Estado de São Paulo–SABESP. Contudo, o saneamento básico no Quilombo não está completo, pois as casas não possuem rede de esgoto.

As moradias do território estão distribuídas em três grupos pelo território. O primeiro é formado pelas casas próximas à porteira, sendo a maioria delas ocupadas pelas filhas de Maria Barbosa, bisneta de Emília de Lima e Isaac de Lima, o casal fundador do Quilombo. A localização dessas casas é feita pelos demais moradores como as casas das famílias de “lá de baixo”. O segundo grupo aqui delimitado é o das famílias de “lá de cima”, onde está também a casa em que são hospedados os visitantes e pesquisadores e a moradia da família que não é parente. Para chegar a essas casas subimos um morro por uma rua de terra. Esses dois grupos de casas estão situados no chamado perímetro urbano de Itatiba, conforme delimitações estabelecidas no Plano Diretor da cidade. O terceiro grupo de casas está localizado depois de uma pequena ponte que existe no Quilombo. Essas casas são consideradas pelo Plano Diretor como localizadas na zona rural da cidade. Dentre as casas que fazem parte desse grupo estão a antiga moradia de Vó Amélia, filha de Emília e Isaac Barbosa; a construção da réplica da casa de pau-a-pique onde morou Vó Amélia; a casa de Tia Lula e seu centro de umbanda e a casa de Ana Tereza, bisneta dos fundadores e uma das moradoras mais velhas do Quilombo (ela tem 71 anos).



Réplica da casa de Vó Amélia (01/08/2009)

A divisão do Quilombo como sendo em parte rural e em parte urbano é institucional e não perpassa as relações entre as famílias. A localização dos grupos de moradias se dá pela característica do território, a presença de um morro e a ponte. A divisão das terras como sendo em parte urbana e em parte rural é conhecida pelos moradores e por eles citada somente quando indagados sobre a condição do território como sendo um Quilombo Urbano.

As moradias possuem demarcações visíveis e não-visíveis, delimitando áreas de uso de cada família. Algumas são feitas com cercas de bambus, arames ou madeiras, onde há criação de hortaliças e/ou de galinhas e árvores frutíferas, como limoeiros, laranjeiras e bananeiras. Aquelas que não são demarcadas dessa forma nos mostram outros limites de uso quando observamos que crianças e adultos comunicam ao morador de uma casa que estão entrando em seu quintal ou pedem para colher a fruta de uma árvore de determinada família antes de fazê-lo. Quando indagados sobre o porquê da permissão ou anúncio de chegada respondem que estão no terreno de um determinado parente.

Também há no Quilombo áreas de uso coletivo, onde os parentes se encontram e as crianças brincam. Essas áreas são as três ruas do território (Rua Claro Barbosa, de baixo, Rua Bento Barbosa, a rua do “morro”, e Rua Fabiano Barbosa, da parte de cima) e as duas

pracinhas existentes. As ruas que dão acesso às casas são lugares de trânsito dos moradores, e informam aos que olham de suas moradias onde e quando os parentes entram e saem. Ainda são as ruas que nos levam às pracinhas do Quilombo, onde existem bancos de madeira e árvores que proporcionam sombra e frescor às crianças e aos adultos que, respectivamente, por ali brincam e se sentam para conversar.



Uma das pracinhas do Quilombo Brotas

Os serviços de saúde e educação utilizados pelos moradores do Quilombo são os mesmos existentes e disponibilizados pelo município. Os serviços de saúde são procurados nos centros de saúde, policlínicas e hospitais públicos de Itatiba. Em relação à educação escolar, grande parte dos moradores maiores de dezoito anos concluiu a 4ª série do ensino fundamental. Já todas as crianças de até seis anos freqüentam a educação infantil e algumas, inclusive, ficam em creches municipais localizadas nas proximidades do território. Após completarem a pré-escola as crianças passam a estudar numa das escolas de ensino fundamental e médio de Itatiba, localizadas nos bairros próximos do Quilombo.

Os moradores do Quilombo trabalham em Itatiba como operários, pedreiros, pintores, faxineiras, domésticas e recebem, em média, um salário mínimo. De segunda a sexta-feira a maioria dos adultos estão trabalhando, e durante o dia observamos em horários determinados a movimentação de crianças, adolescentes e mães e/ou tias indo ou voltando à/da escola. Somente à noite encontramos as famílias completas, ocasião em que pais, mães e filhos(as) se reúnem em torno dos afazeres domésticos ou dos preparativos para o dia seguinte. São nas noites que alguns moradores se reúnem, rapidamente, para conversarem, inclusive, sobre as demandas do Quilombo.

Já aos finais de semana podemos observar a movimentação das famílias em suas casas, pois nestes dias os parentes moradores e não moradores do Quilombo se encontram, realizam as festas ou se dirigem à sala reservada na casa de uma das filhas de Dona Ana Maria para a participação nos cultos evangélicos. Também são aos finais de semana que os membros da Associação se reúnem para tratar das demandas do Quilombo, receberem pesquisadores ou grupos interessados em desenvolver projetos nas áreas cultural e educacional, por exemplo. Nesses dias a sede da Associação também é aberta para a realização dos trabalhos em torno da biblioteca e para que os moradores possam utilizar a internet.

O Quilombo Brotas, desde o reconhecimento, em 2004, como comunidade remanescente de quilombo, tem recebido diversas oficinas e cursos, estudantes, pesquisadores, universidades, grupos culturais e organizações não-governamentais interessadas em atuar no local com projetos de geração de renda, reforço escolar, musicalidade e reconstrução da história, além de pesquisas acadêmicas interessadas em compreender o modo de vida de quilombolas que estão dentro da cidade e foram envolvidos por ela. Como são aos finais de semana que todos estão no Quilombo, é comum encontrar visitantes interessados em conhecer o lugar, atuar junto às famílias ou propor projetos. Os moradores dizem que tal procura se deu a partir do reconhecimento do Sítio como Quilombo, o que contribui para dar visibilidade ao território, fortalecer a luta pela obtenção do título das terras e ter acesso aos serviços públicos e à melhoria de suas condições de vida. Além disso, e de maneira significativa, as visitas significam a valorização da história do território, de seus moradores e da memória dos mais velhos, que são, freqüentemente, solicitados a relatarem como se formou o Quilombo.

2.3 O estar em campo: a interação com o outro

Segundo Da Matta (1987), no início do século XX ficou evidente para a antropologia a importância do trabalho de campo como forma de coletar dados para a reflexão teórica. O trabalho de campo, que viabiliza a vivência com outros modos de vida, valores e relações sociais; implica também num distanciamento do pesquisador de sua cultura de origem “(...) tendo, portanto, que ajustar-se, na sua observação participante, não somente a novos valores e ideologias, mas a todos os aspectos práticos que tais mudanças demandam” (p. 143).

O trabalho de campo é necessário à medida que se constata que apenas a fala dos sujeitos não revela toda a dimensão do fenômeno que se quer investigar. Esta metodologia é concebida como indispensável ao verificar a existência de “(...) uma distância entre o que se diz, o que se faz e o que se diz sobre o que se faz (...)” (CALDEIRA, 1992, p. 67), tornando-se importante a observação das práticas, “(...) viver uma cultura, de modo a perceber as regras que não são expressas, as coisas que se faz automaticamente mas não se fala sobre, um certo modo de vida” (Ibid, p. 68).

Para tanto, a observação participante, ou o estar no campo à procura da participação na cultura de um grupo estudado, demanda do pesquisador submeter suas idéias sobre o grupo à crítica, desfazer-se de preconceitos, estranhar o campo de pesquisa e, assim, “praticar a escuta do outro” (CALDEIRA, 1992). Paralelamente, impõe ao pesquisador relativizar seu próprio mundo ou o que lhe é familiar e compreender o lugar social que ocupa e que os outros ocupam, a fim de que possa ver e ouvir um universo diferente do seu (Ibid).

Nessa perspectiva, para a proposta de compreensão do processo de construção da identidade quilombola consideramos necessário não apenas ouvir o que os moradores do Quilombo Brotas têm a dizer sobre o que é ser quilombola, mas também observar suas práticas e as relações entre os moradores. Para tanto, foram realizadas idas a campo nos anos de 2007 e 2008.

A coleta de dados junto aos moradores ocorreu por meio da observação participante durante as caminhadas pelo território, com ou sem a companhia dos moradores; ao participar de reuniões da Associação; quando estivemos presentes em uma reunião entre os

quilombolas de Brotas e os de Cafundó, juntamente com representantes de movimento negro e de políticos; nas festas de aniversário ou nas reuniões familiares em torno de trabalhos de limpeza ou preparação de alimentos. Em todas essas ocasiões pudemos auxiliar em tarefas, participar de dinâmicas colocadas a todos os que dela faziam parte, de modo a não ser meramente ouvinte ou pesquisadora que observa. Nesse trabalho de observação também foram muito importantes os registros em diário de campo.

A observação participante, ou seja, a presença no Quilombo Brotas esteve a todo o momento marcada pela concepção de que fazíamos parte daquela realidade e a influenciávamos à medida que estávamos presentes nela. Havia a compreensão de que a presença não só corporal, mas também em termos de quem é a pesquisadora (residente de uma cidade “grande”, estudante de universidade pública, negra, mulher, mãe) influenciava as práticas sociais, os relatos ditos e não-ditos. Essa percepção, nem sempre clara durante o trabalho de campo, colocava a preocupação em relação às expectativas dos moradores, que estavam mais acostumados aos projetos de intervenção, caracterizados por oficinas culturais, cursos aos moradores e propostas de melhoria da infra-estrutura, do que de pesquisa. Também havia a preocupação com a ocupação de espaços familiares mais íntimos e manutenção de uma postura de respeito aos “tempos” das famílias. Assim, deixamos muitas conversas planejadas para outras ocasiões, e formas de obtenção de narrativas foram utilizadas de acordo com a disponibilidade dos depoentes.

O trabalho de campo se fez por meio de conversas em que buscávamos conhecer as vivências do grupo e de seus moradores, e de trocas de experiências de vida e trabalho entre pesquisadora-pesquisados. O fato de ser mulher e mãe, muitas vezes aproximou a relação com as mulheres, e o fato de ter vivido em meio rural possibilitou longas conversas com os mais velhos. O estabelecimento desses laços só foi possível porque a relação entre a pesquisadora e os sujeitos de pesquisa exigia, para o efetivo trabalho de campo, que disséssemos quem éramos e de onde vínhamos, pois o pesquisado, o nativo ou informante diz de si a alguém que precisa dizer de si também para que se estabeleça uma “relação dialógica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 24), um diálogo entre “iguais” (PORTELLI, 1997).

“Mesmo porque, acreditar ser possível a neutralidade idealizada pelos defensores da subjetividade absoluta, é apenas viver uma doce ilusão. Ao trocarem idéias e

informações entre si, etnólogo e nativo, ambos igualmente guiados a interlocutores, abrem-se a um diálogo em tudo e por tudo superior, metodologicamente falando, à antiga relação pesquisador-informante. O ouvir ganha em qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão dupla, portanto, uma verdadeira interação” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 24).

A interação coloca a questão da neutralidade no trabalho de campo, pois como observar sem se relacionar com os sujeitos pesquisados? Como ser neutro ao observar se os fatos e as pessoas acabam nos envolvendo em seus dramas, projetos e fantasias? Como captar a realidade social se não me colocar diante dela como um semelhante? (DA MATTA, 1987).

Tais indagações estiveram presentes a todo o momento na pesquisa, o que nos levou à reflexão sobre as ações junto aos moradores do Quilombo e a elucidação dos objetivos de pesquisa, sob o risco de nutrir expectativas com as quais se decepcionariam, como tem acontecido na relação que estabelecem com outros pesquisadores e representantes de organizações governamentais e não-governamentais.

A partir dessa interação e por meio dela, também foram obtidas narrativas de alguns moradores do Quilombo Brotas, agrupadas em depoimentos e relatos orais. Houve ainda narrativas coletadas em conversas informais, ou seja, em situações não caracterizadas como de entrevista formalizadas, em que há “(...) uma conversação continuada entre informante e pesquisadora (...)” (PEREIRA DE QUEIROZ, 2008, p. 43).

As narrativas são atos em que os moradores contam algo sobre suas vidas, dizem do Quilombo e das relações sociais em que estão inseridos. Segundo Kofes (2001), durante a pesquisa as narrativas são motivadas por perguntas. Em sua pesquisa sobre a trajetória de Consuelo Caiado, Kofes (2001) afirma que a ausência de narrativas sobre alguém ou algo é uma forma eficaz de instituí-los como “mortos”. Além disso, verificou que a composição das narrativas é permeada pelos embates políticos existentes. Nesse sentido, as narrativas obtidas dos moradores do Quilombo Brotas contribuem para evidenciar a memória do grupo, possibilitar que sua história seja conhecida pela sociedade e, conseqüentemente, fortalecer a luta do grupo por sua terra. Além disso, tais narrativas são marcadas pelo contexto pós-reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo, um período em que já houve um grande trabalho da memória dos moradores para reconstruírem o

passado, o que torna possível a eles narrarem a experiência de serem quilombolas e dizerem o que é ser quilombola.

Depoimentos e relatos orais são técnicas de coleta de narrativas sistematizadas pela metodologia da História Oral, que de acordo com Pereira de Queiroz (2008),

“(...) é termo amplo que recobre uma quantidade de relatos a respeito de fatos não registrados por outro tipo de documentação, ou cuja documentação se quer completar. Colhida por meio de entrevistas de variada forma, ela registra a experiência de um só indivíduo ou de diversos indivíduos de uma mesma coletividade. Neste último caso, busca-se uma convergência de relatos sobre um mesmo acontecimento ou sobre um período de tempo. A história oral pode captar a experiência efetiva dos narradores, mas também recolhe destas tradições e mitos, narrativas de ficção, crenças existentes no grupo, assim como relatos que contadores de histórias, poetas, cantadores inventam num momento dado. Na verdade tudo quanto se narra oralmente é história, seja a história de alguém, seja a história de um grupo, seja história real, seja ela mítica” (p. 42).

Durante a pesquisa, por meio dos depoimentos e relatos orais dos moradores do Quilombo Brotas, que nos dizem de suas experiências a partir da identificação e reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo, buscamos compreender o que é ser quilombola, assim como o que é tornar-se quilombo através de um ato de nomeação jurídico-institucional.

Foram obtidos dois depoimentos orais, ambos de moradoras mais velhas do Quilombo, reconhecidas como as que sabem contar a história do território. Constituíram narrativas mais longas, com pouca intervenção, em que as suas histórias de vida, em grande parte construídas no território, foram contadas de modo a dizer do próprio lugar antes e após ter sido reconhecido como um Quilombo. Tais depoimentos forneceram detalhes sobre a organização do território, as relações de parentesco nele existente ao longo dos anos, o modo como as terras eram ocupadas e utilizadas, os costumes e os valores que permeavam as relações, entre outros. Durante os depoimentos, algumas indagações foram feitas, mas sempre em relação ao que estava sendo narrado, de modo que, ao final, os temas que, inicialmente, considerávamos importantes para a análise da realidade já haviam sido abordados, e outros foram suscitados.

Segundo Lang (2000) e Pereira de Queiroz (2008), nos depoimentos orais o pesquisador é quem dirige, “com maior ou menor sutileza” (PEREIRA DE QUEIROZ, 2008, p. 45) a entrevista, diferentemente da história de vida, em que o narrador é quem

detém completamente o relato. No caso dos depoimentos obtidos, as interferências realizadas foram pequenas, e não significaram a mudança no enredo das narrativas, mas o aprofundamento delas.

Já os relatos orais, obtidos com doze moradores do Quilombo e dois não moradores²¹, constituíram-se em situações de entrevista nas quais as narrativas obtidas foram direcionadas, em muito devido aos próprios narradores, que se limitaram a contar experiências recentes. Diziam que em relação à história do território antes de ser Quilombo sabiam o que ouviram das mulheres “detentoras da história”, sempre nos orientando a procurá-las. Mediante o pedido de que contassem de suas histórias no Sítio, recentemente reconhecido como Quilombo, obtivemos narrativas resumidas e pontuais, marcadas pelo questionamento focado em temas anteriormente estabelecidos. Os relatos orais foram menos técnicas pensadas anteriormente à situação de entrevista, do que o resultado de uma ausência de espontaneidade do narrador, que em conversas informais narrava fatos com riqueza de profundidade.

Designamos tais narrativas obtidas como relatos orais, conforme Lang (2000), que aponta trata-se de uma técnica:

“(...) menos ampla e livre, quando é solicitado ao narrador que aborde de modo mais especial determinados aspectos de sua vida, embora dando a ele total liberdade de exposição; o entrevistado sabe do interesse do pesquisador e direciona o relato para determinados tópicos” (p. 124).

Embora os relatos orais tenham sido marcados pela intervenção maior sobre o enredo das narrativas, configurou um conjunto de dados que possibilitaram compreender o processo de construção da identidade quilombola do grupo. A quantidade de relatos e depoimentos orais representa um percurso do trabalho de campo marcado pelo contato mais acirrado com os moradores diretamente envolvidos na luta pela titulação da terra e que são herdeiros de Amélia; pela disponibilidade dos próprios moradores, que em sua maioria mulheres, estão mais envolvidas na organização do território; e pela opção em traçar um caminho no campo de pesquisa em que a nossa presença no território não causasse influências substantivas nos conflitos familiares existentes pela e a partir da terra.

²¹ Os dois sujeitos não-moradores do Quilombo Brotas são parentes de moradores, sendo que um deles (Dona Jaci, sogra de Manoel, 32 anos) já morou no território e outro (José Roberto, 25 anos) frequenta o lugar desde a infância.

O quadro de depoentes e de narrativas aumenta se considerarmos os diversos encontros e conversas informais estabelecidas durante o trabalho de campo. Diante do objetivo do trabalho proposto, do trabalho de campo realizado e da análise dos dados obtidos verificamos que o conteúdo dos relatos/depoimentos orais atingiu um “ponto de saturação”, (BERTAUX, 1980 *apud* LANG et al, 1998, p. 13), o qual indica “(...) que já se dispõe de informações suficientes sobre determinado aspecto” (LANG et al, 1998, p. 13) que se propõe a estudar.

O quantitativo de narrativas obtidas no Quilombo Brotas revela uma trajetória de trabalho de campo, mas também fornece dados para a análise qualitativa à medida que diz da representatividade dos narradores em relação ao grupo e suas demandas.

As narrativas, juntamente com o trabalho de campo e os documentos pré-existentes reunidos sobre o Quilombo Brotas, nos quais existem registros de depoimentos orais dos moradores possibilitaram analisar os processos envolvidos na construção da identidade quilombola da comunidade.

Para compreender a história do Sítio das Brotas até o seu reconhecimento oficial como território remanescente de quilombo e quais as mudanças percebidas com a nova identidade, até a nossa chegada, recorreremos à memória dos moradores, por meio de suas narrativas (depoimentos e relatos orais). Nelas existem lembranças sobre a história da aquisição das terras, a organização do território, as práticas religiosas existentes, além da descrição dos processos envolvidos a partir da identificação como remanescentes de quilombos.

No trabalho de coleta das narrativas e, assim, de lembranças de experiências pelos sujeitos, dialogamos com Bosi (1994) e Pollak (1989 e 1992), que concebem a memória como uma construção social.

Os autores concebem a memória como um fenômeno construído social e coletivamente em suas dimensões individual e coletiva (BOSI, 1994 e POLLAK, 1992). Sua produção está submetida a “flutuações, transformações, mudanças constantes” (POLLAK, 1992) ditadas pelo contexto em que está inserida e pelos interesses em jogo. Constitui-se de acontecimentos vividos pessoalmente e pelo grupo ou a coletividade a que pertence a pessoa. Em relação a estes acontecimentos vividos pelo grupo, diz o autor:

“São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. (...) a esses acontecimentos (...) vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada” (p. 201).

No Quilombo Brotas, as narrativas sobre a história de formação do território se constituem de acontecimentos nem sempre vividos pelos moradores que os relatam. São acontecimentos que constituem a memória coletiva do grupo, a qual informa a sua origem e constrói as identidades. Esta memória de um acontecimento não-vivido é designada por Pollak (1992) como “memória herdada”, ou seja, um fenômeno em que a memória individual se remete a acontecimentos que o sujeito efetivamente não viveu, mas que fazem parte da memória do grupo e com os quais se identifica. A “memória herdada”, à medida que é parte da memória coletiva, configura a identidade étnica do grupo, torna-se parte da memória individual, pois é elemento de construção da identidade do sujeito.

Segundo Pollak (1992), a memória também é constituída de pessoas ou personagens podem ter sido encontradas no decorrer da vida daqueles que contam, como também podem ser conhecidas a partir dos relatos de outros, ou seja, pessoas que não pertenceram necessariamente ao espaço-tempo daqueles que as rememoram. Além disso, a memória é feita de lugares e de tempos, que se diversificam de acordo com as experiências das pessoas.

A memória, enquanto construção social, é seletiva, e assim “também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória” (POLLAK, 1992, p. 204).

Ao falar da memória individual ou pessoal estamos diante de uma memória social, familiar e grupal, pois aquela depende das relações estabelecidas entre o sujeito e os grupos de convívio e de referência para ele (BOSI, 1994). Assim, na articulação da memória individual, ou seja, no trabalho de lembrar, podemos obter dados que contribuam para compreender o grupo com o qual o sujeito que lembra está inserido.

As lembranças são reconstruções das experiências do passado, informadas pelas idéias e imagens de hoje e vinculadas às experiências de convívio e referência. Elas vêm à tona graças à situação presente, em que há determinadas relações sociais em jogo.

Assim,

“Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. (...) A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual” (BOSI, 1994, p. 55).

De acordo com Bosi (1994), a lembrança (reconstrução do passado) é um refazer da experiência que, necessariamente, ocorre na relação com novas idéias e reflexões que emanam do presente. Reconstruir o passado ou lembrar é, segundo um exemplo da autora, como ler um livro pela segunda vez, em que trechos, palavras e descrições consideradas relevantes e marcantes, na primeira leitura, perdem o sentido anterior ou sofrem uma ressignificação; e outras não perceptíveis são notadas, de modo que ele parece nunca ter sido lido. Mas a própria experiência anterior, as idéias e reflexões feitas na primeira leitura, também sofrem uma ressignificação marcada por novas reflexões e críticas em relação ao livro (seu autor) e às interpretações existentes sobre ele.

Ao lembrar, a percepção daquela experiência vivida sofre as influências do presente, necessariamente, de modo que ela já não é mais a mesma. No Quilombo Brotas, lembranças evocadas nos relatos e depoimentos orais dos moradores se referem ao território antes, durante e após o reconhecimento como remanescente de quilombo, mas foram obtidas num contexto em que já eram objeto de ação do Estado e que se relacionavam com novos sujeitos, desconhecidos.

No que se refere aos dados coletados na pesquisa, os quais abrangem a história do território e de seus moradores e as relações estabelecidas com outros grupos e a sociedade inclusiva antes, durante e após o reconhecimento como remanescentes de quilombo, primeiramente obtivemos um quadro indicativo de que o Quilombo Brotas se constitui num grupo étnico constituído de modo bastante complexo.

Cumpramos ressaltar que esta categorização do Quilombo Brotas como grupo étnico também está presente no RTC. No entanto, diferentemente do Relatório, que é uma peça

técnica, analisamos o Quilombo Brotas como um grupo étnico explicitando as categorias nativas existentes e o trabalho de compreensão dos moradores do novo sentido atribuído ao termo quilombo, que possibilita a auto-atribuição segundo o Artigo 68.

Assim, abordamos a construção da identidade quilombola no Quilombo Brotas em diálogo com a análise de Arruti (2006) sobre o processo de formação quilombola. Trata-se de um processo complexo, que exige a contextualização da teoria dos grupos étnicos durante o estudo das comunidades negras rurais, assim como foi proposto pela Associação Brasileira de Antropologia em 1995, tendo em vista que estamos diante de grupos que (re)constróem sua identidade étnica²² pela releitura da cultura e da tradição, e em meio à luta por terras junto ao Estado.

2.4 Processo de formação quilombola: apostas teórico-metodológicas

No processo de formação quilombola, Arruti (2006) afirma que é possível pensarmos “(...) um modelo descritivo das etnogêneses, ou, buscando nos aproximarmos de um quadro de referência do *processo de formação quilombola*” (p. 45, grifos do autor) diante das comunidades negras rurais, que se identificam subjetiva ou coletivamente com base numa categoria política, jurídica e administrativa (remanescente de quilombo) e lutam pelo reconhecimento dessa identificação, principalmente em defesa de seu território. Comunidades que ao serem reconhecidas têm a organização de seus territórios e as relações internas modificadas, também, em decorrência da relação com o Estado e de novos sujeitos de fora com os quais passam a interagir.

Arruti (2006) verificou o processo de formação quilombola na comunidade de Mocambo, localizada em Porto da Folha (SE). Nessa comunidade o processo foi desencadeado a partir de 1994, quando perfazia dois anos que as famílias vinham sendo ameaçadas de despejo, e então, por meio da Comissão Pastoral da Terra, a comunidade solicitou o reconhecimento das terras ocupadas como terras remanescentes de quilombos. Segundo o autor, esse pedido desencadeou:

²² No caso das comunidades remanescentes de quilombo, a identidade étnica emerge da luta pela terra e é caracterizada pela existência de sinais diacríticos que as distinguem dos outros grupos sociais presentes, com os quais se relacionam, dentre eles o Estado. Essa identidade se define na organização política em prol da luta pela propriedade das terras e se configura de acordo com os grupos em interação.

“(...) o processo de identificação do Mocambo e a entrada em cena de uma longa série de novos personagens e discursos. (...) motivados pela adesão à categoria ‘remanescentes de quilombos’” (p. 29).

A partir do pedido de reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo inicia-se no Mocambo um processo de rememoração e de reconstrução da identidade em prol da luta pelas terras que eram ocupadas há mais de 100 anos.

Em relação à rememoração, Arruti (2006), o antropólogo responsável pela elaboração do laudo antropológico da comunidade, aponta que, embora “A memória é [seja] produto do processo de mobilização, ao mesmo tempo em que o ato de lembrar e instituir tal memória é [seja] parte desse processo” (p. 216), no trabalho com a memória da comunidade do Mocambo ele teve que enfrentar, primeiramente, “uma disputa com o silêncio” (Ibid, p. 212), tendo em vista que, neste grupo, algumas histórias estavam imersas num universo de violência, o cangaço, que demandou ao longo dos anos o cuidado com as palavras por temerem representar algum perigo. Contudo, no Mocambo, paulatinamente as histórias foram retiradas de seu silêncio pela vontade da própria comunidade, que compreendeu o valor da memória na luta por seus direitos (ARRUTI, 2006).

A construção da identidade quilombola da comunidade também ocorreu em meio às relações estabelecidas com o Estado, detentor do poder de nomear e reconhecer comunidades negras rurais como remanescentes de quilombo, e com isso viabilizar a propriedade das terras desses grupos. Mas também, é uma identidade que se constrói na relação com diferentes agentes e agenciamentos que oportunizam o acesso a direitos (ARRUTI, 2006). Nesse sentido, de acordo com Arruti, é possível analisar o processo de formação quilombola a partir de:

“Um modelo processual quadripartido entre nomeação, identificação, reconhecimento e territorialização. Cada um desses processos encontra-se empiricamente imbricado aos outros, mas podem ser relativamente autonomizados para efeitos de análise” (p. 45).

O *processo de nomeação* é o que se instaura com a criação do Artigo 68 da Constituição Federal, o qual ao mesmo tempo reconhece realidades e cria os sujeitos de direito sob a designação (ou o “rótulo étnico”) de remanescentes de quilombo. Neste

processo de nomeação existe um campo conceitual e idealizador sobre as realidades desses grupos étnicos, a partir do qual o direito das comunidades pode ser executado e, com o qual, as próprias comunidades acabam se auto-identificando a fim de serem objeto de ação do Estado²³.

“Chamaremos de *processo de nomeação* o movimento de instituição de uma categoria jurídica ou administrativa que, englobando uma população heterogênea com base em determinadas características comuns, a institui como um sujeito de direitos e deveres coletivos e como um objeto de ação do Estado” (ARRUTI, 2006, p. 45).

O *processo de identificação* compreende o momento em que uma comunidade rural negra se dá conta de uma situação de desrespeito que pode ser reconhecida e sanada sob o respaldo do Artigo 68 e, assim, postula a identificação como remanescente de quilombo. Nele, o grupo étnico (comunidade remanescente de quilombo) informado pelas expectativas do dispositivo constitucional, descobre que sua história e sua luta podem ser reconhecidas pelo Estado e a sociedade, de modo a garantirem suas terras, e se auto-identificam como quilombolas (ARRUTI, 2006).

Este processo de identificação é complexo, já que o termo quilombo precisa ser reinterpretado ao lado da história dos grupos, de modo a deixar sua referência negativa de fuga e crime, para receber novo sentido de luta e resistência dos grupos. Além disso, a identificação como remanescente de quilombo coloca as comunidades num jogo de busca de modelos de quilombo e de afirmação da sua diversidade.

O *processo de reconhecimento* está diretamente imbricado no anterior, pois significa que a situação de desrespeito vivida pelo grupo é reconhecida pela sociedade e pelo Estado como legítima, de modo a ser reparada, contudo este processo acarreta em outro, o *processo de territorialização*, no qual ocorre

“(...) o movimento de reorganização social, política, econômica e cultural de uma coletividade que está em processo de fixação e delimitação espacial por meio de sua objetivação jurídico-administrativa” (ARRUTI, 2006, p. 46).

²³ Este processo de nomeação envolve a compreensão do que são comunidades remanescentes de quilombo, abordada no Capítulo 1.

Esse movimento, analisado em conjunto com os processos de nomeação, identificação e reconhecimento, os quais ocorrem de maneira simultânea ao longo da luta pela terra, evidencia os efeitos da nova identidade auto-atribuída pelas comunidades e reconhecida política, jurídica e administrativamente. Demonstra os efeitos da ação do Estado, por meio do Direito, que reconhece diferenças, mas atua pela modelização e a unificação de realidades distintas, desrespeitando as especificidades dos territórios. A dimensão da terra-território como espaço de relações e práticas socioculturais é reconhecida, porém a sua gestão e organização ganham uma nova dinâmica devido ao reconhecimento como remanescentes de quilombos. No processo de territorialização estão em jogo novos confrontos, conflitos e acordos que explicitam como aquela nomeação do Estado, marcada pela escassa compreensão das realidades a serem nomeadas como remanescentes de quilombo, atinge diretamente os grupos envolvidos.

No Quilombo Brotas os processos de identificação, reconhecimento e territorialização caracterizam-se pela transição entre o desconhecimento de que o Sítio das Brotas poderia ainda ser reconhecido como um quilombo, paralelo, ao conhecimento do que significava o Artigo 68. A luta para viabilizar internamente um trabalho da memória dos mais velhos, a quem competia contar a história de aquisição e manutenção do território; o reconhecimento como comunidade remanescente de Quilombo, primeiramente, pelo estado de São Paulo e depois pela União; e as consequências dessa nova identidade territorial com a inserção dos moradores numa nova dinâmica de relações com movimentos sociais, instituições governamentais, não-governamentais, de ensino e grupos culturais desencadeiam um intenso processo educativo, instaurador de novas aprendizagens na comunidade. Conhecer o Artigo 68, seus sentidos, significados e abrangência e a própria descoberta do Sítio que pode se fazer Quilombo constitui um processo educativo no interior do grupo, que ao mesmo tempo reflete a construção de um outro olhar sobre si mesmo, o de perceber-se e se dizer quilombola. Esse processo educativo é instaurado no processo de construção da identidade quilombola e contribui para ensinar e aprender o que é um quilombo, o que é ser quilombola e também o que é ser negro e quilombola. Nesses processos verificamos que estão em jogo as múltiplas identidades possíveis num contexto de luta.

Assim, o modelo de análise do processo de formação quilombola explicitado por Arruti (2006) torna-se relevante para a compreensão da construção da identidade quilombola no Quilombo Brotas, pois reafirma a necessidade de considerar as questões e relações envolvidas na luta de grupos étnicos num campo de disputas políticas e acesso a direitos. Enquanto grupos étnicos, as comunidades remanescentes de quilombo estabelecem suas fronteiras perante determinados grupos e o Estado em prol de suas terras e da valorização de sua cultura. Mas para compreender cada situação, cada um dos processos apontados por Arruti (2006) é necessário descrever e analisar cada comunidade, sua história e as razões de sua auto-atribuição em busca do reconhecimento.

CAPÍTULO 3

DO “ANTES DE VIRAR QUILOMBO” AO PROCESSO DE IDENTIFICAÇÃO: HISTÓRICO DE FORMAÇÃO DO QUILOMBO BROTAS

O processo de formação quilombola no território estudado iniciou-se entre 2002 e 2003, quando um grupo de moradores decidiu formar uma representação jurídica que lhes viabilizasse o acesso a serviços públicos para a melhoria das condições de vida do local. A idéia, segundo Rosemeire, 41 anos, moradora do Quilombo, era montar uma Associação de Moradores do Sítio, o que na verdade seria apenas a formalização de uma organização já existente no território, pois segundo Manoel, 32 anos, também morador do Quilombo Brotas:

“A gente sempre fazia uma Associação, a gente montava uma Associação. Não era legalizada em cartório nada. A gente fazia assim, montava uma Associação, trabalhava uns três, quatro meses, depois parava, depois montava e parava. Até a questão de se preocupar e manter o lugar, de manter o bem estar do pessoal todo! A gente ia montando. Montava hoje, desmanchava amanhã, montava outro”.

Os moradores do território, na época autodenominado de Sítio das Brotas ou da Tia Lula, já tinham uma forma de organização para garantir os cuidados com as terras e as tomadas de decisão em torno de sua ocupação. No entanto, nessa época a necessidade de formar uma representação jurídica se tornava importante para a aproximação, inclusive, com a Prefeitura de Itatiba, visando lutar para que o território fosse respeitado, tendo em vista que um loteamento residencial vizinho estava assoreando o córrego do Sítio, onde Tia Lula (Maria Emília), neta dos fundadores do Quilombo, realizava rituais de umbanda e também onde seus moradores obtinham peixes e crustáceos.

3.1 O conhecimento do Artigo 68 e a reconstrução da identidade étnica

Diante da necessidade de formalização da Associação, os moradores do Sítio das Brotas solicitaram o auxílio de uma organização não-governamental, a ONG Fórum Pró-Cidadania, que esteve no Sítio e orientou os moradores que formassem uma representação autônoma, o que não seria possível como Associação de Moradores, pois esta era entendida

como bastante subordinada à municipalidade e limitadora dos pedidos de serviços ou até mesmo recursos às instâncias estaduais e federais. Segundo Rosemeire, neste dia foi narrada a história de formação do Sítio, que anterior à aquisição por seus antepassados tinha sido um quilombo de refúgio de escravos. Diante dessa história, os representantes da ONG afirmaram que os moradores poderiam formar uma Associação Quilombola.

“Falaram: E outra? Aqui não era um quilombo? Porque não um quilombo? Aqui já foi um quilombo. Vocês não estão mentindo, é uma área de quilombo. E se foi quilombo não há... só têm negros morando aqui! Então vocês poderiam formar o quilombo!” (depoimento de Rosemeire).

A moradora disse que a partir daí começaram a procurar a ajuda de entidades, dentre elas a Educafro, que conhecia o Instituto de Terras do Estado de São Paulo – ITESP e os colocou em contato. Segundo ela, o ITESP esteve no Sítio e nos primeiros levantamentos da situação das terras soube que seus moradores corriam o risco de perdê-las por meio de desapropriação para fins de interesse social. Essa ação estava sendo viabilizada pela própria Prefeitura de Itatiba, a partir do argumento de que as terras estavam em situação irregular de apropriação, razão pela qual também poderiam ser desapropriadas para fins de interesse social. Embora as terras do Sítio tivessem sido compradas em fins do século XIX, ainda não tinham inventário nem registro em cartório, mas apenas o recibo de compra e venda. Diante dessa situação, os trabalhos de identificação do Sítio como comunidade remanescente de quilombo foram iniciados e o desenvolvimento considerado pelos moradores como rápido, pois em cerca de nove meses o Relatório Técnico-Científico sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo Brotas/Itatiba-SP (ITESP, 2004), chamado pelos moradores de RTC²⁴ ou “Livro”, já estava concluído.

“A gente ia ter que entregar a terra. Aí o Instituto de Terras veio com pressa e fundaram como quilombo, e na fundação fundou como quilombo, mandou as meninas, a antropóloga já fazer uma avaliação, aí já fizeram a avaliação e aí já entrou pra fazer o relatório que era realmente... tinha focos que foi quilombo, que era descendente de quilombolas. Aí elas em cima. Aí foi que deram (interesses do município) com a cara com o pessoal do Estado e não conseguiram. Aí elas começaram a correr... Foi uma correria de nove meses. Vieram correndo... nossa! Passaram um aperto porque foi uma época... foi difícil pra gente...” (depoimento de Rosemeire).

²⁴ A sigla RTC advém do ITESP e foi incorporada na fala dos moradores do Quilombo. No transcrito do trabalho também será utilizada esta sigla ao se referir a este documento.

Com o processo de identificação, iniciado em fins de 2002 e em 2003, iniciou-se a luta política, administrativa e jurídica pela terra, e também o processo de formação de um território cuja história não era conhecida nem valorizada pela sociedade envolvente. Segundo Rosemeire:

“Nós sabíamos que aqui era quilombo porque minha tia (Tia Lula, filha de vó Amélia) falava que aqui foi quilombo. E a gente ouvia falar de quilombo na Voz do Brasil. Ouvia falar terra de quilombo... estão sendo titulada. A gente falava, o que será que é hein? A gente não sabia porque sabia que aqui foi quilombo, mas aqui era o Sítio da minha vó, que minha vó morou, Brotas! Sabia que aqui era um quilombo, mas não sabia que continuava sendo um quilombo!”.

O reconhecimento jurídico-institucional do Sítio das Brotas como comunidade remanescente de quilombo, sob o respaldo do Artigo 68 da Constituição Federal ocorreu em novembro de 2004, aproximadamente um ano após a conclusão do RTC, em fins de 2003. A partir de então, “o Sítio virou Quilombo”, o que significou para os moradores a valorização da história e um passo para a garantia da propriedade definitiva das terras. Este marco também significou a inserção do grupo num rol de relações com movimento sociais, instituições governamentais, organizações não-governamentais, escolas e faculdades.

Assim, a partir da intenção de organização do grupo a sociedade descobre um território negro oriundo de lutas contra a escravidão, um quilombo que os próprios moradores não sabiam que pudesse existir ainda (“Sabia que aqui era um quilombo, mas não sabia que continuava sendo um quilombo!”), e uma história que evidencia uma das trajetórias do negro no centro-oeste paulista. Mediados por uma organização não-governamental, os representantes de um movimento negro e uma instituição do governo estadual, os moradores do Quilombo Brotas se envolvem num processo de reconstrução de seu passado, que já almejavam valorizar, mas que é reafirmado sob um novo sentido, qual seja, o de luta pela terra enquanto quilombolas.

Nesse processo, é de fundamental importância o ato de lembrar dos moradores mais velhos daquele período e dos mais velhos do presente, pois as suas memórias contam o que ouviram dos antepassados e as lutas que vivenciaram com eles, e se unem aos documentos escritos, referentes ao quilombo existente na região do Sítio Brotas e à história de formação da cidade de Itatiba. Os objetos históricos guardados pelos moradores também

possibilitaram compreender a história do Sítio e o seu reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo não só para “os de fora”, ou seja, para a sociedade civil e o Estado, mas para os próprios moradores, no seu processo permanente de identificação. A história, à medida que é um fundamento para o reconhecimento do grupo frente à sociedade, é fundamental no processo de construção da identidade quilombola, pois é ela que diz a todos, de dentro e de fora, quem são e qual a razão do direito que reivindicam. Neste processo, antepassados são valorizados, histórias são ressignificadas e a condição de grupo negro é afirmada positivamente.

Nessa pesquisa foram incorporadas as narrativas de Tia Aninha (71 anos), Dona Ana Maria (54 anos) e Rosemeire (41 anos). As histórias contadas pelas três moradoras do Quilombo Brotas muitas vezes se cruzam e acionam as memórias de outras duas moradoras, Tia Lula e Dona Maria, que faleceram antes do trabalho de campo. Durante o trabalho de rememoração notamos que eventos passados, vividos ou ouvidos por aquelas que já faleceram, são trazidos nos depoimentos das mulheres atuais. Desse modo, as narrativas obtidas sobre a história do Sítio são marcadas pela presença de “memórias herdadas” (POLLAK, 1992) caracterizadas por eventos que não foram necessariamente vividos pelas três informantes, e nem pelos narradores do passado, já que Tia Lula também narrou, no RTC, fatos que ouviu de sua mãe (Amélia), e que ocorreram num tempo-espço da escravidão e, por isso, anterior ao seu nascimento.

As narrativas das três mulheres, juntamente com os relatos registrados no RTC, e os dados constantes em documentos sobre a história de Itatiba foram recursos fundamentais para conhecer as origens do território hoje envolvido pela cidade, de modo que, ao analisar as origens desta depara-se com a existência daquele e vice-versa. Isso porque a formação do Quilombo Brotas ocorreu no contexto da escravidão, com a compra das terras por um casal de ex-escravos, Emília Gomes de Lima e Isaac de Lima.

A história de aquisição dessas terras, no final do século XIX, por este casal liberto, remete para o contexto social, histórico e econômico da época, perpassando a história de Itatiba e a presença do negro nessa sociedade. Desse modo, torna-se essencial analisar alguns aspectos da história de Itatiba, uma cidade situada no centro-oeste paulista, além da trajetória do negro na cidade e na região para que seja ampliada a compreensão da trajetória

desse casal de ex-escravos até a conquista de suas terras, atualmente, reconhecidas como de remanescentes de quilombo.

3.2 Itatiba e a Escravidão: a história da cidade e da presença do negro

O território onde hoje se localiza a cidade de Itatiba, em 1666, foi refúgio dos índios Guarulhos, que se escondiam em torno do rio que hoje corta o município, o rio Atibaia, após a fuga das fazendas localizadas ao redor da cidade de São Paulo (CAMARGO, 2004 e MONTEIRO, 1994). Segundo Camargo (2004), nesse período havia na região apenas as Vilas de Jundiá e Atibaia, que “(...) eram importantes referências no caminho dos bandeirantes (...)” (p. 10), pois estavam na rota para o sul de Minas Gerais e para Mato Grosso e Goiás. Segundo Monteiro (1994),

“Com uma pequena produção agrícola, baseada no trabalho indígena, estas novas vilas abasteciam as expedições que por ali passavam, servindo também de ponto de partida para novas viagens em busca de índios no sertão” (p. 109).

Alguns moradores das vilas se juntavam aos bandeirantes na captura de índios e também na procura de metais e pedras preciosas, o que contribuía para a exploração de novos territórios e a formação de outras vilas. Esta realidade, na Província de São Paulo, viabilizou a entrada do negro na condição de escravo, embora de modo reduzido. A extração de metais preciosos no século XVIII aumentou as posses dos colonos, que puderam adquirir o escravo negro vindo do Rio de Janeiro e de Santos e aumentar a mão-de-obra para ser, inclusive, utilizada nas expedições em busca de mais metais (QUEIROZ, 1977)

Na região de Itatiba, com a queda do extrativismo mineral as pessoas que compunham as expedições foram se fixando nos territórios em formação, constituindo bairros rurais de moradia e agricultura de subsistência (CAMARGO, 2004). Estes bairros eram compostos por sítios distantes uns dos outros, e se formavam não só como resultado da decadência das explorações, mas de outras formas, dentre elas a que resultou na formação do Bairro de Atibaya, atual Itatiba (Ibid).

No final do século XVIII, de acordo com Camargo (2004) e Sangiorgi (1969), na região da atual Itatiba, ou seja, entre Jundiá e Campinas, um grupo de “criminosos” se

fixou próximo ao rio Atibaia, pois estavam sendo perseguidos por um capitão da Vila de Atibaia, chamado Lourenço Antônio Leme. Dentre os criminosos é citado apenas o nome de Salvador Lopes que, junto com os demais, encontraram a tropa do capitão Lourenço e travaram uma luta em que escaparam o próprio Salvador Lopes e outros homens cujos nomes não são citados. Após a luta, esses homens se estabeleceram a 13 km de onde estavam, num conjunto de moradias chamado de Bairro dos Lopes (CAMARGO, 2004 e SANGIORGI, 1969).

As terras férteis do Bairro dos Lopes e região atraíram outros moradores, vindos das Vilas de Atibaia e Jundiaí, o que fixou ali várias famílias, as quais compuseram um povoado que em 1802 se chamava Bairro da Atibaya (hoje Itatiba). Uma das famílias é a de Antônio Rodrigues da Silva, um homem branco, sargento, proprietário de seis escravos. Outra família é a de João de Assumpção, homem que consta nos Maços de População de Jundiaí, datados de 1802, como sendo negro, natural da cidade de São Paulo, com 50 anos em 1802, casado com uma mulher negra de nome Joana Pereira, de 30 anos, natural da Vila de Atibaia. Neste documento ainda consta que o casal teve seis filhos e João era um agricultor que produzia para a sua subsistência (CAMARGO, 2004). Além disso, esse homem negro também é descrito como cabo de Ordenanças de Itatiba e, segundo Gabuardi (2004), foi professor em Souza, um distrito de Campinas, até por volta de 1830.

Segundo Gabuardi (2004) e Camargo (2004), João de Assumpção não fez parte do grupo de “criminosos” de 1786, mas verificamos nesta narrativa que nos primórdios de Itatiba (início do XIX) havia negros na condição de escravos e também um homem negro livre, comandante militar (cabo de ordenanças) e professor. Na história oficial da cidade, ou seja, aquela que está registrada nas obras de referência para o município, não há menção sobre quem foram os “criminosos” que a fundaram ou qualquer referência significativa ao fato de que na sua formação houve um negro que ocupou cargos representativos e exerceu profissões relevantes. O nome de João de Assumpção é citado de modo rápido, junto ao de outros que compuseram as primeiras famílias residentes no Bairro da Atibaya. Neste caso, evidencia-se o poder da memória oficial de Itatiba, que determinou os fatos e as personagens a serem evidenciadas na história da cidade, excluindo qualquer referência que valorizasse, por exemplo, João de Assumpção, assim como é valorizado o Salvador Lopes. Ao olharmos para Itatiba a partir da história do Quilombo Brotas, isto é, da presença do

negro, na condição de escravo, encontramos um homem negro livre, cabo de ordenanças e professor, o que evidencia como:

“A memória organizadíssima, que é a memória nacional, constitui um objeto de disputa importante, e são comuns os conflitos para determinar que datas e que acontecimentos vão ser gravados na memória de um povo” (POLLAK, 1992, p. 204).

Na história de Itatiba não há menção aos nomes ou as origens dos “criminosos” que fundaram o Bairro dos Lopes e deram início à Itatiba, a partir do Bairro da Atibaya, numa área que no século XVII era habitada por índios, os quais, segundo Camargo (2004), em 1840 ainda viviam naquelas paragens. Da mesma forma, não são denominados os “criminosos”, que no período também poderiam ser escravos negros fugidos das lavouras açucareiras existentes na região. “Criminosos” que poderiam ser escravos fugidos de fazendas, pois entre o final do século XVIII e início do XIX, as regiões de Jundiá, Campinas, Itu, Capivari e Mogi-Guaçu se delineavam como as grandes zonas produtoras de açúcar, o que resultou num contingente maior de escravos negros neste centro-oeste paulista (QUEIROZ, 1977).

“O aumento do número de escravos foi realmente grande em São Paulo durante o ciclo da cana (...). Em 1813 havia uma população de 160.969 habitantes, 48.245 escravos. Em 1836 a população livre era de 238.969 e a escrava de 86.933 habitantes. Isso mostra que de 1813 a 1836 a população livre aumentou 44,7% e a escrava 80,1%” (PETRONE, 1968, pp. 110-111 *apud* QUEIROZ, 1977: 22).

Dos 86.933 escravos da Província de São Paulo, em 1836, 31.904 pertenciam à região centro-oeste, também chamada de zona central, onde havia uma população livre de 65.967 (QUEIROZ, 1977). Diante desses números, é válida a consideração de que entre os “criminosos” que fundaram o primeiro bairro de Itatiba houvesse negros, pois a linguagem punitiva da época (século XVIII) classificava negros fugidos do trabalho escravo como “fugitivos” e o aumento no número de escravos negros indicava também um aumento no número de fugas. Segundo Moura (1987), ao lado da escravidão sempre houve seu movimento contrário, a fuga, e com ela a formação de ajuntamentos que proliferavam “(...) como sinal de protesto do negro escravo às condições desumanas e alienadas a que estavam sujeitos” (MOURA, 1987, p. 11).

Em Itatiba, que entre o final do século XVIII e início do XIX ainda era denominada Bairro da Atibaya, as fazendas investiam na monocultura do açúcar, acompanhando a tendência do centro-oeste paulista de que fazia parte. Na época, influenciada por Campinas e Jundiaí, o bairro se inseriu na atividade econômica que era de maior importância na Província de São Paulo, o que viabilizou maiores condições de compra do braço escravo negro (GABUARDI, 2004 e ITESP, 2004). Campinas, por exemplo, entre 1789 e 1801, teve um crescimento de 18% de sua população cativa (SLENES, 1999).

Desse modo, as narrativas sobre a formação de Itatiba inferem que no grupo de “criminosos” que chegou no rio Atibaia existissem índios e/ou escravos negros em fuga ou que estes tenham se juntado ao grupo quando da fundação do Bairro dos Lopes. Assim, entre os primeiros moradores da cidade haveria não só brancos, mas negros e índios, sendo que, o próprio território que originou Itatiba pode ter sido um quilombo.

As análises de ITESP (2004) apontam nessa direção ao verificarem que, na época, os escravos fugidos das fazendas eram chamados de “criminosos”, rebeldes e salteadores, e que constavam nos Maços de População de Jundiaí que grande parte dos moradores do Bairro da Atibaya (atual Itatiba), em 1786, eram pardos e negros, muitos deles libertos e com o sobrenome Lopes.

O Bairro dos Lopes tinha uma grande extensão de terras que, ao longo do tempo foi se dividindo em vários bairros de Itatiba, dentre eles, o Bairro das Brotas.

Segundo Sangiorgi (1969), ainda na escravidão, no Bairro dos Lopes havia uma gleba de terras de posse de Francisco José Rodrigues e sua esposa, uma índia de nome Rita Rodrigues. Nessas terras, o casal e um negro livre chamado Brotas escondiam escravos num barracão. Segundo Sangiorgi (1969), em 1900 Brotas ainda morava no “agrupamento de pretos”, ou seja, no lugar que durante a escravidão constituía um quilombo de fuga. A autora descreve que no local Rita Rodrigues erigiu uma capela ao redor da qual “(...) foram construídas novas residências e formou-se então o BAIRRO DO BROTAS” (p. 113). Relatando sua ida ao referido Bairro do Brotas, Sangiorgi (1969) diz que

“No mês de agosto p.p. fomos conhecer o Bairro do Brotas, tomamos a Avenida dos Expedicionários, depois a Avenida Campinas, ambas calçadas e com casas muito bonitas. Depois vem a zona suburbana; é longe daqui mas tem boas moradias; perguntamos a uma mocinha que lugar era aquele e ela respondeu: este é o bairro das Brotas. Ficamos muito satisfeitos e fomos adiante; vimos numa elevação, a capelinha primitiva construída pela Rita Rodrigues e pelos pretos;

vimos o córrego do Luiz Padeiro, desejávamos seguir até as barrocas, mas como o caminho não foi feito para automóveis, tivemos receio e voltamos. O Brotas morreu idoso. Sabemos que aqui vivem alguns descendentes daqueles pretos do quilombo, mas são moços, talvez bisnetos daqueles e portanto nada podem informar” (p. 113).

O livro “Conheça sua cidade”, de Sangiorgi (1969), foi publicado em 1969. Em pesquisa junto à editora que publicou a obra e à biblioteca de Itatiba não obtivemos o dado referente ao mês da publicação. Assim, o ano em que a autora conheceu o Bairro do Brotas pode ser 1968 ou 1969. O trajeto relatado por ela é feito para ir ao Quilombo Brotas a partir do centro de Itatiba, sendo que, parte da Avenida Campinas está no Bairro Brotas, onde inclusive há um posto de gasolina denominado Posto Brotas. Não sabemos qual o córrego (será o da Rua Filomena Zupardo?) descrito e de quem seriam os pretos descendentes “daqueles pretos do quilombo”, que ela sabia morarem naquele Bairro. Os moradores do Sítio desconhecem o nome dado ao córrego citado pela autora, e dizem não saberem se seus antepassados tiveram algum parentesco ou relação de amizade com Brotas.

Apesar disso, os relatos de Sangiorgi (1969) apontam para uma relação entre este quilombo, onde em 1900 ainda havia descendentes dos negros aquilombados e o Quilombo Brotas, à medida que Tia Aninha nos relata que as terras compradas por seus bisavós, Emília Gomes de Lima e Isaac de Lima, compunham parte das terras do casal Rodrigues (Francisco José e Rita). No entanto, ela afirma que quando seus bisavós adquiriram as terras para a formação do Sítio, em 1888, os negros quilombolas já não estavam mais ali (nas terras do Sítio), tendo restado apenas suas cabanas e utensílios.

O histórico de formação do Bairro dos Lopes, do Bairro das Brotas, de Itatiba como Bairro da Atibaya e do Quilombo Brotas nos diz de um processo de inserção do negro, de modo significativo, vinculado ao sistema econômico que se desenvolvia com as grandes monoculturas de exportação. Se no início do século XIX a lavoura açucareira viabilizou aos fazendeiros do estado de São Paulo, e mais especificamente, do centro-oeste paulista, onde se inserem as cidades de Campinas, Jundiaí, Atibaia e Itatiba, a aquisição de mais escravos negros, é com a agricultura do café, por volta de 1850, que se torna significativa a presença do negro na condição de escravos nesta região.

Durante o ciclo do café, Itatiba fez parte de uma das quatro zonas produtoras de café da Província de São Paulo, a zona central ou o chamado oeste campineiro, juntamente com

alguns municípios, tais como: Campinas, Atibaia, Bragança, Indaiatuba, Capivari, Itu e Jundiaí (SANTOS, 1982). Em 1854, essa zona central cultivava 13,91% do total da produção de café da Província, ficando como segunda maior zona produtora, e perdendo apenas para a zona norte (Vale do Paraíba), que produzia 77,46%. Já em 1886, quando a produção alcançara outras regiões e se distribuía, deixando de se concentrar apenas em uma delas, a região central era a maior produtora de café, com 29% da produção (SANTOS, 1982). Nesse ano, Itatiba atingiu a segunda maior produção de café da região central, com 373.333 mil arrobas, ficando atrás apenas de Campinas, que era o grande centro cafeicultor da área (GABUARDI, 2004).

Esse volume de produção refletiu num aumento no número de escravos nessas regiões. Segundo dados de 1874, obtidos por Santos (1982) através do Relatório da Comissão Central de Estatísticas de 1888, havia 166.399 escravos na Província, sendo que, aproximadamente 50 mil eram escravizados nas lavouras cafeeiras da zona central. Desses, 2.243 estavam em Itatiba e 14 mil em Campinas (SANTOS, 1982).

Verificamos que a presença do negro em Itatiba e em toda a região centro-oeste da Província e hoje estado de São Paulo ocorre vinculada ao sistema econômico que se fundamenta na escravização do negro, necessária para a produção em larga escala de um produto para a exportação, o que demanda grandes extensões de terras, ou seja, os latifúndios. Contudo, ao lado desse tipo de sistema escravista que baseia sua produção na exploração do trabalho escravo, houve diversas formas de contestação, representadas, dentre outros, através das fugas e da formação de quilombos.

Na história de Itatiba há diversos relatos de formação de quilombos na região. Segundo Sangiorgi (1969):

“(...) os cativos rebeldes e mais corajosos escondiam-se nas matas cerradas que formavam redutos chamados quilombos. Sabendo-se que no município de Itatiba havia muitas propriedades agrícolas com um bom número de escravos, principalmente nas fazendas Pereiras, Sant’Ana, Santo Aleixo e outras²⁵, era certo haver feitores cruéis. Não se conformando com a aplicação dos castigos, os escravos fugiam (...). bastavam dois ou três escravos para que se formasse um quilombo (...)” (p. 112).

²⁵ Gabuardi (2004) lista 35 fazendas de Itatiba e Morungaba, cidade próxima, que possuíam escravos em 1887, ano em que havia em Itatiba 2.182 escravos.

Santos (1982), em consulta aos jornais Correio de Campinas, datados dos anos de 1886 e 1887, encontra notícias denunciando a existência de quilombos nas proximidades de fazendas das atuais cidades de Itatiba, Campinas, Vinhedo e Jundiaí. Segundo as notícias, os quilombolas não só se instalavam nas proximidades, como também incomodavam porque praticavam roubos e assaltos nas fazendas vizinhas, levando animais e alimentos. Em uma das notícias consta que

“Na estrada que de Campinas vai a Itatiba, no lugar denominado Mato Comprido, consta que têm sido assaltados alguns viandantes por pretos fugidos que por ali estão refugiados” (C.P., 5 de outubro de 1887, p. 2 *apud* SANTOS, 1982, p. 55).

Os quilombolas representavam para essas regiões uma ameaça constante, e eram inúmeros os pedidos de apoio policial para os fazendeiros. Em alguns casos a força policial das cidades não conseguia minar a ação dos quilombolas, o que colocava os moradores em estado de pânico (SANTOS, 1982).

“A ineficácia das forças repressivas chegou em alguns casos a provocar o pânico total da população, como no caso de Itatiba em junho de 1886, quando “... correu até a imprensa que os negros arrebatarem uma moça que não tornou a aparecer. Instando para que providenciasse, o governo mandou dez praças de cavalaria ao lugar e pediu reforços à polícia de Campinas. Não consta até agora que os quilombolas tenham sido presos e assim as imediações de Itatiba acham-se como em estado de sítio”” (p. 33).

Santos (1982) lista cinco quilombos na região de Campinas: Quilombo de Itu; Quilombo de Piraí; um agrupamento de escravos entre os rios Jaguari e Atibaia; o Quilombo de Iguape e o Quilombo da Rocinha, que segundo ele, foi o mais significativo da época. O autor relata que:

“Em 1885, na estação da Rocinha, surgiram notícias de um quilombo, perseguido durante mais de um ano pelas forças policiais. Deslocando-se constantemente percorreu diversas fazendas na região de Campinas, Jundiaí, Valinhos, estação de Rebouças, Rocinha, Itatiba e Capivari” (p. 33).

Esse quilombo se caracterizava pelo deslocamento na região, não se fixando a um território durante muito tempo, inclusive, para se defender dos ataques policiais. Segundo as notícias, o Quilombo da Rocinha assaltava e roubava diversas fazendas, tendo resistido

aos confrontos policiais, e também levava consigo outros escravos. De acordo com o autor, também houve a menção de que os quilombolas da Rocinha estivessem sendo protegidos por “pessoas brancas e negros libertos”, em 1886 (SANTOS, 1982). É somente nos primeiros meses de 1887 que há a divulgação da notícia de que todos os quilombolas da Rocinha tinham sido presos após a ação de policiais da delegacia de Jundiaí no bairro de Louveira, onde hoje é a cidade de Louveira, nas proximidades de Vinhedo (ibid).

A informação sobre o apoio de brancos e negros livres à formação do Quilombo da Rocinha faz eco ao fato do casal Rita e Francisco venderem parte de suas terras para um casal de negros libertos e esconderem escravos fugidos num barracão em suas terras, que ficava no Bairro das Brotas, um dos bairros criados a partir do Bairro dos Lopes. Os fatos apontam para uma rede de relações em prol da abolição da escravidão, que no final dos anos de 1880 ganha força em Itatiba e envolve escravos, negros libertos e brancos abolicionistas.

Nesse período, Itatiba era uma das cidades que mais tinha escravos na Província de São Paulo, pois em 1887, um ano antes da Abolição, numa população de 9.335 habitantes, 2.182 ainda eram escravos (SANTOS, 1982). Se considerarmos que nos últimos anos da escravidão o número de negros escravos já estava reduzido, é considerável um registro oficial de 23,73% de população escrava na cidade. E se considerarmos que na cidade havia um movimento abolicionista que tinha representatividade em espaços da sociedade civil, como o Club Philantropico Itatibense, tem-se que, estes dados apontam para a presença significativa do negro na condição de escravo na cidade e repercutem em fatos da memória dos moradores do Quilombo Brotas.

Segundo Tia Aninha, Dona Ana Maria e Rosemeire, Emília e Isaac participavam de uma rede de relações em prol da abolição da escravidão mesmo antes de receberem a alforria, por volta de 1879. Tia Aninha conta que sua avó Amélia, filha do casal, dizia que à noite seus pais conversavam sobre assuntos que custariam suas vidas caso fossem revelados aos senhores. Estes assuntos diziam respeito à fuga e ao esconderijo de escravos, sendo que, Emília e Isaac ajudavam como caifazes, ou seja, como mediadores entre o universo da escravidão, a fazenda e os escravos, e os esconderijos ou pessoas envolvidas na fuga e na liberdade.

Ainda de acordo com Rosemeire, nesta rede de relações estavam Rita e Francisco, que eram amigos do casal de negros. Segundo ela, Emília e Isaac só conseguiram comprar as terras porque eram de propriedade de um casal que “gostava de negros”. Segundo ela,

“E como esse Rodrigues (o Francisco), ele era abolicionista... ele vendeu. Ele já tinha uma... como fala assim... uma certa... gostava de negros, então mais fácil de comprar. Agora com fazendeiro por aí não ia vender pra negro não”.

Esse relato explicita as dificuldades que mesmo os negros libertos enfrentavam para se tornarem autônomos e verdadeiramente livres. Não era qualquer fazendeiro que ia vender terras a negros, visto que isto implicava em possibilitar a sua ascensão social e econômica, uma produção para si mesmo sem ter que se subjugar ao fazendeiro. Desse modo, a formação do Quilombo Brotas teve uma forte relação com o sistema escravista da região centro-oeste do estado de São Paulo e também com as formas de contestar esse sistema, dentre elas o movimento abolicionista.

Observa-se, ainda, que Itatiba e região compõem-se de cidades marcadas pela presença do negro não apenas como escravo, mas como sujeito que luta pela sua liberdade. O fato permite compreender como Emília e Isaac iniciaram a constituição de um território de resistência, de melhoria das condições de vida e de autonomia pensados não apenas para si mesmos e seus filhos, mas inclusive, “para os que virão” depois deles, os de agora.

3.3 Quilombo Brotas: terra de refúgio, terra comprada, terra de família, terra de mulheres

A formação do Quilombo Brotas inicia-se em fins do século XIX como um Sítio para a moradia e o trabalho de uma família, atravessa todo o século XX sob a identificação de Sítio de Inhá Amélia, Inhô Bento, Inhô Claro, Tia Lula, moradores mais velhos que em algum momento foram reconhecidos como as lideranças responsáveis pela organização do território. Também conhecido como Sítio das Brotas, é um território de famílias negras e um refúgio temporário de amigos. Por fim, no início do século XXI, enquanto Sítio da Tia Lula ou Sítio das Brotas, seus moradores iniciam um processo de reconhecimento de suas terras como remanescentes de quilombo, e reconstroem sua memória e história percebendo nela os vínculos de um passado de luta e trabalho, até então menosprezados pela sociedade

envolvente devido à sua origem no contexto da escravidão. Tais vínculos resultam num presente de direitos fundados na valorização da luta de seus antepassados pela conquista de sua verdadeira liberdade e que informa a luta atual.

Assim, o território recentemente identificado como Quilombo Brotas tem mais de um século de história de formação e resistência, que se inicia com Emília Gomes de Lima e Isaac de Lima, um casal de negros que na condição de escravos se conhecem numa fazenda de Itatiba, a Fazenda São Benedito, da família Pupo, por volta de 1850 (ITESP, 2004). Segundo Tia Aninha, Emília era filha de Maria Emília Modesto, e ambas foram escravas numa fazenda no Rio de Janeiro, de onde foram vendidas e trazidas para o mercado de escravos de Santos. Na ocasião da venda, mãe e filha foram separadas, e Emília foi vendida ao proprietário dessa Fazenda São Benedito (ITESP, 2004). Segundo Tia Aninha, Emília e Isaac tiveram vários filhos na fazenda, dentre eles: Amélia de Lima, nascida em 1876, durante a Lei do Ventre Livre, Pedro de Lima e Felipe de Lima.

Em relação à aquisição da terra, as narrativas circunscrevem a data entre 1878 e 1888. Algumas afirmam que Emília e Isaac, ao serem alforriados com o testamento deixado pelo fazendeiro foram morar nas terras de Rita e José Francisco Rodrigues, entre 1878 e 1888. Segundo as narrativas, em 1888 o casal conseguiu juntar o montante necessário para a compra da terra, que estava sendo guardado num baú, que é referência simbólica para os moradores e tem sido preservado até os dias atuais. Além disso, 1888 também é uma referência temporal existente na memória coletiva, pois segundo os moradores do Quilombo, nesta data vó Amélia teria doze anos de idade. Uma data também lembrada como da aquisição e da limpeza da terra para moradia.

Referência Simbólica



Baú de Isaac e Amélia (lugar onde foi guardado o dinheiro para a compra do Sítio). Imagem obtida em 01/08/2009.

Também há relatos de moradores que nos dizem que Emília e Isaac ao conquistarem a liberdade, permaneceram na fazenda trabalhando em parceria com o proprietário. Com o dinheiro do trabalho conseguiram comprar as terras dos Rodrigues (Rita e Francisco), que gostavam de ajudar aos negros.

Segundo Rosemeire,

“Assim que eles foram libertos eles pegaram e ficaram na fazenda, assim conta minha tia. Ficaram na fazenda e trabalhando. E aí juntaram o dinheiro e compraram esta terra. É que tinha assim uma... quando o senhor morria ele libertava tantos escravos, então vocês estão libertos, mas aí eles não iam embora. Não tinha como ir... Libertos mas vão ficar na estrada aonde? E depois de libertos... libertos os escravos que moram no sítio e depois onde iam trabalhar. Eles ficavam por ali mesmo fazendo a roça, vendiam para o patrão e trabalhava pro patrão e fazia a roça dele... vendia acho que para os comerciantes e guardando o dinheiro pra comprar as terras. Aí compraram, aí a terra era deles, diz a terra era minha. E como esse Rodrigues, ele era abolicionista... ele vendeu”.

Ambas versões indicam que a compra de parte das terras de Rita e José Francisco Rodrigues ocorreu num período em que havia negros escondidos nas terras adquiridas. Se Emília e Isaac viveram nestas terras de quilombo entre 1878 e 1888, eles também poderiam

ser considerados quilombolas, à medida que moravam com os negros fugidos. Mas se o casal comprou as terras em 1888, mesmo sem viver nelas, é possível que nas terras vizinhas ainda houvesse negros aquilombados, os quais, após a Abolição, teriam se deslocado dali.

Segundo Tia Aninha,

“E aqui foi quilombo há muito tempo atrás, não da minha família, e quando (...) levantou quem morou... tinha índio, tinha bastante gente escondido aqui. Então quando deu a libertação os negros foram embora. Quem (es)²⁶tava aqui? Quilombolas, foram embora e daí meu bisavô (Isaac) comprou aqui junto com minha avó, que era quilombola. Foi por isso que ficou quilombo”.

Segundo as narrativas, antes de comprarem as terras do Sítio, Emília e Isaac sabiam que ali tinha sido um quilombo, mas após a Abolição os “quilombolas” foram embora e a família se estabeleceu no lugar. Contudo, se as terras que compuseram o Sítio foram adquiridas entre 1878 e 1888, é provável que os quilombolas tenham saído somente delas (ou que elas nunca tivessem sido utilizadas pelos quilombolas) antes de 29 de abril de 1888, data em que a Abolição foi declarada em Itatiba. Isto porque Rita e Francisco eram donos de uma grande extensão de terras, sendo que, as que foram compradas por Emília e Isaac perfaziam apenas uma “ponta de Sítio”, segundo disse Dona Ana Maria. Os quilombolas podem ter saído do Sítio, mas não de todo o território onde se refugiavam, pois de acordo com Sangiorgi (1969) eles ficavam escondidos num “barracão” dentro das terras de Rita e Francisco; o negro Brotas, em 1900, ainda vivia naquelas terras, no “agrupamento de pretos”; e em data não determinada pela autora, mas que pode ser até 1969, viviam no Bairro das Brotas “alguns descendentes daqueles pretos do quilombo” (p. 113).

Os moradores do Quilombo nos dizem que quando seus antepassados chegaram nas terras encontraram cabanas e utensílios, como potes de barro, panelas e um monjolo utilizado pelos escravos que haviam se refugiado ali. Além disso, alguns moradores já encontraram moedas antigas ao construírem o alicerce de uma casa, além de correntes e bolas de ferro utilizadas pelos escravos, demonstrando ter vivido ali antigos quilombolas.

Emília e Isaac se estabeleceram nas terras do Sítio com os filhos Pedro, Felipe e Amélia, e também os irmãos de Isaac. Mas os moradores do Quilombo dizem que permaneceram no Sítio apenas Isaac, Emília e Amélia. Pedro e Felipe foram residir na zona

²⁶ Os termos entre parênteses auxiliam na compreensão das falas dos moradores, e são uma opção metodológica da pesquisadora para tornar a leitura do texto mais fluída.

urbana de Itatiba, e sobre os irmãos de Isaac os moradores do Quilombo dizem não lembrar.

Quando o casal e seus filhos adentraram nas terras compradas era tudo “mata fechada, mata virgem fechada”, sendo que, Amélia trabalhou muito com os pais para que pudessem se estabelecer no Sítio. Tia Aninha, neta de Amélia, conta que diante do cansaço da avó, Emília e Isaac lhes dizia: “*Vamos pra você ter um pedacinho de chão pra morar e pra você criar filhos e netos!*”. E Dona Ana Maria, bisneta de Amélia, também relata que Isaac dizia à filha: “*Amélia, não desanime, porque isso daqui será usos e frutos de outros que virão*”.

Os moradores dizem que as terras foram compradas e mantidas com o trabalho árduo dos antepassados, porém, enfatizam o papel de Amélia para a manutenção do Sítio, pois ela foi a única filha que permaneceu nas terras com os pais, tendo, posteriormente, formado sua família ao se casar com Fabiano Barbosa, um homem negro com quem teve dez filhos, dentre eles os gêmeos Claro e Clara, Sebastiana, Maria Emília (Tia Lula), Terezinha, Bento e Lúcia.

Amélia é o antepassado mais lembrado e a referência ancestral mais significativa para os moradores. Ela entra no Sítio com os pais aos 12 anos, e deixa o lugar apenas com sua morte, aos 94 anos, em 1974. Foi ouvindo suas histórias que Tia Aninha e Dona Ana Maria, respectivamente, neta e bisneta de Amélia, relataram os desejos e as lutas de uma mulher negra que questionou a necessidade de se casar e explicitou o desejo de se tornar uma modista quando seu pai já havia designado seu esposo e imposto o casamento. Segundo Tia Aninha,

“Ela (Amélia) queria ser... (...) modista, que é costureira. E ela queria ser modista famosa, ela falava pro pai dela. Daí há cem anos atrás as meninas crescia e já o plano era casar. Nem conhecia namorado a turma arrumava. E... daí ela falou queria ser uma modista famosa. E daí meu bisavô falou: “Não, eu dou uma casa pra você e você casa”. E daí obedecia, só que não era a casa dos sonhos dela! Aqui era casa de pau-a-pique, mas ela aceitou, tinha que obedecer! Daí ela casou, só que ela não queria”.

Embora tivesse aceitado o casamento, Amélia se recusou a casar descalça, o que era recorrente na época e uma imposição social aos negros no período seguinte ao pós-abolição. De acordo com Tia Aninha, sua avó contou que mandou confeccionar seu próprio

vestido de noiva e uma bota “que era de cano alto e de botãozinho”. Amélia trabalhava como lavadeira, e depois que juntou a quantia necessária comprou o tecido do vestido e encomendou o sapato. O fato de uma mulher negra ter casado de sapato (bota) causou o questionamento dos moradores das proximidades. Sua neta relata que:

“E tinha muito sítio, muito fazendeiro dono de escravo. E tinha um, acho que era muito chique as filhas dele. E aí falavam pra ela (Amélia): “(vo)Cê vai casar de sapato? (vo)Cê não é inhá moça Pupo e vai casar de sapato?” Ela (Amélia) falou: “Não sou inhá moça Pupo, mas sou Amélia e vou casar de sapato”.” (Tia Aninha).

Referência simbólica



Máquina de costura de Amélia. Imagem obtida em 01/08/2009.

Tia Aninha e Dona Ana Maria disseram que Amélia era uma mulher muito avançada para sua época, que não se submetia ao marido e às restrições impostas aos negros. Afirmaram que ela sempre trabalhou ao lado do marido, saindo do Sítio quando necessário, e ensinou os filhos e netos a lutarem pela sobrevivência e a se precaverem, em busca da manutenção de sua autonomia e da recusa à humilhação ou à exploração de patrões.

Tia Aninha contou que, certa vez, Amélia foi para São Paulo com a filha Sebastiana ainda em idade de amamentar e trabalhou como ama-de-leite para ajudar Fabiano a

sustentar os filhos e sua mãe Emília, que estava viúva. É possível estimar o ano em que Amélia foi ama-de-leite em São Paulo, como sendo por volta de 1914, pois atualmente, Sebastiana tem 94 anos. Em outra situação, Amélia, já viúva e com inúmeras contas a pagar, reuniu os filhos e decidiu cuidar de um sítio ao invés de plantar em suas terras para liquidar seus débitos e sustentar a família.

“Daí meu avô morreu e ela disse que ficou com conta do enterro, ficou com conta de farmácia com as três filhas doentes. Daí ela falou: “Pra mim carpir aqui e plantar e até colher”... Ah... como chama? “Vai demorar. Então eu vou pegar um sítio”. Ela sabia fazer de tudo, de tudo que precisasse num sítio. (...). Daí ela pegou um sítio pra fazer de tudo. Ela carpia, ela plantava, tudo. E as crianças era(m) pequena(s). (...) então ela de manhã acordava os filhos, dava café. Eles iam pra roça. Daí ela fazia a comida, botava na cesta e levava na roça pra comer junto com os filhos... e depois ela pegava na enxada também. Eles faziam, mas eram crianças ainda! A forte era ela. Daí quando ia escurecendo ela mandava(m) as filhas vim pra casa, porque tinha aquele negócio de recolher lenha, recolher água. Era fogão de lenha, era água de bica... e com o dinheiro que ela ia recebendo lá ela foi pagando dívidas de enterro, de farmácia, de tudo. Daí quando ela viu que pagou tudo ela pediu as contas. (...). E daí e voltou aqui pro sítio” (Tia Aninha).

Amélia também trabalhou como costureira, cozinheira, lavadeira e passadeira, e sempre que necessário saía do Sítio, deixando seus filhos com a avó, Emília, para garantir-lhes o sustento. Com sua máquina de costura, ainda preservada pelos moradores do Quilombo, costurava para a família e as pessoas de fora. Muitos moradores relataram que Amélia confeccionava inclusive mortalhas, isto é, as roupas com as quais os mortos eram sepultados. Ao mesmo tempo, plantava mandioca, batata, e outras leguminosas e verduras nas terras do Sítio. Seus filhos cresceram participando de seus esforços e ouvindo suas histórias de trabalho, busca de autonomia e precauções a fim de serem pessoas livres, donas de si. Ao crescerem, eles foram trabalhar nas cidades vizinhas (Campinas, Jundiaí, São Paulo e Suzano), em sítios e fazendas. Em alguns casos moravam no trabalho e retornavam periodicamente ao Sítio para visitar a mãe, como é o caso de Sebastiana e Maria Emília (Tia Lula), que ao se casarem foram residir em São Paulo. As netas de Amélia também trabalharam nas redondezas, o que aconteceu com Tia Aninha, que começou a trabalhar aos 16 anos, e sua irmã Maria (Dona Maria), aos 12 anos, além de suas primas. As mulheres trabalhavam como domésticas, cozinheiras e lavadeiras em São Paulo, Jundiaí, Campinas e Itatiba.

Tia Aninha morou com a avó durante alguns anos, após a morte de sua mãe e também ia para o Sítio quando adoecia. Disse que Amélia orientava os filhos e netos para que trabalhassem fora do Sítio e se precavesses guardando mantimentos básicos para a alimentação quando faltasse trabalho ou estivessem sofrendo maus-tratos dos patrões.

“Então ela dizia pra gente (...): Até vocês crescer eu já morri. Vocês faz uma casa, um cômodo e daí (vo)cês compra o açúcar, café, óleo, tudo,. E põe ali dentro e tranca... e vai trabalhar. Se a patroa tiver olhando feio (vo)cês não precisa ficar agüentando desaforo porque eu já morri e vocês não têm onde ir. Vocês têm seu quarto aí e ninguém vai mexer. Daí vocês chegam e entram e enquanto procuram outro trabalho, vai comendo o que tem” (Tia Aninha).

As orientações de Amélia são vistas com orgulho pelos moradores do Quilombo, e principalmente, pelas mulheres, pois aqueles eram tempos difíceis e ela, mesmo após a morte de Emília, não era alfabetizada e ensinava, principalmente, às mulheres, que não se submetessem a agressões ou desmandos de homens e patrões. Ensinava as mulheres a procurarem trabalho em cidades que as valorizassem mais e não às humilhassem, e a serem independentes dos homens. Tia Aninha relata que sua avó dizia: “*Não precisa nem agüentar patroa, nem agüentar marido*”. Segundo a neta, os incentivos ao trabalho acarretavam em maior autonomia das mulheres do Sítio, o que resultou, dentre outros, na possibilidade de escolha individual do momento mais adequado para se casarem.

Quando seus filhos foram trabalhar Amélia ficou no Sítio cuidando dos netos e das terras. Entretanto, sempre que estivessem desempregados ou sem moradia, os descendentes de Amélia retornavam, e nos dias de festas de batizado, aniversário ou casamento, filhos, netos e, posteriormente, bisnetos se reuniam com Amélia e a família.

No Sítio de Amélia (Sítio de Inhá Amélia) também moraram pessoas que necessitavam de moradia temporária. Elas se dirigiam a Amélia e pediam refúgio, perguntavam onde poderiam se instalar ou construir uma casa, sendo sempre respeitadas as orientações da matriarca. Além disso, Amélia era solidária com suas filhas e noras, ajudando nos trabalhos quando uma delas adoecia e cuidando das crianças quando suas mães ou elas mesmas ficavam doentes.

“Mas ela era assim... aquele tipo de mulher que, que, se uma nora precisasse dela ela ia, se uma filha precisasse ela ia. (...). Quando minha mãe morreu, eu tava com 7 anos, eu morava em Jundiá, ela foi lá... cuidou de mim, da minha irmã que tinha, a

Jaci, a gente era em 4. Daí quando ela ficou lá um pouco com meu pai, daí meu pai arrumou uma namorada, casou. Ela veio embora. Daí quando a minha madrastra morreu... ela voltou pra Jundiá a... cuidar, sabe... que a minha madrastra lavava roupa pra fora, e quem ia buscar e entregar era Maria, que era menina, então daí Maria conhecia a roupa de quem que era então minha vó foi lá, o que tinha que passar, o que tinha que lavar, o que tinha que... e entregou tudo. Daí ela veio embora. (...). A... e a minha irmã mais velha ficou doente, naquela época era difícil hospital, ela teve problema de pulmão. E daí aqui por causa de ser sítio, o ar mais puro, tudo, daí papai mandou ficar aqui. Jaci veio aqui, minha vó cuidou dela (...)" (Tia Aninha).

O Sítio de Amélia se constituiu num território de referência para seus descendentes, que mesmo trabalhando ou morando fora para ele retornavam a fim de celebrar as festas e comemorações, para morar durante algum tempo ou em definitivo e também para repousar ou fazer tratamentos de saúde. Tia Aninha conta que os filhos e netos de Amélia mantinham uma rede de comunicações mesmo longe um do outro e do Sítio, de modo que, diante de qualquer urgência em estar ao lado uns dos outros, conseguiam se comunicar e se ver. Assim, mantinham-se os laços de parentesco unidos e fortalecidos pela presença de Amélia, que sempre esteve no Sítio.

O Sítio de Amélia tem esta representação justamente porque ela viveu sozinha, com a morte dos pais e do esposo, ao lado dos filhos e netos, nas terras deixadas pelos seus pais. Seus irmãos Pedro e Felipe, ao deixarem o Sítio dos pais e se instalarem na zona urbana de Itatiba, passaram toda a responsabilidade do território à irmã. Isso é afirmado pelos descendentes de Amélia, que dizem ter sido ela deixada sem qualquer ajuda pelos irmãos nas situações em que as terras do Sítio poderiam ser perdidas pela família.

Fábio, neto de Amélia que não reside no Quilombo, mas que desde criança freqüentava as terras da avó para visitá-la e brincar com os/as primos/as (dentre eles/as Tia Aninha), em um documento por ele escrito e intitulado "Resumo da Narração Histórica do Sítio das Brotas", afirma que em 1945 Amélia solicitou a ajuda de Felipe de Lima, seu irmão, para regularizar a documentação do Sítio junto ao registro de imóveis, que a tinha chamado para tratar do assunto. De acordo com o Resumo, nesta ocasião o irmão de Amélia apresentou-lhe um documento constando como herdeiros das terras várias pessoas, "(...) sem nenhum critério, até mesmo de desconhecidos (...)", e desconsiderando que Isaac e Emília tinham apontado Amélia como a herdeira das terras, "(...) por ser a que ajudou na compra do Sítio, por ter mais filhos e a vida mais difícil".

Segundo Fábio, “Tempos depois o Sítio passou a ser tributado e foi cobrado uma importância grande de imposto atrasado (...)”, razão pela qual Amélia novamente procurou os irmãos Pedro e Felipe, “(...) os quais se negaram em ajudar a pagar o referido imposto alegando que já tinham propriedade na cidade e por ela ter sempre cuidado e morado no Sítio, portanto que ela assumisse a dívida”.

Tia Aninha também relata este acontecimento:

“(...) o pessoal não contava nada pra gente, eu tinha 12 (anos) minha vó ela pensou que comprou daí era dono, acabou, pronto, não pagava. Aí ela procurou dois irmãos dela (...). E sempre em família tem uns que é mais metidinho. Daí ela procurou os dois irmãos dela pra ver o que fazia. Daí diz que eles falou pra ela: “Você se vira, porque nós temo casa na cidade. Você como tem muito filho...” Então eles deu patada nela! Falou: “Você se vira porque você tem muito filho mesmo! Você não vai poder morar na cidade?””.

Os descendentes de Amélia interpretam a postura de Pedro e Felipe como a afirmação, por parte deles, da vontade explicitada por seus pais. Num primeiro momento, Isaac explicita à Amélia que as terras serão de seus descendentes. Posteriormente, Amélia permanece nas terras enquanto os irmãos a deixam, e numa situação em que ela recorre aos irmãos os mesmos afirmam que ela é responsável pelo Sítio, num apontamento de que ele lhe pertence. Esse conjunto de narrativas e fatos têm, para os descendentes de Amélia, o sentido de afirmação do Sítio como Sítio de Amélia e seus filhos, netos e os “outros que virão”. No processo de reconhecimento do território como remanescente de quilombo, e especificamente, na determinação dos sujeitos de direito das terras, esses fatos e narrativas se tornam fundamentais para compreender os conflitos existentes no Quilombo, no que se refere ao direito de construir e/ou morar ou não no território.

Diante da ameaça de perda do Sítio e da negativa de seus irmãos em ajudá-la, Fábio relata que Amélia consegue um empréstimo com Benedito Vador, um “conhecido”, sendo que,

“(...) ela com seus filhos todos casados na época com muita dificuldade foram pagando a dívida, e em 1950 compraram e plantaram mudas de eucaliptos e com seu corte foram pagando a dívida anterior e os impostos posteriores”.

Nas narrativas dos moradores do Quilombo é freqüente a referência à plantação de eucaliptos que foi feita no então Sítio da vó Amélia para pagar um empréstimo ou o próprio

imposto atrasado. Tia Aninha conta que diante do imposto devido a avó reuniu os filhos e ao explicar a situação, cada um ajudou como pôde. Alguns contribuíram com dinheiro e outros na plantação de eucalipto, possibilitando a quitação do imposto. Essa história é lembrada pelos primos de Tia Aninha, que ainda crianças transportavam as mudas de eucalipto do canteiro para o local de plantio, que era feito pelos adultos.

Hoje ainda é possível ver alguns pés de eucalipto no Quilombo, o que proporciona um agradável aroma ao território. Esta história de luta para manter as terras de Amélia é constantemente lembrada, principalmente, pelos moradores mais e as mulheres. Tia Aninha frisa que nesta época, sua avó tinha como premissa que assuntos da família ficassem entre familiares e adultos, de modo que as crianças não sabiam o que estava acontecendo, e os moradores não parentes eram excluídos dessas discussões. A narrativa da plantação de eucalipto é utilizada muitas vezes para se opor às práticas atuais de explicitação de problemas e planejamentos do Quilombo a todos os moradores, sendo consideradas um desrespeito às práticas de vó Amélia, que eram reproduzidas até fins de 2002, quando Tia Lula ainda era viva e o Sítio não era conhecido como Quilombo.

Segundo os moradores, depois da primeira ameaça de perda do Sítio devido à cobrança de um imposto ou taxa pela Prefeitura, as terras passaram a ser tributadas pelo Imposto Territorial Rural – ITR. Durante anos os moradores se uniam para recolher o valor do imposto, e a partir de um período as terras ficaram isentas sob a justificativa da idade do morador mais velho possibilitar esta isenção. Contudo, os moradores, já nos anos de 2002, tinham uma preocupação com esta isenção, pois pensavam que caso o morador mais velho morresse ficariam novamente com a responsabilidade do pagamento do imposto ou perderiam as terras do Sítio. Esta preocupação confirmou seu fundamento quando descobriram, entre 2002 e 2003, a real ameaça de perda do Sítio, que mobilizou os moradores a se identificarem como remanescentes de quilombo.

Os moradores relatam que o Sítio era um lugar onde havia muitas festas entre os familiares e onde as crianças podiam brincar livremente. Dona Ana Maria lembra que em sua infância brincava muito no Sítio andando pelo brejo e pelo mato, pegando folhas de eucalipto e criando pontes, barcas, escorregando. Brincadeiras onde os grupos de crianças do Sítio se reuniam e utilizavam materiais descartados pelos adultos para imitar casinhas.

De acordo com os relatos também eram freqüentes brincadeiras que imitavam as atividades cotidianas dos adultos, como cortar lenha e fazer fogueira no chão, uma prática que ocorria nas reuniões noturnas com vó Amélia. Nestas reuniões seus filhos, netos e bisnetos ficavam ao redor de uma fogueira no chão, e regados a café e mandioca contavam histórias e trocavam experiências. Nessas ocasiões, adultos e crianças se reuniam e ouviam as histórias de Amélia sobre os tempos da escravidão. Foi com o “fogo no chão” que Amélia contou que seus pais faziam parte de um grupo que ajudava os escravos a fugirem, e que ela mesma tinha recebido orientações para que não contasse o que ouvia para os patrões, para a sinhá.

Dona Ana Maria disse que:

“(...) então a patroa da minha tataravó (Amélia) (...) ela perguntava, pra vó Amélia, o que eles conversava à noite lá sentado. A mãe dela falava pra ela que não era... então que ela não contasse. A mãe dela dizia: “Vocês não contam o que a gente conversa aqui, senão a nossa cabeça vai rolar! A gente vai morrer por causa disso!” Então ela tentava, e como ela andava com as crianças da sinhá, tudo, sinhá tentava perguntar, mas eles não contava o que conversava à noite. Então minha vó era surda e muda. Então ela fazia que não tinha visto nada e nem ouvido nada”.

Amélia também era uma mulher muito religiosa. Tia Aninha conta que sua avó não perdia as festas da Semana Santa, e conforme o Itesp (2004), Amélia era muito católica, participava da festa de São Benedito do Largo do Rosário e também fazia a reza de defunto. Dona Ana Maria disse que a festa de São Benedito era conhecida como “Samba de 12 de maio” ou “Samba para São Benedito”. Era uma festa que começava dia 12 de maio e terminava dia 13 com as Congadas que vinham dos bairros dos Pereiras e Cacaís. Tia Lula relatou ao Itesp (2004) que acompanhou sua mãe, Amélia, nessas festas, e que ela ficava “(...) rodopiando com a saia ao vento em volta das fogueiras ao som de batuques (...)” (p. 46). Provavelmente, Amélia participava do samba de roda ou de bumbo existente nesta época na região de Campinas, nos espaços das fazendas e das cidades, durante a expansão cafeeira, conforme apontam os trabalhos de Leandro (2003) e Manzatti (2003). Segundo esses autores, o samba era uma manifestação cultural e musical bastante presente em fins do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, associado às festas religiosas do centro-oeste do estado de São Paulo, dentre elas os cultos a São Benedito.

Amélia foi uma mulher que não só participou de manifestações religiosas, mas também inseriu suas filhas no universo da religiosidade. Tia Lula, uma delas, por volta de 1950, funda no Quilombo, um terreiro de umbanda que se tornou conhecido como Tenda da Tia Lula. A Tenda se tornou uma referência para os moradores do Quilombo que relatam sobre as festas, que se desenvolviam a partir dos rituais da umbanda no território. Tia Lula ou Maria Emília Barbosa Gomes relatou ao Itesp (2004) que quando foi trabalhar em São Paulo como empregada doméstica, aos 14 anos, iniciou-se no candomblé, e posteriormente mudou para a umbanda, pois considerou o processo de iniciação nesta religião mais simples e menos oneroso. Em torno de 1950 ela retorna ao então Sítio da Amélia e inicia a prática da umbanda com parentes e conhecidos. Contudo, sua Tenda fica muito conhecida em Itatiba e região, e ela é procurada freqüentemente. Tia Aninha relatou uma ocasião em que dezenas de ônibus de São Paulo chegaram no Sítio com pessoas que vieram participar dos rituais da Tenda da Tia Lula. Inclusive, diversas pessoas que moram no Quilombo já freqüentaram a Tenda, que se encontra fechada desde a morte de Tia Lula, em 2005.

A Tenda da Tia Lula, construída por volta de 1950, é mantida fechada e intacta pelos moradores. Quando indagamos por que Tia Lula não deixou alguém para continuar os trabalhos, alguns nos dizem que ela não deixou ninguém designado antes de sua morte, e que assim, o espaço é mantido como um patrimônio cultural do Quilombo, que futuramente será parte de um roteiro de visitação.

Atualmente, há no Quilombo evangélicos e católicos, sendo que, muitos deles freqüentaram a Tenda da Tia Lula. Dona Geni é uma das netas de Amélia que freqüentou assiduamente a Tenda, e ajudava Tia Lula nos trabalhos. Ela morou no Quilombo com vó Amélia, e ao se casar mudou-se para a cidade de Itatiba. Desde então, sempre vem ao Quilombo para visitar os dois filhos que nele residem, e Tia Aninha, sua prima.

A presença de um terreiro de umbanda no Quilombo é explicada por Manoel, ao narrar uma lembrança de sua infância. Diz ele:

“Vivi parte boa aqui quando era pequeno, tenho bastante saudade. A gente ia sempre no centro (de umbanda) na casa da minha tia (Tia Lula). Quando tinha as festas a gente fica dois dias de festa. A gente ficava no sábado de manhã cortando as folhas... folhas de coqueiro, coisa e tal...recebia o pessoal. A gente sente saudade desse tempo”.

Manoel e outros moradores relatam, inclusive, que brincavam de imitar os rituais do terreiro de umbanda quando menores, explicitando como as manifestações religiosas que havia no Sítio eram vivenciadas por todos, dentre eles, as crianças.

Manoel afirma que a Tenda da Tia Lula é muito respeitada, pois a umbanda é uma religião que traz consigo uma história e cultura que devem ser valorizados. Segundo ele, referindo-se às perseguições que o candomblé e a umbanda sofrem das religiões evangélicas, todas as religiões podem agir para o bem ou para o mal, de modo que a umbanda é uma religião como todas as outras.

“Tem os dois lados! Porque o pessoal, quando veio da África com esta religião aí o pessoal não tinha a intenção de fazer o mal. Tem muita gente e tem os dois lados! Tem muita gente também que usa da Igreja para fazer alguma oferta. A mesma da umbanda, tem muita gente que usa para fazer o bem e muita gente usa para fazer o mal. Dos dois lados tem, a mesma coisa na igreja. Se você pegar bem fundo a questão da umbanda e pesquisar bem você vai ver que não é... é uma religião bem cultural mesmo. Não tem nada de mais, é uma religião igual a outra”.

A Tenda da Tia Lula se tornou uma referência simbólica do território dentro e fora dele. Muitas pessoas de Itatiba ainda identificam o Quilombo como Sítio da Lula, pois conheciam Maria Emília e suas práticas religiosas. Além disso, com a morte de Amélia, em 1974, é Maria Emília que se torna a responsável pelo Sítio, e segundo alguns moradores, é graças a ela que as terras ainda estão sob propriedade dos descendentes de Amélia.

Mesmo com a morte de Amélia, o Sítio permaneceu como um lugar de referência familiar e de refúgio de amigos e parentes. Sob a liderança de Tia Lula, famílias de parentes (não herdeiros) e não parentes puderam residir no Sítio pagando um aluguel e contribuindo com a conservação das terras carpindo, limpando e consertando as cercas. Com Tia Lula permaneceu o costume de pedir aos mais velhos as autorizações para tudo o que fosse relacionado ao Sítio. Segundo Patrícia, 29 anos, moradora do Quilombo e tataraneta de Amélia, “(...) *tudo tinha que chegar na Tia Lula por ela ser mais velha!*”.

Tia Aninha relatou que nesta época alguns filhos de Pedro e Felipe, devido a problemas econômicos foram morar no Sítio, mas sabiam que não eram reconhecidos como herdeiros das terras. Eles moravam e ajudavam na conservação do lugar, juntamente, com os amigos das famílias que pagavam o aluguel. Segundo ela, essas pessoas ficavam

temporariamente no Sítio e depois saíam como grandes amigos, mantendo com os moradores relações muito próximas àsquelas ditas de parentes.

Já por volta de 1980, a cidade de Itatiba em sua expansão, envolve as terras do Sítio, período em que o próprio território era habitado por mais famílias, principalmente, descendentes de Bento e Claro, filhos de Amélia, de sobrenome Lima e Barbosa. A proximidade geográfica da cidade é seguida de interesses nas terras de Amélia e de seus descendentes, que em 2002 e 2003 iniciam, mediados por organizações não-governamentais e o ITESP, um processo de formação quilombola que se baseia na história do Sítio das Brotas. Diante da necessidade de proteger as terras herdadas, os moradores do Sítio das Brotas, herdeiros de Amélia, iniciam o processo de formação quilombola e, com isso, percebem a importância de sua história. Contudo, a possibilidade de garantia da propriedade definitiva das terras implicou na alteração das relações internas e na reconfiguração da identidade étnica, tendo em vista a relação com novos grupos e o próprio Estado.

3.4 Os sinais diacríticos ou “fatores primordiais” no processo de identificação

Diante da história de formação do Sítio das Brotas (ou das diversas autodenominações existentes ao longo dos anos) verificamos que se trata de um território negro, de famílias negras, que se origina com o trabalho árduo de seus fundadores, Emília e Isaac, acompanhados de seus três filhos, Pedro, Felipe e Amélia. Amélia é a que permanece nas terras dos pais e se torna a referência para o grupo, formado, majoritariamente, por seus descendentes e herdeiros.

A reconstrução desse passado nos remete ao período escravista, em que Emília e Isaac, mesmo na condição de escravos, mantinham relações em prol da abolição da escravidão, o que é relatado pelos moradores quando dizem que eram amigos de Rita e José Francisco Rodrigues, um casal que escondia negros em suas terras, conforme nos diz também Sangiorgi (1969).

As terras do Sítio foram parte de um quilombo antigo, mas um quilombo de fuga específico, que é criado em terras de Rita e José Francisco, onde moravam negros fugidos do trabalho escravo e negros livres, como o próprio casal Emília e Isaac. Terras que, num

dado momento, datado como sendo 1888, são em parte (*“Uma ponta de Sítio”*) vendidas para Emília e Isaac, os quais só teriam as adquirido graças à relação “de amizade” com os proprietários, pois *“(…) com fazendeiro por aí não ia vender pra negro não”* (*Depoimento de Rosemeire*).

Segundo as narrativas, ao comprar as terras Isaac deixa explícito para Amélia que são terras de família, dos filhos e netos de Amélia “que virão”, de modo a representarem a possibilidade da verdadeira liberdade perante a sociedade pós-abolicionista, que não viabilizou formas de inserção do negro, antes escravo, no meio social e econômico. Se durante a escravidão o negro foi inserido forçosamente na economia enquanto o seu “motor”, com a Abolição é deixado de fora do sistema econômico, sendo que, as consequências dessa exclusão são percebidas até os nossos dias por meio dos índices de desemprego e analfabetismo, dentre outros, nos quais a população negra brasileira é a mais afetada.

As terras do Sítio foram terras de refúgio da exploração social e econômica, antes de 1888, e continuaram sendo até 2004²⁷, à medida que amigos e parentes de Amélia e seus descendentes puderam encontrar no território uma moradia temporária nos momentos de dificuldades econômicas. As regras para acolher essas pessoas eram mantidas através do reconhecimento de que aquelas terras eram propriedade de Amélia e de seus descendentes. Uma propriedade garantida pelo direito costumeiro e legitimada na oralidade, mesmo tendo um documento de compra e venda. Uma propriedade que em algum momento foi também reconhecida pela sociedade envolvente à medida que, em 1945, segundo F, Amélia é chamada pelo cartório a providenciar a regularização da propriedade, a fazer o inventário das terras e a pagar à Prefeitura uma multa ou taxa referente à situação irregular do Sítio.

O Sítio é apropriado coletivamente pelos seus moradores, e a organização do espaço, de acordo com Tia Aninha, baseava-se até 2002/2003 no costume de respeitar as orientações dos mais velhos, que diziam quando e onde construir as moradias, e quais as regras de uso para parentes e herdeiros de Amélia. Essas terras de refúgio e de família são terras onde se estabelecem relações de solidariedade e ajuda mútua, figurando Amélia

²⁷ A partir do reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo os moradores deixam de alugar casas para moradia de amigos, pois é uma atividade considerada irregular em comunidades remanescentes de quilombo, à medida que são reconhecidas como terras de uso coletivo e sem fins financeiros. Abordarei esta questão mais adiante, visto que é uma consequência do processo de formação quilombola do território.

como o grande exemplo para a manutenção de práticas que ultrapassam os conflitos familiares existentes.

O Sítio agora Quilombo se configura também como terras de mulheres, pois com a morte de seu pai Isaac e de seu esposo, Fabiano, Amélia permanece nas terras com a mãe e os filhos, sendo que, ao morrer, transfere a responsabilidade pela manutenção do território a sua filha Maria Emília, Tia Lula. São terras de mulheres na atualidade, quando se observa que são elas, as mulheres, que estão à frente das lutas pela titulação das terras do Quilombo, que participam efetivamente do movimento quilombola, articulam os projetos e cursos, organizam a limpeza e conservação do lugar e são consideradas as detentoras da história, as “Guardiãs da História”²⁸.

Por outro lado, compreendemos que o Sítio nunca esteve isolado da sociedade, pois desde a fundação seus moradores transitavam entre ele e a sociedade que o cercava, à procura de trabalho e moradia, na ocasião de festas religiosas e na visita aos parentes que preferiam residir em Itatiba. Da mesma forma, o Sítio era procurado como refúgio temporário, como lugar para brincadeiras ou para curar doenças. Era nele que morava vó Amélia, e a ele que retornavam seus herdeiros para comemorar o aniversário da matriarca. Além disso, era a este território que netos e bisnetos retornavam quando os pais faleciam, de modo que, era uma referência para todos, independente de ser ou não o lugar fixo de moradia.

Atualmente, a identificação dos moradores do Quilombo ainda se dá em torno de vó Amélia e do Sítio, e é por meio desse território que todos se identificam, independente se moram ou não nele. Como Dona Geni e Fábio que não residem mais no Sítio, outros herdeiros de Amélia viveram algum momento de suas vidas no território, e para ele retornam, pois é nele que está parte de sua história e da história de seus pais.

Identificados num momento como “povo de Inhá Amélia”, os moradores do Sítio, antes da identificação como quilombolas, já constituíam um grupo étnico que delimitava fronteiras caracterizadas pela origem ancestral, pela ocupação coletiva de um território em que as relações eram baseadas no parentesco e pela união em torno de uma história comum.

²⁸ Esta expressão é, inclusive, o título dado a um livro elaborado por um grupo cultural chamado Baobá. Juntamente com a comunidade este grupo construiu o livro, no qual foram transcritas as narrativas de mulheres do Quilombo Brotas. O livro foi editado e publicado em 2007, com recursos do PAC (Programa de Ação Cultural) nº. 18 da Secretaria de Cultura do estado de São Paulo.

Alguns moradores, inclusive, dizem que o fato do Sítio ter “virado” Quilombo não mudou em nada as suas vidas, pois continuam mantendo as mesmas relações entre si e a sociedade envolvente e sendo uma comunidade negra descendente de vó Amélia.

Desse modo, a história de formação e resistência do Sítio das Brotas, hoje autodenominado e reconhecido como Quilombo Brotas, é a história de uma comunidade rural negra formada a partir da compra de terras, que se tornam terras de uma família negra e terras de refúgio. Uma comunidade rural negra que, com o aumento da área urbana da cidade se torna parte dela até mesmo geograficamente, já que em termos de relações sociais o Sítio nunca esteve isolado. E por seu histórico, o Quilombo Brotas é reconhecido não só como comunidade quilombola, mas inclusive como quilombo urbano.

Como comunidade rural negra constitui um grupo étnico, pois se identificavam e eram conhecidos, independentemente do lugar de moradia ou trabalho, como povo ou descendentes de Inhá Amélia, oriundos do Sítio das Brotas, um território onde moram hoje famílias negras que ocupam terras herdadas de uma mulher que ensinou a solidariedade e uma forma coletiva de apropriação de um território. Enquanto povo de Inhá Amélia, os moradores do Sítio eram conhecidos como negros, e sofriam todas as conseqüências dessa identidade, que transitava entre as designações de povo alegre e trabalhador e de “gente que morava na senzala” ou era “pano de velório”²⁹. Na atualidade, como comunidade quilombola, reafirmam seu passado como forma de reconstruírem sua identidade negra, mas também para comporem a identidade quilombola instaurada na luta pelo território fundado e mantido pelos antepassados que possibilitaram a reprodução do grupo e a construção de sua identidade étnica.

É relevante o quanto a identidade étnica construída com base nos sinais diacríticos de moradores do Sítio das Brotas, da Tia Lula ou de Inhá Amélia foi fundamental para a auto-atribuição do grupo como uma comunidade remanescente de quilombo. Esta auto-atribuição, construída a partir da releitura da história da conquista da terra e de seus compradores, foi fundamental para a identificação dos moradores e o reconhecimento jurídico-institucional baseado no Artigo 68. A história do grupo e de seu território tornou-

²⁹ Segundo Patrícia, pano de velório era uma expressão utilizada para inferiorizar os moradores do Sítio, um xingamento. O pano de velório, de cor preta, cobria o morto na ocasião do velório.

se, no Quilombo Brotas, o que Arruti (2002) chamou de “fatores pretensamente primordiais”, com os quais a comunidade legitima sua identidade étnica quilombola.

“As comunidades quilombolas constituem grupos mobilizados em torno de um objetivo, em geral a conquista da terra, e definidos com base em uma designação (etnônimo) que expressa uma identidade coletiva reivindicada com base em fatores pretensamente primordiais, tais como uma origem ou ancestrais em comum, hábitos ou religiosidade compartilhados, vínculo territorial centenário, parentesco social generalizado, homogeneidade racial, entre outros” (p. 39).

Arruti (2002) chama a atenção para o fato de que estes “fatores” não estão presentes em todas as comunidades quilombolas, até mesmo porque considerar esta homogeneidade seria negar a diversidade de realidades quilombolas existentes.

“Nenhuma destas características, porém, está presente em todas as situações, assim como não há nenhum traço substantivo capaz de traduzir uma unidade entre experiências e configurações sociais e históricas tão distintas” (p. 39).

Ainda assim, os fatores primordiais são sinais diacríticos mobilizados pelo grupo étnico para a construção de sua identidade étnica diante da sociedade que almeja tomar suas terras, por um lado, e a quem cabe reconhecer seu direito, por outro, através do Estado. Isto porque:

“(...) a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal, depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros do mesmo tipo” (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 100).

Os sinais diacríticos representam um processo de sistematização de práticas culturais, costumes e histórias de relações sociais escolhidas para distinguir o grupo étnico de outros e da sociedade envolvente (ANJOS & SILVA, 2004, ARRUTI, 2002, CARNEIRO DA CUNHA, 1986). Por isso, o conceito de grupo étnico:

“(...) impõe uma definição de remanescentes de quilombos calcada em critérios subjetivos e contextuais, marcados pela idéia de contrastividade, por meio da qual um grupo se percebe e se define sempre em oposição (no caso, o conflito fundiário) a um outro” (ARRUTI, 2002, p. 93).

No Quilombo Brotas, sua história é reafirmada na luta pela terra, e é por meio dela que compreendem a designação de Quilombo e a identidade quilombola. A partir da luta pela terra frente aos interesses do desenvolvimento e do progresso da cidade, coloca-se a problemática da reconstrução do próprio grupo étnico a partir de novas demandas, interesses e relações estabelecidas. O Quilombo Brotas se viu diante de um novo contexto de luta pela terra, em que a via de sua conquista definitiva não era mais um pagamento de imposto ou taxa, como o que ocorreu em meados do século XX, mas o reconhecimento de um direito enquanto grupo étnico que, juntamente com outros, tem a história e a cultura reconhecidas no âmbito do Estado e do Direito.

Mas a auto-atribuição e a designação como comunidade remanescente de quilombo implica em dialogar presente e passado, e compreender, no Quilombo Brotas, a relação existente entre a história de aquisição da terra (comprada), das relações desenvolvidas nela e dos sentidos a ela atribuídos com o termo quilombo que, primeiramente traz consigo a idéia de que, num determinado momento, os seus fundadores (Emília e Isaac) teriam sido fugitivos e criminosos, fato que, de acordo com a memória do grupo, não ocorreu.

Diante do processo de identificação, é o processo de reconhecimento do Quilombo Brotas como comunidade remanescente de quilombo que fortalece o movimento anterior e insere efetivamente o grupo na luta pela sua terra, que deve ser titulada. O reconhecimento dado pela identificação, baseada na história de aquisição e organização da ocupação e uso da terra, e caracterizado pelo momento “depois que virou quilombo”, insere a comunidade em relações com agentes jurídicos, administrativos, políticos, movimentos sociais, institutos de pesquisa, técnicos e pesquisadores de diferentes áreas e, com isso, fornece novos elementos para a reconstrução da sua identidade étnica. O reconhecimento e as novas interações sociais dão novo significado à identidade negra dos moradores do Quilombo Brotas e fortalecem o processo de construção da identidade quilombola, além de transformar a relação do grupo com a terra-território no interior de um novo contexto de inserção na região de Itatiba e no Brasil.

CAPÍTULO 4

EDUCAÇÃO E IDENTIDADE NO QUILOMBO

O Quilombo Brotas está imerso, desde 2003, num processo de reconstrução de sua identidade, tendo em vista a luta jurídica pela terra. Essa luta mobilizada em prol do reconhecimento da condição remanescente de quilombo, de acordo com o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, inseriu os moradores do território num movimento social e político do qual participam outras comunidades quilombolas no Estado de São Paulo e no Brasil. A participação neste movimento também os colocou diante de outros sujeitos, aqui chamados também de “novos Outros”, representantes dos universos jurídico e administrativo do Estado, de organizações governamentais e não-governamentais, universidades e meios de comunicação.

Essas relações entre os moradores do Quilombo e grupos sociais, culturais e políticos, a partir da identificação do território como remanescente de quilombo, auxiliaram no reconhecimento do grupo pelo Estado e a sociedade civil. Os grupos ajudaram a divulgar para a sociedade a existência de descendentes de ex-escravos vivendo juntos num mesmo território durante mais de um século, nas proximidades de uma metrópole como São Paulo, e mais que isso, denunciaram as ameaças sofridas por estas famílias, que afirmavam viver num território que lhes pertencia pela herança. Mas, além disso, os grupos com os quais os moradores do Quilombo se relacionaram e se relacionam no movimento social quilombola mostram a eles como são concebidos e os significados da identificação como quilombolas. Os “novos Outros”, na relação com os moradores do Quilombo Brotas, transmitem concepções, vivências, valores e aprendizagens em torno do que sejam comunidades quilombolas ou quilombos, influenciando no processo de reconstrução da identidade do grupo.

No entanto, os elementos que constituem a identificação dada pelos “novos Outros” aos moradores do Quilombo interagem constantemente com os valores e aprendizagens vividas e transmitidas dentro e fora do grupo ao longo de sua existência. Neste sentido, a reconstrução identitária resulta também de acordos, conflitos e diálogos entre concepções em torno da identidade dos descendentes de Amélia e do território que ocupam, o que indica que a afirmação da identidade quilombola aponta para um árduo trabalho de

produção do Eu, do Nós e do Outro, no campo da alteridade. Observamos que, no Quilombo Brotas, a reconstrução da identidade com vistas à produção da identidade quilombola envolve um trabalho de afirmação da diferença para os Outros, isto é, a sociedade civil e o Estado, mas também para o próprio Nós, empenhado em compreender o quê significa nesta nova conjuntura de luta pela terra.

Segundo Pereira (1987), a construção das identidades de cada indivíduo ocorre por meio de processos de socialização, marcado por espaços e tempos de ensinar e aprender quem se é e quem é o outro. Tais aprendizados podem se dar, segundo o autor, de forma espontânea e sistemática. A socialização espontânea acompanha os sujeitos durante toda a vida, e ocorre nos espaços da família, do trabalho, na igreja, nos movimentos sociais e políticos, e também por meio dos meios de comunicação, como a televisão, os jornais e o cinema. Já a socialização sistemática se desenvolve em determinados momentos da vida dos sujeitos, sendo que, seu principal espaço de realização nas sociedades modernas tem sido a escola (Ibid).

Verificamos que a construção da identidade quilombola, no Quilombo Brotas, ocorre em diferentes espaços e tempos de ensino e aprendizagem, o que implica numa abordagem da construção da identidade a partir da educação em sentido amplo. A identidade quilombola é construída no universo familiar, por meio de processos educativos informais os quais, segundo Afonso (1989), abrangem “todas as possibilidades educativas no decurso de vida do indivíduo, constituindo um processo permanente e não organizado” (p. 86). Da mesma forma, há processos educativos não-formais que trazem elementos para a construção da identidade quilombola, na medida em que envolvem ações e práticas coletivas organizadas em espaços múltiplos, durante tempos não fixados previamente, além da aprendizagem na prática social, baseada na comunicação oral (GOHN, 2001a; SIMSON et al, 2001). Por fim, a educação formal ou escolar também se configura num espaço responsável pela construção da identidade quilombola, pois tem sido freqüentado pelos moradores do Quilombo, desde a infância de Tia Aninha, moradora mais velha, com 71 anos de idade. A escola, apesar de sua dimensão formal e voltada para a transmissão do conhecimento histórico e socialmente instituído como válido, configura-se num espaço de interação sócio-cultural e de transmissão de valores e concepções que contribuem para dizer quem são os sujeitos nela presentes.

Na dinâmica de construção da identidade quilombola em meio às múltiplas identidades existentes no Quilombo Brotas (a identidade negra, de descendentes de escravos, moradores de um Sítio, de mulheres, trabalhadores, entre outras) observamos que os espaços e tempos de educação no movimento de luta pela terra, na convivência familiar e na frequência à escola são relevantes. Por meio dos dados obtidos, foi possível verificar que cada um desses espaços de constituição dos moradores do Quilombo tem características educativas específicas, como o tempo, os meios empregados para a aprendizagem e os conhecimentos, práticas e valores transmitidos. Da mesma forma, como os sujeitos que aprendem e ensinam são oriundos de contextos sociais e econômicos diferentes, a educação no Quilombo assumiu contornos específicos. Assim, o caminho percorrido na análise da relação entre educação e identidade quilombola envolve os processos educativos vivenciados com a inserção no movimento social quilombola de luta pela terra e políticas públicas, e o papel da escola na compreensão, afirmação e valorização do quilombo e do quilombola.

4.1 Movimento social quilombola: a educação informal e não-formal na construção da identidade

Com a “descoberta” do “quilombo como direito” (LEITE, 2008), ou seja, a possibilidade de garantir a propriedade definitiva das terras, os moradores do Quilombo Brotas se inseriram num amplo movimento social, caracterizado pela participação de grupos sociais e culturais; organizações não-governamentais, ligadas ou não ao Estado; Institutos de Terras Estaduais e Secretarias de Governo, que auxiliam as comunidades remanescentes de quilombo na luta pela terra. Um movimento social que integra sujeitos em torno da demanda pelo reconhecimento da propriedade das terras às comunidades identificadas como remanescentes de quilombo.

Quando os moradores do Quilombo optaram por uma nova via de garantia da regularização fundiária do Sítio, em 2003, tornaram-se membros da mesma luta de outras comunidades, que acionam o Poder Executivo e se relacionam com parceiros ligados aos setores jurídico, político e administrativo do Estado para ultrapassar cada etapa do processo de conquista do direito. Com a participação, também se tornaram membros de processos

educativos novos, marcados pelo próprio “caráter educativo dos movimentos sociais” (GOHN, 2001b).

A educação em movimentos sociais implica, primeiramente, numa concepção ampla de educação, que abrange “situações sociais de aprender-ensinar-aprender” (BRANDÃO, 1984, p. 14), em que o saber é transmitido e apreendido “pelos atos de quem sabe-e-faz, para quem não-sabe-e-aprende” (Ibid, p. 18), sem intencionalidade explícita, mas durante o próprio fazer e viver. Assim, estamos falando da educação que ocorre em diferentes espaços sociais, e não na educação escolar, o que implica, segundo Gohn (2001b),

“(...) em ter, como pressuposto básico, uma concepção de educação que não se restringe ao aprendizado de conteúdos específicos transmitidos através de técnicas e instrumentos do processo pedagógico” (p. 17).

De acordo com Gohn (2001b), a educação em movimentos sociais ocorre de várias formas, em vários planos e dimensões articuladas, dentre elas, a dimensão da organização política e a dimensão da cultura política.

Na dimensão da organização política há, num primeiro momento, a organização do grupo diante do conhecimento de seus direitos, o que no caso do Quilombo Brotas, refere-se ao direito à terra colocado na Constituição. Gohn (2001b) afirma que desse processo organizativo dos movimentos sociais participam vários agentes, como assessorias técnicas, políticas, religiosas, os quais atuam junto aos grupos, possibilitando que eles agreguem informações sobre seus direitos, a forma de garanti-los e o funcionamento dos órgãos responsáveis por executá-los. Nesta organização política, os grupos também identificam os interesses opostos ao movimento, partindo então para a elaboração de estratégias de formulação de demandas e ações. Todo o processo de organização, de descoberta dos sujeitos nele envolvidos e das formas de atuação constitui processos educativos em meio à luta social (GOHN, 2001b).

Segundo Gohn (2001a), os processos educativos vividos com a inserção num movimento social envolvem a aprendizagem política dos direitos dos sujeitos enquanto cidadãos, através de atividades grupais, e também a aprendizagem e o exercício de práticas que capacitam para a organização, com objetivos comunitários.

No Quilombo Brotas a educação está presente nos trabalhos em torno do direito à terra e da exigência de políticas sociais existentes para as comunidades remanescentes de

quilombo, e é construída enquanto processo de ensino e aprendizagem na relação com os técnicos do Instituto de Terras do Estado de São Paulo e das demais organizações governamentais e não-governamentais. Esta educação, neste caso, acontece em tempos e espaços múltiplos, isto é, na casa de alguma das famílias, na sede da associação, em outra comunidade quilombola.

Diferentemente da educação formal, em que a avaliação ocorre pela quantidade de conteúdos adquiridos pelo estudante, o processo educativo vivenciado com a participação no movimento social quilombola não mede o aprendizado. O processo educativo vivido nestas situações se baseia no aprendizado de saberes que motivam a busca pelo aprender, pois é marcado de significados para o grupo. Os moradores envolvidos no movimento de luta pela terra, do quilombo como um direito, querem compreender os processos envolvidos na garantia do direito de permanecer na terra comprada pelos antepassados, além das necessidades colocadas para as comunidades quilombolas no decorrer de sua identificação e reconhecimento pelo Estado. Desse modo, os moradores do Quilombo Brotas estão inseridos em um processo de educação, ao mesmo tempo, não-formal e informal.

De acordo com Gohn (2001b), a educação também se desenvolve na dimensão da cultura política, pois os sujeitos envolvidos no movimento social aprendem, pela prática cotidiana, a interpretar o passado para compreender o presente e construir demandas para o futuro. O aprendizado fornece elementos para a construção de estratégias de ação, resignação, passividade e resistência, de acordo com a situação vivida e os agentes com os quais se defronta. Neste sentido,

“Aprende-se a não ter medo de tudo aquilo que foi inculcado como proibido e inacessível. Aprende-se a decodificar o porquê das restrições e proibições. Aprende-se a acreditar no poder da fala e das idéias, quando expressas em lugares e ocasiões adequadas. Aprende-se a calar e a se resignar quando a situação é adversa. Aprende-se a criar códigos específicos para solidificar as mensagens e bandeiras de luta, tais como as músicas e os folhetins. Aprende-se a elaborar discursos e práticas segundo os cenários vivenciados” (GOHN, 2001b, p. 19).

Gohn (2001b) afirma que nos movimentos sociais a educação é autoconstruída durante o processo de participação, por meio da aprendizagem gerada com a experiência de contato com fontes de exercício do poder, através do exercício repetido de rotinas impostas pela burocracia e em meio à relação com assessorias que apóiam o movimento.

A autora aponta que, do mesmo modo, a educação é construída pela aprendizagem das diferenças existentes na realidade social, com a percepção das distinções nos tratamentos que diferentes grupos sociais recebem de suas demandas. A percepção dos diferentes tratamentos dispensados aos grupos mobiliza os sujeitos, que lutam para que seus direitos sejam reconhecidos (GOHN, 2001b). Conforme Gohn (2001b), neste aprendizado da desigualdade, os grupos aprendem a desmitificar a autoridade, e descobrem que está em jogo a defesa de interesses de grupos no poder.

No Quilombo Brotas a relação com uma organização não-governamental (ONG Pró-Cidadania) fomenta a iniciativa de mobilização dos moradores a partir da identificação como remanescentes de quilombo. Tal mobilização se amplia, e os moradores se tornam membros de um movimento social do qual participam setores do Estado, como técnicos do Instituto de Terras do Estado de São Paulo – ITESP, e comunidades quilombolas reunidas, como as que participam da Coordenação das Comunidades Quilombolas do Estado de São Paulo. Este movimento social se baseia em ações em torno do direito à terra, através do acompanhamento dos pedidos de titulação, e em prol da melhoria das condições de vida, buscando recursos e a implantação de políticas públicas para a manutenção das comunidades.

No território estudado as primeiras ações envolveram a criação de uma associação comunitária, a Associação Cultural Quilombo Brotas, e a elaboração do Relatório Técnico-Científico – RTC, a partir do qual os moradores estabeleceram o contato com técnicos do ITESP que mobilizaram o grupo para o levantamento de dados sobre sua história. Nesse processo, os técnicos mostraram como o Estado procedia ao reconhecimento e à titulação, e disseminaram noções sobre o que é um quilombo, as formas de usar a terra e de titulá-la. Um dos principais técnicos citados no Quilombo Brotas é a antropóloga responsável pela elaboração do Relatório, Patrícia Scalli, considerada uma importante parceira no reconhecimento das ameaças ao território. Segundo os moradores, ela os auxiliou no enfrentamento com a Prefeitura Municipal de Itatiba e a construtora responsável pelo condomínio vizinho, além de ter acionado advogados e a Procuradoria Geral do Estado em defesa do Sítio. A antropóloga também é considerada a principal informante para assuntos relacionados ao uso da terra e à forma de titulá-la.

A atuação do ITESP no Quilombo Brotas foi responsável pela aprendizagem na dimensão da organização e da cultura política no grupo, pois o contato com os técnicos possibilitou entender como o Poder Executivo e Judiciário atuam para legitimar o direito à terra. A relação com o Estado, por meio de agentes que apóiam os quilombolas, mostrou os interesses de mercado sobre as terras e também colocou os moradores do Quilombo em relação com a burocracia.

A relação com o ITESP ensinou aos moradores do Quilombo Brotas que, na conquista definitiva das terras, há um longo caminho a ser percorrido. Perceberam que o mesmo Estado que os identifica e reconhece é regido por grupos que os vêem como empecilhos ao progresso e ao desenvolvimento. São grupos que representam interesses capitalistas ligados à especulação fundiária, e que, veladamente, impedem o andamento dos processos. Assim, os quilombolas aprenderam que suas demandas não recebem a mesma atenção que as de outros grupos no poder.

Os trabalhos de identificação também explicitaram aos moradores a importância da oralidade e da escrita na solicitação do reconhecimento da condição remanescente de quilombo. Para a elaboração de um documento escrito, que apoiasse o reconhecimento da condição remanescente de quilombo do Sítio das Brotas, foi fundamental o saber oral dos mais velhos, detentores da memória coletiva a ser inscrita no RTC. Desse modo, a memória oral contribuiu para o fortalecimento e a legitimidade da luta pela propriedade definitiva do Sítio.

No entanto, o Estado impõe formas de organização aos territórios reconhecidos como quilombolas, indo de encontro às formas de organização tradicionais, o que gera conflitos internos. Além disso, estipula a comunicação por meio da escrita, a qual muitas comunidades não dominam com clareza. A formação de associações comunitárias reconhecidas juridicamente é um exemplo de imposição às comunidades remanescentes de quilombo, as quais devem ser assim representadas para solicitarem a titulação das terras. A manutenção das associações demanda a obediência a regras para a sua legitimidade, e o aval de cartórios. Os quilombolas se vêem mobilizados em torno da aprendizagem das diretrizes dessas associações, do respeito a prazos e datas de eleição de integrantes e ingresso de participantes, o que implica numa aproximação com o universo da escrita.

Os Relatórios Técnico-Científicos também constituem documentos escritos que, legalmente, decretam a existência dessas comunidades e a validade de seus direitos específicos. No Quilombo Brotas isso fica evidente quando o RTC é considerado pelos moradores como uma das provas de seu reconhecimento como remanescente de quilombo. Por isso, o Relatório é lido pelos moradores para conhecerem sobre sua história, e indicado “aos de fora”, interessados em saber sobre o lugar. Nota-se, portanto, que o RTC é concebido como um importante documento legitimador da história do grupo, da luta pela terra, da requisição de direitos, de projetos sociais, de políticas públicas e da participação no movimento social quilombola.

O RTC é um documento utilizado pelos moradores no confronto com os grupos que, de alguma forma, se opõem à existência do território. Na relação com a Prefeitura de Itatiba o Relatório foi utilizado para que o Quilombo fosse reconhecido no âmbito das políticas públicas municipais. Segundo Rosemeire,

“Então eles [prefeitura] vão falar: ‘Você tem como provar que o Sítio é um quilombo?’ Então a gente teve que provar pra eles. Teve que levar uma cópia do RTC, cópia da associação, pra eles acreditar(em) quem a gente era. O prefeito falou assim: ‘Eu reconheço que vocês são, mas a prefeitura não. Tem que ter documento’. ‘Então (es)tá aqui, oh!’ [disseram ao prefeito]. ‘Ah! Então agora é diferente!’ [fala do prefeito]” (chaves nossas).

Nota-se que o órgão público municipal informa aos quilombolas que reconhece a identidade do grupo mediante a apresentação de um documento, demonstrando a importância da escrita para o estabelecimento de um diálogo entre ambos. Nesse momento, uma comunidade remanescente de quilombo organizada a partir da oralidade está aprendendo, através do Estado, a importância da escrita para o reconhecimento da identidade quilombola e da requisição de direitos sociais.

Contudo, alguns moradores contestam o sentido e o conteúdo do RTC, dizendo não constar nele toda a história do grupo, razão pela qual criticam a sua leitura maciça e a transformação em principal informante da trajetória histórica do território. Isso demonstra que é preciso atentar-se para os sentidos do RTC nos grupos, pois se o documento representa parte da luta pela terra, pode influenciar na releitura da história do território.

A valorização da escrita, pelo Estado, através do significado dado ao RTC, pode acarretar num olhar unívoco sobre a história das comunidades e na desvalorização da

mesma memória coletiva a partir da qual o Relatório foi elaborado. No Quilombo Brotas há divergências entre a exclusividade da história escrita no RTC e o valor da memória oral. Quando um morador mais velho relata um acontecimento que difere daquele escrito no RTC ou não está presente nele, alguns moradores questionam a legitimidade do saber oral, tendo em vista a confiança depositada no conteúdo do documento validado pelo Estado.

Entretanto, o Relatório Técnico-Científico – RTC, é um documento produzido para fins específicos, técnicos, de assessoria aos órgãos administrativos e jurídicos, que definem o reconhecimento de uma comunidade remanescente de quilombo (BRASILEIRO & SAMPAIO, 2002). Sua elaboração envolve cada comunidade na reconstrução da história, num contexto de luta pela terra de moradia e sustento. As lembranças são trazidas dentro de cada contexto e para o fim a que se destinam. Nesse processo, nem todas as lembranças vêm à tona e não estão todos os relatos contidos no RTC. O problema emerge dos usos do documento pelo grupo e da concepção que ele assume dentro e fora do território. Tia Aninha, em um de seus relatos, colocou o problema do uso do RTC para a elaboração de um vídeo sobre a história do Sítio. Na produção do vídeo, intitulado “Ação-Olhar: Quilombo Jovem”, os adolescentes do Quilombo reuniram-se com duas jovens “de fora”, e se empenharam na contação da história de aquisição do território. Para tanto, basearam a construção do roteiro na história registrada no RTC. Segundo Daniela (23 anos, moradora):

“Como a gente leu o livro [RTC], a gente ficou sabendo de algumas coisas. Daí ela [Tia Aninha] queria contar de outro jeito. Aí eu falava: ‘Mas tia Aninha, mas não é assim, a história não foi desse jeito que tinha contado?’ Aí ela falava: ‘Mas eu contei [de outro jeito]!’ Mas (es)tá escrito ali no livro! (chaves nossas).

Numa entrevista, Tia Aninha relata que as discordâncias em torno da produção do vídeo estavam na ausência da incorporação de observações novas sobre os depoimentos registrados no RTC. Da mesma forma, ela criticou a representação dos personagens (vó Amélia, Fabiano, Emília e Isaac) no vídeo, que não passou pela avaliação dos moradores mais velhos, os quais poderiam contribuir na composição das expressões corporais.

O contato com o Estado por meio dos técnicos também coloca questões para os moradores do Quilombo, em torno de regras para a titulação da terra. Após o reconhecimento do Sítio como Quilombo, em novembro de 2004, os moradores aguardam os procedimentos para a emissão do título de propriedade, que ocorrerá em nome da

Associação Cultural Quilombo Brotas. Para tanto, é necessário decidir quem serão os sujeitos que terão o direito sobre a terra: herdeiros de Amélia moradores ou não do Quilombo, ou moradores atuais herdeiros e não-herdeiros de Amélia? Esta questão tem sido motivo de debates entre famílias descendentes de Amélia que moram hoje no Quilombo ou moraram no passado. É uma questão que envolve o conflito entre a tradição de uso do Sítio como refúgio de parentes e amigos dos descendentes de Amélia, a presença de famílias que não respeitam mais a tradição e se consideram proprietárias das moradias onde residem, exigindo a indenização caso tenham que se retirar do território, e a necessidade de regularização jurídica do território a partir da condição remanescente de quilombo de seus moradores.

Parte dos moradores afirma que, para a emissão dos títulos de propriedade definitiva das terras, é necessário definir quem serão os associados detentores da propriedade coletiva. Com isso, dizem não poder permitir que as casas sejam emprestadas ou alugadas para “pessoas de fora”, ou seja, para os amigos e parentes que não descendem de vó Amélia e para os descendentes que residem fora do Sítio. Isso implica em retirar as famílias que não descendem de Amélia, as quais também não se identificam como quilombolas e não contribuem na luta pelas terras. Da mesma forma, também não auxiliam nos cuidados com o território, o que na época de vó Amélia e até o falecimento de Tia Lula era necessário, e uma das condições para a permanência no Sítio.

Por outro lado, uma minoria dos moradores defende o direito à terra para todos os descendentes de vó Amélia, já que no passado todos, de alguma forma, mantiveram relações de moradia no Sítio. Em relação aos não-descendentes de vó Amélia, estes moradores defendem que eles poderiam permanecer no Sítio, desde que voltassem a contribuir para a preservação do lugar. É o que afirma Tia Aninha:

“E quando Patrícia, com a coisa de escrever o livro, perguntou pra gente se o pessoal que morava aqui e que não é herdeiro, mesmo sendo parente, se a gente queria que saísse. Mas a gente teve aquele negócio de minha vó acolher os outros, porque mandar sair sendo que tem terra aí e a situação (es)tá difícil, que serviço (es)tá ruim?”

Este debate esbarra em procedimentos do ITESP e na burocracia em torno da titulação das comunidades remanescentes de quilombo. Segundo o ITESP, a titulação das

terras do Quilombo Brotas em nome de todos os herdeiros seria inviável, pois envolveria muitas pessoas, dentro e fora do território, identificadas ou não com a luta dos moradores descendentes atuais. Contraditoriamente, o procedimento considerado mais viável, de desapropriação e indenização às famílias não-herdeiras de vó Amélia, é dificilmente realizado pelo Estado, o que implica em morosidade no andamento do processo.

Outra questão envolvida na relação do Quilombo com o Estado é o uso da terra a partir da identificação e do reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo. De acordo com Jaciene (33 anos, moradora), “depois que virou quilombo” as casas do Sítio devem se parecer com moradias de um modelo de quilombo marcado pela rusticidade e a precariedade. Ela afirma que, segundo o ITESP, casas do quilombo, como a de uma herdeira de vó Amélia que reside na cidade, não podem ser construídas. Esta casa de fato diferencia-se das demais por ser de alvenaria, possuir forro, janelas e portas de aço, amplos cômodos, tubulações para pias e banheiros.

A fala de Jaciene denota como o contato com o Estado modifica as relações dos moradores com o território, em busca da garantia da propriedade da terra. Durante a participação no movimento social, os moradores do Quilombo procuram se adequar aos critérios de reconhecimento dados pelo Estado, e o fazem a partir da compreensão de falas e gestos dos sujeitos que o representam. Também o fazem reconhecendo-se como quilombolas a partir da interação de sua história com as concepções explicitadas pelos representantes do Estado.

A adequação aos critérios de reconhecimento, assim como o aprendizado da organização política no movimento social quilombola também se dão na relação com outras comunidades remanescentes de quilombo. Os moradores do Quilombo Brotas aprendem o significado de ser quilombola e de morar num quilombo no contato com representantes de outros territórios identificados como quilombolas. As relações estabelecidas inserem as comunidades em processos educativos de aprendizagem sobre o que une a diversidade de territórios remanescentes de quilombo e suas demandas num mesmo movimento. Aprendem a colocar suas necessidades em comparação com as de outras comunidades e a pensar juntas estratégias de ação visando à obtenção de melhorias para seus territórios. Além disso, trocam percepções sobre as ações do Estado e da sociedade inclusiva, sobre a

burocracia e o jogo de interesses em torno de suas terras. Além disso, também aprendem que a organização política passa por conflitos e discordâncias entre si.

Em agosto de 2008 houve uma reunião, no Quilombo Brotas, entre seus moradores, representantes da comunidade Cafundó e um assessor parlamentar³⁰. A intenção do encontro era reunir os adultos e também colocar os jovens das duas comunidades num debate, por meio de uma oficina.

Rosemeire, do Quilombo Brotas, e Regina, do Quilombo Cafundó, expressaram como a presença feminina na Coordenação dos Quilombos de São Paulo é marcada pela disputa de espaço com os homens, que são maioria. Com isso, aprenderam que mesmo no movimento quilombola existem desigualdades e preconceito em relação à participação das mulheres.

A participação no movimento quilombola também é marcada pelo aprendizado das diferenças em relação ao tratamento que algumas comunidades remanescentes de quilombo recebem do Estado e da sociedade inclusiva. Os moradores de Cafundó e Brotas relataram que, dentre as comunidades quilombolas no Estado, algumas conseguem mais verbas para a execução de seus projetos, enquanto outras não adquirem recursos por diferentes razões, dentre elas, o fato de não obterem a assessoria de organizações governamentais ou não-governamentais que as auxiliem na leitura de editais e na construção de projetos. Essa desigualdade, segundo os moradores de Cafundó, reflete em sua comunidade, que exige de seus representantes as melhorias que as instâncias de governo anunciam na forma de verbas públicas para as comunidades quilombolas brasileiras. A maioria dos moradores das comunidades desconhece os procedimentos para a obtenção de recursos para os territórios, e por isso, questiona as ações de seus representantes. Por outro lado, os representantes das comunidades quilombolas de Cafundó e Brotas reclamaram que o Estado, por meio do governo federal, por exemplo, freqüentemente anuncia a distribuição de verbas para as comunidades, mas não explicita as dificuldades impostas pela burocracia, pelo emprego de termos técnicos que não compreendem e pela necessidade do domínio da escrita. Criticaram o emprego de ações paliativas nos territórios, como a distribuição de cestas

³⁰ Assessor do deputado estadual Simão Pedro, coordenador da Frente Parlamentar em Defesa das Comunidades Remanescentes de Quilombos, Indígenas e Caiçaras do Estado de São Paulo.

básicas ou a inscrição em programas, como o “Fome Zero”, em detrimento de ações em longo prazo, que gerem renda e autonomia para as comunidades.

As críticas à participação do Estado nas comunidades remanescentes de quilombo demonstram que há no movimento social quilombola processos educativos de aprendizagem das múltiplas facetas das ações governamentais. Os quilombolas que atuam no movimento social de luta por terra e políticas públicas aprendem que o Estado reconhece a identidade remanescente de quilombo, mas demora a efetivar a titulação da terra. Enquanto isso anuncia a destinação de recursos para as comunidades, gerando expectativas naquelas que têm acesso às informações, mas não efetiva a distribuição, já que as normas dos editais são colocadas numa linguagem que não compreendem. Além disso, a aquisição dos recursos passa, muitas vezes, pela apresentação de documentos que as comunidades não possuem.

Também há situações em que as comunidades obtêm recursos financeiros e materiais através de recursos públicos, por meio de organizações não-governamentais, os quais nem sempre vão ao encontro as suas reais necessidades. Segundo os moradores, são recursos que chegam através de projetos culturais de valorização da história em livros e vídeos, mas não modificam suas vidas, que passam pela aquisição de alimento e trabalho, água e energia elétrica, transporte, saúde e educação escolar.

Tais facetas da participação no movimento social quilombola são constituintes do processo de construção da identidade quilombola das comunidades identificadas e reconhecidas juridicamente. No Quilombo Brotas, a socialização vivenciada no movimento social fornece elementos para a compreensão do significado do quilombo e do ser quilombola. Segundo Rosemeire,

“Quilombola é tanta coisa! Quilombola é luta, é força, é tudo, é resistência. É sinônimo de orgulho, de manter as raízes. Eu acho que tudo isso é ser quilombo”.

A socialização espontânea (PEREIRA, 1987) vivida no movimento quilombola ensina que a luta pela terra é parte do ser quilombola, sendo que, esta luta abrange a relação com o Estado, com outras comunidades quilombolas e com organizações não-governamentais. É uma luta que demanda de seus participantes a resistência e a persistência diante das dificuldades na obtenção de direitos, o que os coloca como protagonistas sociais.

Durante o dia de encontro entre as comunidades quilombolas de Brotas e Cafundó, a oficina voltada para os jovens das duas comunidades tinha como objetivo a inserção dos jovens de maneira mais profunda nas questões das comunidades. A oficina foi organizada por três membros de uma organização não-governamental da cidade de São Paulo, e desenvolveu-se na sede da Associação Cultural Quilombo Brotas, baseada na comunicação oral e abordando temas das comunidades, trazidos pelos jovens.

De acordo com Simson et al (2001):

“Os espaços de educação não-formal deverão ser desenvolvidos seguindo alguns princípios como: apresentar caráter voluntário, proporcionar elementos para a socialização e a solidariedade, visar ao desenvolvimento social, evitar formalidades e hierarquias, favorecer a participação coletiva, proporcionar a investigação e, sobretudo, proporcionar a participação dos membros do grupo de forma descentralizada. A partir dessas primeiras características, fica claro que não há como pensar a educação não-formal desconsiderando a comunidade, pois é difícil o envolvimento voluntário das pessoas com algo com o qual não se identificam” (p. 11).

Durante a oficina os jovens foram indagados sobre as necessidades reais de suas comunidades e as ações que poderiam ser desenvolvidas para transformá-las. Os jovens responsáveis por apresentá-la mostraram ter um prévio conhecimento dos grupos, e procuravam a todo o momento tornar os jovens, protagonistas da atividade de reflexão e mobilização. Posteriormente, em dois grupos, os jovens se reuniram e expuseram, a partir de seus próprios olhares, as demandas de seus territórios, buscando formas de solucioná-las.

A partir da oficina foi possível observar que os jovens do Quilombo têm uma concepção da realidade em que vivem, dos encontros e desencontros internos e da sua própria participação no movimento quilombola. Os dois grupos expuseram a necessidade de união entre os moradores e entre as comunidades para fortalecer o movimento de luta pela terra e políticas sociais, e explicitaram a importância da organização da juventude quilombola num movimento social específico. Tais demandas constatadas evidenciaram como espaços e tempos de educação não-formal, na medida que possibilitam a participação efetiva dos sujeitos envolvidos, abrem a possibilidade para que outras vozes possam expor suas formas de ver o mundo. Nesse sentido, os jovens até então não inseridos no

movimento social quilombola liderado por adultos dizem o que pensam das relações que vivenciam e se propõem a organizar um movimento próprio.

Diante das demandas colocadas, os jovens decidiram trocar contatos entre si e se mobilizar na organização desse movimento da juventude quilombola. Concluíram a oficina estabelecendo uma data para o próximo encontro e delegando funções para a sua realização. A oficina, enquanto espaço e tempo de educação não-formal, possibilitou aos jovens pensarem a sua diferença em relação a outros grupos, enquanto quilombolas, e dar os primeiros passos na formação de um movimento próprio, de jovens quilombolas. Dessa maneira, a oficina se tornou um dos espaços de interação social que contribuíram para a construção da identidade quilombola.

Do mesmo modo, a socialização espontânea vivida com a participação no movimento quilombola, que abrange espaços e tempos de educação não-formal, também ensina os remanescentes de quilombos a se orgulharem de sua história, da sua identidade negra e rural, a qual contribui na garantia da terra. Os quilombolas aprendem a valorizar a história e a territorialidade, pois percebem que contribuem para a valorização mais ampla da presença do negro na sociedade brasileira. Através das pesquisas acadêmicas produzidas em torno de suas vidas e das formas de organização vêem a valorização de seus antepassados, das lutas anteriores, e a denúncia das ações de grupos que, historicamente, os discriminam e ameaçam suas terras.

No Quilombo Brotas, ser quilombola significa falar de si e de sua história no grupo, receber “pessoas de fora” e unir moradores na apresentação do território aos visitantes. Os moradores se sentem valorizados com essa nova experiência vivida a partir da identificação e do reconhecimento como quilombolas. De acordo com Daniela,

“(...) o pessoal vem pra cá e trata(m) a gente assim, sabe, coloca(m) a gente lá em cima. Ah! Eu me sinto... [importante]!” (chaves nossas).

Os moradores percebem que esta procura das “pessoas de fora” também se deve ao reconhecimento da identidade quilombola, pois como relatou Patrícia (29 anos, moradora):

“(...) antes [de “virar Quilombo”] não vinha ninguém aqui. Agora não! Porque [antes] não era conhecido! Porque era só uma comunidade negra simples! Agora não! Agora a turma [“os de fora”] vem!” (chaves nossas).

O reconhecimento da identidade quilombola é um processo que ocorre dentro e fora das comunidades remanescentes de quilombo. Emerge da identificação da própria comunidade, que descobre a situação de desrespeito vivido e o Artigo 68, e se intensifica com a constatação pública desse desrespeito. Arruti (2006) afirma que o processo de reconhecimento das comunidades que se auto-atribuem como remanescentes de quilombo é marcado pelo

“(...) movimento de passagem do desconhecimento à constatação pública de uma situação de desrespeito que atinge uma determinada coletividade, do que decorre a admissão de tal coletividade como sujeito (político e de direito) na esfera pública e de tal desrespeito como algo que deve ser sanado ou reparado” (p. 45).

O reconhecimento do Sítio das Brotas como um território remanescente de quilombo modifica a organização das famílias, que se tornam alvo de pesquisas, projetos, visitas e divulgação. Esta mudança contribuiu para a defesa das terras e a afirmação da identidade, na medida que “os de fora” também anunciam a existência da comunidade e denunciam seus problemas. Por outro lado, no movimento de passagem do desconhecimento à anunciação e à denúncia da existência do Quilombo Brotas e de seus problemas, a atuação de algumas “pessoas de fora” é questionada e contestada.

É o caso da atuação da mídia, que desde o processo de identificação do Sítio das Brotas como um Quilombo, anunciou a existência do grupo e denunciou a ameaça que vinha sofrendo. No entanto, às vezes atua sem o consentimento dos moradores, principalmente, daqueles que têm seus depoimentos publicados.

Em julho de 2008, o Jornal Correio Popular publicou duas matérias sobre o Quilombo, cujos títulos eram: “Quilombo resiste em área urbana³¹” e “Parceria melhora vida de quilombolas³²”.

Segundo Tia Aninha, moradora que ficou bastante incomodada com o modo como as matérias foram feitas e seus resultados, um dia dois repórteres do jornal foram procurá-la, orientados por uma criança do Quilombo. Disse que se sentiu muito desrespeitada por não ter sido avisada antecipadamente da vinda dos jornalistas, e que naquela ocasião não

³¹ Ver ORMANEZE (2008a).

³² Ver ORMANEZE (2008b).

estava devidamente preparada para recebê-los. A visita tinha sido marcada com membros da Associação, mas o dia ainda não estava acordado. No entanto, Tia Aninha é uma senhora que agenda as conversas com os visitantes, pois gosta de se arrumar e de preparar a casa para recebê-los. Na ocasião em que foi abordada pelos jornalistas não queria recebê-los, mas os mesmos insistiram em entrevistá-la, entrando em sua casa e fotografando-a.

Posteriormente, ao ler o jornal, surpreendeu-se com dados incorretos sobre o Quilombo, relativos à construção de uma réplica da casa de vó Amélia, que, segundo o jornal, estava sendo construída “pelos universitários da USF” (ORMANEZE, 2008b), mas que, na verdade, trata-se ainda de um trabalho de seu primo Fábio. Outra informação que a deixou bastante indignada foi relativa à imagem desenhada na porteira de entrada do Quilombo. Segundo o jornal, trata-se de uma imagem de Tia Lula, o que não é verdade. Além disso, o jornal adentrou num assunto delicado para o grupo, relacionado à história de um banco onde os homens do Quilombo se reuniam para conversar, e, às vezes, tomar aguardente. Este banco é conhecido como “pingômetro”, mas a referência a ele causa constrangimentos ao grupo, pois traz à tona a existência atual de um problema com o alcoolismo. Entretanto, segundo Tia Aninha, antigamente, este banco era um lugar de encontros entre seu pai, seus tios e primos, que bebiam, mas não como os homens de hoje.

A divulgação inadequada de informações sobre o Quilombo Brotas, neste caso, representou para Tia Aninha e outros moradores, um desrespeito da sociedade inclusiva, por meio dos jornais, com a comunidade. Segundo Tia Aninha, antes de serem reconhecidos como uma comunidade quilombola, não eram tão visados e suas vidas e histórias não eram abertas à sociedade como na atualidade. Muitos fatos eram, tradicionalmente, omitidos, e problemas muitas vezes eram tratados entre as famílias. Com o reconhecimento como Quilombo, ela considera que as famílias tiveram suas vidas muito expostas, o que resulta, inclusive, em publicações onde “outros” contam de modo equivocado fatos e histórias que desconhecem. Isso mostra que nem sempre o ideário de difusão da história das comunidades significa, para elas, a sua real valorização pela sociedade inclusiva, já que, esta nem sempre consulta devidamente os grupos para falar sobre eles.

No entanto, como afirma Amorim (2002), apesar da mídia reforçar estereótipos ou realizar leituras equivocadas das comunidades quilombolas, a presença desses grupos na

imprensa auxilia na luta pela terra. É o que observamos na reportagem publicada em 04 de agosto de 2003, no Folha de São Paulo OnLine, intitulada: “Loteamento ameaça área de quilombo em São Paulo” (LOTEAMENTO, 2008), que aponta os problemas vividos pelos moradores do Sítio das Brotas. Segundo um trecho da reportagem:

“A especulação imobiliária é uma ameaça aos 124 anos de resistência e tradição de 27 famílias descendentes de escravos que vivem no quilombo Brotas, em Itatiba, o primeiro da região de Campinas a passar por um processo de reconhecimento oficial pelo governo do Estado.

Há pelo menos oito meses a comunidade quilombola sofre as consequências de fazer divisa com um loteamento de alto padrão que está sendo implantado.

(...) os moradores da comunidade temem pelos mananciais, que estão sendo assoreados pela terra vinda do loteamento. Os córregos, que já foram a única fonte de abastecimento da comunidade, estão praticamente secos”.

Nesse trecho, a comunidade que está sendo reconhecida como remanescente de quilombo é concebida como vítima de um empreendimento imobiliário, demarcando o caráter de denúncia de uma situação de desrespeito. Noutro trecho, a matéria resumiu a história do Quilombo Brotas, sua ocupação e organização, e incluiu dados sobre comunidades remanescentes de quilombo reconhecidas no estado de São Paulo e no Brasil, mostrando que a realidade dessa comunidade específica representava apenas uma das inúmeras situações de desrespeito vividas por comunidades rurais negras que recorrem ao Artigo 68 para garantirem a posse de suas terras.

Por outro lado, há reportagens que anunciam o Quilombo, mas colocam em segundo plano a denúncia dos conflitos existentes em torno do território. É o que aponta a matéria publicada em 17 de julho de 2003, com o título: “Descendentes de escravos resgatam cultura de antiga comunidade negra de Itatiba” (BARROS, 2003).

A reportagem abordou de modo preliminar, e com dados ainda a serem sistematizados, a história do Quilombo e suas práticas culturais. O foco da reportagem foi o significado cultural do reconhecimento do território e a sua importância para a valorização da cultura negra, conforme se observa no seguinte trecho:

“Segundo a antropóloga (...), de um ano para cá aumentou significativamente o interesse pelo resgate cultural dessas antigas comunidades negras. ‘Os pedidos de reconhecimento têm deixado de lado, cada vez mais, a preocupação com a posse da terra, para se tornarem uma questão de cidadania, de valorização cultural do grupo’, diz ela.”.

O trecho elucida a valorização da perspectiva cultural da identificação das comunidades remanescentes de quilombo, em detrimento do problema que estes grupos vivenciam em torno de suas terras, o que coloca em risco o sentido primordial da luta no movimento quilombola. Dizer que “Os pedidos de reconhecimento têm deixado de lado, cada vez mais, a preocupação com a posse da terra (...)” enfraquece o movimento quilombola, que já enfrenta dificuldades na conquista dos títulos de propriedade das comunidades.

A valorização da cultura existente nos quilombos atuais é importante para a compreensão da história da população negra brasileira e da própria história do país. Valorizar a cultura significa valorizar os sujeitos que dela fazem parte, ouvir as memórias subterrâneas e reconstruir a memória oficial (POLLAK, 1992). No entanto, esse enfoque não pode mudar o centro das ações, tendo em vista que a grande conquista jurídica é a emissão dos títulos de propriedade das terras das comunidades reconhecidas como remanescentes de quilombo.

O que é interessante nos trechos das reportagens acima transcritas é a afirmação da identificação quilombola. Verifica-se que as reportagens informam à sociedade a existência de um Quilombo, e que a identidade quilombola é anterior a elas. Assim, a mídia divulga uma identidade quilombola sobre o Quilombo Brotas, a qual está sendo construída, e a sociedade inclusiva se aproxima do grupo por meio dessa identidade anunciada.

As reportagens afirmam aos moradores do Quilombo Brotas que descendem de escravos e constituem uma comunidade negra. Também divulgam que formam um quilombo urbano, uma excepcionalidade que os torna ainda mais alvo de jornais impressos e visitantes. Os moradores, no processo de construção da identidade quilombola, ainda duvidosos dos sentidos do quilombo para o seu território, apropriam-se dessas evidências, valorizadas externamente, para dizer porque são quilombolas hoje.

Desse modo, a construção da identidade quilombola evidencia que os próprios moradores do Quilombo aprendem e ensinam como significar a si mesmos diante da luta por seu território. Na conjugação do que dizem sobre eles e valorizam neles, (história, organização e relações) com o reconhecimento da identificação quilombola, os moradores aprendem a dizer de si. Não se trata de um processo simples, visto que o significado do

quilombo atual esbarra nos sentidos negativos, construídos no período colonial, que o caracterizam como espaço de fuga e de reunião de infratores. É com a participação no movimento social quilombola que os moradores têm ressignificado o sentido negativo do quilombo até a sua afirmação positiva e apropriação. A afirmação passa pela forma como são tratados a partir da identidade quilombola, por aquilo que as “pessoas de fora” valorizam nela através de reportagens, visitas, projetos, pesquisas ou da relação com técnicos do Estado e organizações não-governamentais.

4.1.1 A afirmação do quilombo e do quilombola: a (re)construção de noções

Por meio do movimento social quilombola os moradores do Quilombo Brotas aprendem a lidar com diferentes agentes. Paralelamente, aprendem o significado do quilombo e da identidade quilombola para os sujeitos “de fora”, e relêem sua própria história, enquanto descendentes de vó Amélia e moradores de um Sítio. Mas, nesse processo, também vivenciam conflitos entre as múltiplas identidades existentes e as noções negativas sobre os termos “quilombo” e “quilombola”.

Diante disso, constituiu tarefa difícil para o grupo o abandono de concepções negativas, arraigadas no imaginário social, sobre termos que se tornariam formas de identificar-se e ser identificado. Verificou-se que a participação na luta pela terra, em meio aos processos de socialização espontânea e de educação vividos no movimento social quilombola, foi fundamental para que os moradores do Sítio das Brotas pudessem se afirmar quilombolas e dizer que o território “virou” um quilombo. Seus relatos explicitaram o complexo trabalho de reconstrução das identidades e da história das famílias, além da ampliação do significado da ocupação do território no passado e no momento atual.

Segundo a antropóloga que realizou o RTC, no início dos trabalhos houve dificuldade para alguns moradores, principalmente, os mais velhos, aceitarem a identificação do Sítio como uma comunidade remanescente de quilombo. Na visão deles, os quilombolas eram criminosos, responsáveis por saques e roubos em fazendas da região de Itatiba, durante a escravidão, de modo que seus antepassados (Isaac, Emília e Amélia) não poderiam ser assim chamados porque não agiam dessa forma. O Sítio não poderia ser identificado como um quilombo, pois sua fundação não condizia com a história conhecida.

Afirmavam que o Sítio tinha sido comprado com o trabalho árduo dos antepassados, e que não se tratava de um território de refúgio de criminosos.

Com isso, a afirmação da identidade quilombola passava pela explicitação da relação do Sítio com aspectos negativos ligados ao quilombo, à escravidão e à identidade negra. Segundo moradores, no início da identificação do Sítio como uma comunidade quilombola houve medo e vergonha de se dizer quilombola.

“Eu acho que naquela época o pessoal não gostava muito, não. (...) naquela época, até mesmo no começo, (...) eu não gostava não de ser chamada de quilombola. (...) como é que vai falar que morou num quilombo, que tem aquele negócio de negro, não vou falar!” (Daniela).

A vergonha sentida, neste caso, está ligada à relação que o imaginário social faz entre escravidão brasileira e população negra, e entre quilombo e crime. A partir da afirmação da identidade quilombola os moradores sentem que seu território é colocado em evidência, pela diferença em relação aos outros grupos com os quais se relacionavam até então. Daí aquelas famílias negras que moravam num Sítio, ao afirmarem que são quilombolas, estão explicitando, como jamais o fizeram, uma descendência escrava, uma identidade negra e um passado ligado à história dos quilombos.

A anunciação da história ligada aos quilombos e a explicitação da identidade negra causam medo e vergonha, pois está em jogo afirmar justamente algo que a sociedade brasileira, ao longo dos séculos, tem negado e silenciado constantemente. Para os quilombolas de Brotas está em questão um movimento contrário de afirmação da identidade negra em meio a uma sociedade preconceituosa e discriminatória.

Para a sociedade mais ampla a presença dos quilombos, na atualidade, indaga sobre o regime escravocrata que fundou o país e ameaça o latifúndio. Do mesmo modo, os quilombos e a conseqüente afirmação da identidade negra questionam a existência da democracia racial e denunciam o racismo.

Neste processo, a vergonha sentida e a recusa em afirmar-se quilombola de acordo com a concepção ultramarina são transformadas em afirmação do quilombo e do ser quilombola durante a participação na luta pelo Sítio. Conforme percebem que os trabalhos de identificação e reconhecimento valorizam a história do Sítio e melhoram as relações e o acesso a benefícios sociais e projetos para o território, os moradores compreendem o

sentido do quilombo e se apropriam dessa identificação. A compreensão passa pela participação no movimento quilombola e também pela reconstrução da noção do quilombo entre os adultos e na relação deles com os jovens e as crianças. Nota-se que os elementos que fundamentam essa reconstrução estão ligados à afirmação da história do grupo, sua territorialidade e organização, e à noção de quilombo que possuem.

Para Dona Ana Maria, quilombo é:

“(...) em si ele é um refúgio, foi um refúgio de negro. Que os negros refugiados escondendo-se de seus patrões, fugindo das fazendas, e pra ter liberdade (...)”.

Do mesmo modo, Daniela afirma que o Sítio é um quilombo, pois:

“Daniela – É onde que os negros refugiavam antigamente. Saia das fazendas e eles se refugiavam no meio do mato, e ali eles criavam, vamos dizer, como que um escudo de proteção.

P – E você acha que aqui foi algo assim?

Daniela – Olha, não sei se foi. É assim que contam. Que disseram aí que os negros vieram fugidos quando aqui era tudo matagal.”

A noção de quilombo expressa nos dois relatos está ligada ao refúgio de escravos, como é mais difundida no imaginário social. No Quilombo Brotas o refúgio foi um fato, e Dona Ana Maria e Daniela realizam suas afirmações baseadas naquilo que ouviam sobre o quilombo existente antes de seus bisavôs comprarem as terras onde hoje é o Sítio. Entretanto, suas falas significam o refúgio como busca de liberdade e autonomia. Um “escudo de proteção” idealizado por Emilia e Isaac ao comprarem o Sítio e passarem a viver nele como proprietários.

Segundo Patrícia, o Sítio é um quilombo porque:

“(...) aqui é um grande grupo de comunidade negra, de pessoas negras que mora. E a gente também é descendente de africano, também meus avós que veio, avós não, tataravós, que eram escravos”.

Neste trecho a noção de quilombo, ligada à presença de uma comunidade negra e à descendência africana, também é bastante conhecida e divulgada na sociedade mais ampla. No Quilombo Brotas foram negros, ex-escravizados, os compradores das terras que foram reconhecidas como remanescentes de quilombo. Esta evidência histórica presente na

memória coletiva do grupo é reafirmada, visto que, na luta pela terra, de acordo com o Artigo 68, a sociedade inclusiva a valoriza, apesar de manter mecanismos de negação e silenciamento da identidade negra.

Observamos, então, que na luta dos quilombos a identidade negra ganha novo sentido, pois se trata de uma população negra inserida num movimento social específico, vivenciando conflitos ligados à posse secular de terras, com histórias diferentes da população negra de maneira geral. E é neste sentido que os quilombos colocam em questão também a problemática do ser negro no Brasil.

Ainda sobre a reconstrução da noção de quilombo, Manoel relata que:

“Era um antigo quilombo, era um refúgio. Aqui foi um antigo quilombo antigamente. Comprou tudo. Foi comprado tudo... a questão da vó Amélia. (Vo)cê vê que é coincidência! Comprou. Sabia que aqui foi um quilombo, acho que ela nem sabia... Aqui era a pior parte que tinha! Porque aqui era um vale. Bem no meio você pode ver que aqui é um vale. Então ela comprou. Com o tempo o pessoal fazendo a pesquisa, tudo, ficou descoberto que aqui foi um quilombo. E a vó Amélia também, como era escrava do ventre livre, ficou comprovado. Então não tem como falar: Ah! Não sou quilombola!”

Neste trecho observamos que estão presentes as noções de quilombo como território de refúgio de escravizados, tendo em vista que antes da existência do Sítio havia um esconderijo naquele lugar; como território de ex-escravizados em busca de suas próprias terras, a partir da compra realizada pelos pais de Amélia; e como lugar onde mora uma comunidade negra rural com a particularidade de descender de escravizados. A relação dessas noções, a partir da fala de Manoel, possibilita compreender que no Quilombo Brotas ser quilombola está ligado à descendência de escravos e à presença de uma comunidade negra.

Entretanto, a reconstrução do quilombo nestes moldes só foi possível devido à presença dos “novos Outros” com os quais os moradores do Quilombo se relacionaram. Com os trabalhos de identificação iniciados no território e a inserção no movimento social quilombola, os moradores aprenderam o novo sentido dos termos quilombo e quilombola. A memória oral revelou que a mudança no nome do lugar de moradia (de Sítio para Quilombo) e a construção de uma nova identidade se iniciaram quando pessoas “de fora” afirmaram que a história e a territorialidade identificavam o Sítio como um Quilombo,

segundo o Artigo 68, o que significava legitimar a propriedade da terra diante de interesses contrários. É o que aponta a fala de Rosemeire:

“(...) nos sabíamos que aqui era quilombo porque minha tia [Tia Lula] falava que aqui foi quilombo. E a gente ouvia falar de quilombo na Voz do Brasil. Ouvia falar: Terra de quilombo (es)tão sendo tituladas. A gente falava, que será que é, hein? A gente não sabia porque sabia que aqui foi quilombo, mas aqui era o Sítio da minha vó, que minha vó morou, Brotas. Sabia que aqui era um quilombo, mas não sabia que continuava sendo um quilombo. Aí nesta reunião, então eles falavam que era quilombo também. Falaram: E outra? Aqui não era um quilombo? Porque não um quilombo. Aqui já foi um quilombo. Vocês não estão mentindo, é uma área de quilombo. E se foi quilombo não há... só têm negros morando aqui!” (chaves nossas).

Com a “descoberta” do quilombo enquanto direito à terra na atualidade, iniciou-se um processo de afirmação de uma identidade étnica específica e complexa caracterizada pelo embate entre um grupo negro descendente de escravizados, moradores de uma terra comprada e de refúgio, e o Estado, a quem cabia avaliar a autenticidade e o direito à identidade quilombola.

No Quilombo Brotas, a identidade quilombola também se constrói em meio às múltiplas identidades de seus moradores, na relação com outros sujeitos, negros e brancos, que os vêem como negros de um Sítio comprado por ex-escravizados e onde, durante cinquenta anos, houve também rituais de matriz africana. São identidades construídas em diferentes espaços de relações sociais dos moradores do Quilombo, tais como: o trabalho, a escola, a igreja, os centros de saúde e a prefeitura. Nesses espaços, os Outros têm informado aos moradores do Quilombo quem são, demarcando a diferença entre os grupos. Através dessas relações os moradores do Quilombo também constroem sua identidade, marcada pela discriminação, a ameaça de perda da moradia e a dificuldade no acesso a políticas sociais de melhoria da qualidade de vida.

No processo de construção da identidade quilombola, os traços culturais que até então informavam as identidades existentes no Quilombo Brotas (negros, descendentes de escravizados e moradores de um Sítio) são ressignificados para compor os sinais diacríticos constituintes da nova identidade étnica do grupo. Uma identidade que não anula as demais, mas na qual é dado o enfoque em prol da luta atual pela propriedade definitiva das terras.

Nesse sentido, o Sítio é reconhecido como comunidade remanescente de quilombo e os descendentes de Amélia tomam para si, ainda sem compreender profundamente, a

identidade quilombola. Agem desse modo para fortalecer a luta pela terra e dizer o que ela representa, diante da sociedade itatibense e de interesses capitalistas fundados no progresso e no desenvolvimento urbano. Sobre o significado dessa identidade quilombola, Carvalho et al (2002) afirmam que:

“A identidade quilombola, até então um corpo estranho para estas comunidades rurais negras, passa a significar uma complexa arma nesta batalha desigual pela sobrevivência material e simbólica” (p. 05).

Enquanto um “corpo estranho”, a identidade quilombola e a noção de quilombo como esconderijo de escravos fugidos são colocadas em relação com a história dos antepassados. Paralelamente, os moradores do Quilombo Brotas percebem que a identidade quilombola se transforma num instrumento de valorização do grupo e de obtenção de direitos. Desse modo, os jovens e as crianças crescem compreendendo que ser quilombola melhora suas vidas, proporciona o acesso a benefícios, como Internet e luz elétrica, além da possibilidade de conhecer outras comunidades quilombolas e de participarem de festividades dentro e fora do Quilombo³³.

À medida que o envolvimento no movimento quilombola mostra que a identidade negra e toda a história que a perfaz são elementos legitimadores do direito à terra, os descendentes de Amélia a afirmam, dizendo-se negros e quilombolas. A afirmação da identidade negra, neste processo de construção da identidade quilombola, também ocorre pela percepção da valorização das famílias pela sociedade. A identidade quilombola construída na descoberta de que o Sítio poderia ser reconhecido como território remanescente de quilombo tem o sentido, enquanto descendente dos antigos, de ser parte de uma comunidade negra valorizada por sua história.

A identidade quilombola, remetida ao território, valoriza uma população negra que agora possui canais para dizer quem são e porque se identificam como quilombolas. Valoriza, pois quando as comunidades remanescentes de quilombo são reconhecidas como

³³ Com o reconhecimento do Sítio das Brotas como Quilombo houve a implantação de uma antena de acesso a internet via satélite, pelo Programa GESAC, em parceria com a Rede Mocambos, além da conquista da energia elétrica com o Programa Luz Para Todos. Os moradores também são convidados para participar de festas em comunidades quilombolas e grupos culturais, como a festa que ocorreu em Campinas, no mês de julho de 2009 (Arraial Afro-Julino da Comunidade Jonga Dito Ribeiro). Desde o reconhecimento, em 2004, os moradores também realizam festas dentro do território, em que se comemoram o início ou a conclusão de projetos, por exemplo.

territórios cuja história e cultura são importantes para compreender a história do negro e da formação da sociedade brasileira, os sujeitos representantes dessa história e dessa cultura são valorizados. E isto é percebido pelos moradores do Quilombo Brotas quando dizem que antes do reconhecimento como quilombolas não eram procurados para dizerem quem eram.

“O bom disso é que a gente pode passar a [nossa] história. Saber que nós somos alguém. Tem muitas pessoas que, tipo assim, não sabe de onde veio... Então, pra nós é legal esta parte aí... Saber que é a gente mora em uma comunidade. Saber qual que é a nossa ... qual que é o valor” (Manoel).

Depois que o Sítio “virou” Quilombo o território se tornou conhecido e procurado por escolas, estudantes de ensino superior, e pesquisadores de diversas áreas, o que de acordo com Patrícia os tornou “importantes”.

“P – E como que você vê essa coisa do pessoal que vem visitar vocês, que vem estudar aqui?

Patrícia – A gente se acha importante (risos). Porque que nem oh! Este ano já é a terceira ou quarta vez que dou entrevista. Ontem mesmo tinha uma moça aí”.

Os moradores do Quilombo Brotas também se acham “importantes” porque residem em um território que foi reconhecido pelo Estado, através da Constituição Federal, como propriedade coletiva da comunidade. Para alguns, o quilombo significa um território protegido pelo Estado, alvo de suas ações, que, com isso, ganha importância. Segundo Tia Aninha, o Sítio “vira” quilombo para “*poder ganhar o título*”, diante das ameaças sofridas pelas instâncias locais.

“(...) muitas pessoas pensou que foi ganhado aqui, não foi, foi comprado. (...) Agora aqui foi comprado, deu título porque você sabe... Ainda mais cidade pequena. Tem um loteamento, vai fazer prédio de luxo aí, tem outros lugares, então eles não vão querer um lugar pobre no meio. Então eles podiam arrumar advogado e tomar da gente” (Tia Aninha).

O reconhecimento (“ganhar o título”) significa comprovar à sociedade a história dos antepassados, o trabalho para manter o lugar e a razão da permanência nele. O quilombo se torna não só um direito, mas um espaço de afirmação e valorização da territorialidade das famílias e de protagonismo delas, daí a razão de se acharem “importantes”. Já não podem ser alvo de sujeitos que negam sua existência desapropriando-os e colocando em dúvida a

veracidade do direito costumeiro. Assim, afirmam para a sociedade local que mesmo sendo pobres têm o direito de permanecer nas terras herdadas.

A identidade quilombola é afirmada também quando os sujeitos percebem que, a partir do quilombo, podem obter recursos e políticas sociais específicas. Dona Ana Maria relatou que a identificação do Sítio como Quilombo significou a melhoria da qualidade de vida dos moradores, pois segundo ela foi um ato que “abriu muitas portas”. Cita como exemplo as ocasiões em que necessitou de atendimento médico urgente e especializado ou de informações sobre benefícios da Previdência Social junto a uma agência bancária. Ela afirmou, em um depoimento, que o simples fato de dizer que é quilombola modifica a qualidade do atendimento que recebe em bancos, hospitais e centros de saúde. Quando se apresenta como “do Quilombo”, as atendedoras são mais gentis, o que não ocorre nos casos em que se apresenta unicamente como uma mulher negra.

Patrícia disse que devido ao reconhecimento do Sítio como Quilombo vieram muitos benefícios para os moradores, como cursos, computadores e conexão à internet. Em seus relatos aponta que o termo quilombo, embora remeta para um passado em que os territórios de refúgio eram vistos como um crime, tem hoje o significado de valorização do negro, que é visto como consciente e politicamente engajado, e de acesso a benefícios que melhoram a vida dos sujeitos.

Daniela disse que se identifica como moradora do “(...) Quilombo Brotas em tudo porque também tem vantagens”, as quais obtém, por exemplo, na faculdade em que estuda, onde consegue redução no pagamento da mensalidade pelo fato de ser moradora de uma comunidade remanescente de quilombo. Ela, que antes tinha vergonha de se dizer quilombola, relatou que:

“Agora, que nem agora tudo é chique, mora no Quilombo! Que nem a gente fala que mora no condomínio QB. A gente mora no condomínio QB (risos)! Então é chique! Onde você mora? Eu moro no condomínio QB! Que condomínio? QB! Quilombo Brotas! Agora é chique”.

Diante da compreensão do valor do lugar onde mora e da valorização da cultura de seus moradores, procurados por universitários e instituições governamentais e não-governamentais, e dos benefícios que a identidade quilombola lhe traz na relação com a sociedade envolvente, o significado do quilombo é modificado, é concebido como

“chique”. E é assim concebido, pois de alguma forma se parece com um condomínio, pois é cercado e suas fronteiras são delimitadas, além de existirem projetos e programas sociais específicos para os seus moradores, aos quais ela usufrui e que auxiliam no desenvolvimento pessoal e do grupo. Como quilombola ela diz que tem “privilégios” que “os de fora” não têm, e por isso é “chique” morar num quilombo, no “QB”.

Mas, se por um lado a identidade quilombola é concebida de maneira positiva, pois viabiliza o acesso a políticas e projetos sociais e valoriza a história e territorialidade do Sítio, por outro há a percepção de que ser quilombola implica em tornar o território alvo de ações que modificam o significado de costumes e práticas.

“Tia Aninha – Que nem, por causa do quilombo, (vo)cê sabe, todo mundo quer ajudar. De primeiro nós não tinha papai Noel aqui, não tinha. (...) Por causa de ser quilombo aqui vem uns quatro ou cinco papai Noel e dá presente... por causa do quilombo vem, dia das crianças... todo mundo quer ajudar. Não tinha isso!

P – E a senhora acha que antes era melhor?

Tia Aninha – Era melhor, era melhor porque as crianças dava(m) mais valor pras coisas!”

Tia Aninha é a moradora mais velha do Quilombo e portadora da voz que alerta para os riscos da identificação do Sítio como um Quilombo. É ela que lembra de costumes da família, ligados ao sigilo com relação aos assuntos ligados à terra. Ela é uma moradora que sempre indaga sobre as ações do Estado e de grupos no território. As entrevistas que concede devem ser sempre agendadas e justificadas. Lembra que todos os assuntos ligados ao Sítio passavam pela autorização dos mais velhos, e lamenta que “depois que virou quilombo” tenha se aprofundado o desrespeito às práticas dos antigos. Reclama que, após o reconhecimento do Sítio como Quilombo, em datas comemorativas, como Natal e Dia das Crianças, o território recebe inúmeros grupos sociais que trazem brinquedos. Para ela, o reconhecimento do Sítio acarretou na inclusão do território num grupo de assistidos, ou seja, de recebedores de presentes, o que enfraquece o significado de dar, receber e de lutar para conseguir o que se almeja.

Tia Aninha reclama da necessidade de receber ajuda do Estado, de esperar por recursos para a melhoria do território, quando antigamente seus irmãos, tios e primos se uniam para cuidar das terras. Avalia que depois que o Sítio virou Quilombo os moradores se acomodaram, não cuidam das terras, não preservam o lugar, e por vezes não a

consultam, previamente, a fim de saber como os antepassados agiam diante de adversidades.

A fala de Tia Aninha aponta para os riscos do reconhecimento quilombola quando incluem as comunidades em programas sociais que não desenvolvem a autonomia, mas as tornam dependentes do Estado e de organizações não-governamentais. Os moradores do Quilombo Brotas ainda esperam por recursos públicos que implementem, através de organizações governamentais e não-governamentais, um projeto de turismo no território e a construção de um museu sobre a história do Sítio e do negro, para que possam obter renda. Por outro lado, já obtiveram oficinas para a montagem de uma padaria artesanal e a confecção de bijuterias, mas não conseguiram levar os projetos a cabo por falta de recursos.

Desse modo, a ação de agentes externos nas comunidades quilombolas demanda questionar o que elas esperam do Estado, efetivamente, e até que ponto é possível e necessário intervir nos territórios. Em todos os casos, deve-se considerar que o reconhecimento de uma comunidade como remanescente de quilombo enseja mudanças nos territórios, o desenvolvimento de expectativas em relação ao Estado e às necessidades para a obtenção do título de propriedade e de políticas sociais.

No Quilombo Brotas, a “descoberta” da condição remanescente de quilombo e do direito à terra a partir da Constituição mobilizou o grupo à procura de características de quilombos, pois além da noção vinculada à fuga pensavam que uma comunidade quilombola deveria ter manifestações culturais e religiosas homogêneas. Esta característica do quilombo é explicitada num relato de Tia Aninha:

“Tia Aninha – (...) acho bonito que às vezes passa na TV Cultura quilombo, a tradição de dança, de conto, até diálogo. Só que nós não tivemos isso. É diferente porque não ficamos aqui. Assim, a gente saiu... [para] trabalhar. Então veio várias gente e perguntou porque a gente ia pra baile e nunca usamos roupa assim tudo igual. Porque eu acho bonito quando vejo na televisão. Mas aqui...

P – Aqui é um quilombo!

Tia Aninha – É... É um quilombo...

P – Tem diferentes tipos de quilombo, Tia Aninha...

Tia Aninha – Ah, tem?”

Antes de o Sítio virar Quilombo Tia Aninha conheceu comunidades quilombolas através de programas de televisão, e notou que aquelas comunidades “conhecidas” eram diferentes do Sítio. Além disso, durante o processo de reconhecimento, pessoas de fora a

visitaram e indagaram por que não se vestiam do mesmo modo, iguais, transmitindo a idéia de que uma comunidade quilombola é homogênea. Em sua fala ainda expressa dúvidas em relação ao que seja um quilombo e sobre a identificação quilombola do Sítio.

Diante de dúvidas semelhantes, moradores do quilombo conheceram outras comunidades quilombolas, como as do Vale do Ribeira, do litoral norte paulista e da região de Sorocaba. Além disso, procuraram entender a história do negro no Brasil, visitando o Museu Afro, na cidade de São Paulo. Perceberam a diversidade de situações reconhecidas, mas como afirmou Rosemeire, que as diferentes histórias se afunilam até chegar num ponto comum: o conflito fundiário.

A presença de incertezas sobre o significado da identidade quilombola e do quilombo também colocaram os moradores do Quilombo diante de discursos e ações envolvendo a territorialidade e as manifestações culturais e religiosas esperadas de comunidades quilombolas. Muitas vezes, empenhados em fortalecer a luta das comunidades, os “novos Outros” propagam uma visão de comunidades remanescentes de quilombo que se aproxima menos da realidade dos grupos do que de uma visão idealizada. Com o objetivo de contribuir no processo de reconhecimento das comunidades, estes agentes negam o aspecto pejorativo dos quilombos, dado no Conselho Ultramarino, e atuam sob a perspectiva do “resgate cultural”.

4.1.2 Comunidade remanescente de quilombo: o “resgate cultural”

A participação no movimento pela titulação das terras do Quilombo envolve a afirmação de que se almeja, por meio da criação da Associação Cultural Quilombo Brotas, resgatar a cultura do grupo. Logo no início da pesquisa de campo, esta foi uma das justificativas dadas para a criação da associação comunitária:

“Ia montar uma associação de bairro, depois resolveu montar a associação para resgatar a cultura” (Manoel, morador).

A expressão “resgate cultural”, na fala de Manoel, é compreendida como a reconstrução da história do território. Assim, o papel da Associação é buscar meios de dizer à sociedade inclusiva e a todos os descendentes de Amélia a história da conquista das

terras, os modos de vida das famílias, seus valores, crenças, no passado e no presente. Esta compreensão se baseia numa fala de Manoel, depois de indagado sobre as mudanças decorrentes da participação no movimento de luta pela titulação da terra:

“Sempre teve a história, sempre teve a questão da vó Amélia, que era escrava do ventre livre, mas nunca ninguém se preocupou em resgatar esta história. Esta história que minha tia contava. Então nunca ninguém se preocupou em saber que este material que a gente tinha seria importante, ia servir de pesquisa como (es)tá servindo hoje”.

No entanto, a participação em ações junto aos grupos parceiros, na luta pela terra e políticas sociais, mostra que o termo “resgate cultural” está marcado pela recuperação de uma cultura inexistente no Quilombo Brotas. Exemplo de ação foi a construção de tambores no território, por meio de uma oficina intitulada “Tambores de Brotas³⁴”.

As oficinas finalizaram com uma festa de batismo dos tambores numa roda de jongo, que trouxe muitas “pessoas de fora” para o Quilombo. Os moradores assistiram à apresentação e ao batismo dos tambores construídos, no entanto, segundo o relato de uma amiga das famílias, a festa não se parecia com outras realizadas no Quilombo. Segundo a informante, havia o consumo de muita bebida alcoólica, o que assustou os moradores, pois não é comum no território.

Entretanto, o que chama a atenção nesta ação é o fato de se desenvolver um trabalho de construção de tambores para uma manifestação cultural, o jongo, que não diz respeito à cultura da comunidade quilombola em questão. Assim, desenvolveu-se uma atividade de “resgate cultural” que não tem o mesmo significado, dado por Manoel, de reconstrução da história do Quilombo, embora a sociedade envolvente e os próprios quilombolas venham concebê-la como parte da tradição do lugar.

Na memória coletiva do grupo, a manifestação cultural praticada pelos antepassados foi o samba e não o jongo. Os moradores guardam fotografias e lembranças de reuniões familiares onde pais, tios, primos e, inclusive, vó Amélia formavam pequenas rodas de samba no Sítio.

³⁴ A oficina faz parte de um projeto realizado com recursos do Programa de Ação Cultural (PAC n.º. 6), do Governo do Estado de São Paulo.



Da esquerda para a direita: Claro (filho de Amélia), Dudu (?) e Bento (filho de Amélia) reunidos no Sítio das Brotas numa das festas familiares. Acervo da Família.

Há também fotografias e lembranças da participação de membros das famílias do Sítio em uma escola de samba fundada em Itatiba entre 1950 e 1960. Na memória dos mais velhos, como Tia Aninha, a participação na formação dessa escola de samba foi marcada, pelo preconceito e a discriminação da sociedade itatibense. Segundo ela,

“(...) quando eu (es)tava assim com 20 anos, teve... Aqui em Itatiba (es)tava até fazendo 100 anos, daí tinha um conhecido, até padrinho do irmão de Dona Ana Maria, ele quis formar uma escola de samba. Aí (es)tava eu, (es)tava Geny, (es)tava meu pai, (es)tava o avô de Rose, só que o padre da época falou que ia ligar o alto-falante no coreto e quando a gente se apresentasse ele ia rezar”.

O relato de Tia Aninha mostra o envolvimento e a participação dos moradores do Quilombo Brotas numa escola de samba, majoritariamente, formada por negros, a qual foi alvo de discriminação da Igreja. Posteriormente, ela afirma que foi fundada uma escola de samba na qual sua família participou e pôde desfilar nas ruas da cidade, mas que mesmo assim era discriminada.

Desfile da Escola de Samba Campos Salles



Fonte: Livro Guardiões da História. Acervo da Família.

“E daí a gente foi sambar... até depois formou, que nem a Escola de Samba da Campos Salles foi a primeira de Itatiba (...). Meu pai (es)teve na escola de samba da Campos Salles, tia Lula (es)teve. (...) . É mais família lá porque a família é bem grande, os parentes. Depois (es)tava eu e meu irmão e daí saiu meu irmão, passou da época, mas continuava dançando e daí entrou Ana Maria, não sei se você viu uma foto que ela (es)tá de porta-bandeira. Daí (es)tá Dona Ana Maria, o irmão dela, e teve a sobrinha aqui do lado, tem o sobrinho, sabe? Então sempre foi mudando a escola de samba e até concurso de escola de samba (a gente) sempre ganhava, que o batuque melhor era da Campos Salles, só negros!

P – Só negros na escola?

Tia Aninha – Então, mas, mas tinha algum branco que gostava. Daí formou uma escola de samba dos ricos daqui, só vem da alta, só que não sabia sambar, mas aí na hora dos jurados (...) sempre ganhou os brancos. Um dia (eu es)tava falando, aí eu falei, numa reportagem eu falei assim: “A primeira escola de samba foi a Campos Salles!” Então entrou a outra depois, que conta que a primeira escola que foi... eles conta(m) que foi esta.

P – A dos ricos?

Tia Aninha – É... eles conta(m) que foi esta. Mas a do Campos Salles foi a primeira”.

Embora no passado a participação dos moradores do Sítio no carnaval da cidade tenha sido marcante, atualmente não há mais esta participação. No entanto, a reconstrução da história do grupo a partir de elementos que não dialogam com o passado do samba

coloca em questão os sentidos e os fins do “resgate cultural” engendrado na comunidade. A construção de tambores de jongo no Quilombo coloca a problemática da (re)invenção de uma prática cultural distante da história e contemporaneidade de uma comunidade quilombola. Nesse ponto, a implantação de oficinas que buscam “resgatar” uma prática cultural (jongo) introduzida em determinados territórios quilombolas, mas não no Quilombo Brotas, acaba homogeneizando a cultura existente nas comunidades remanescentes de quilombo atuais. O próprio jongo se torna um artefato cultural que pode ser implantando em territórios negros, colocando em questão a sua origem e o seu significado enquanto manifestação mítico-religiosa.

Do mesmo modo, se uma manifestação cultural específica é reproduzida e recriada por meio de oficinas em territórios quilombolas, as próprias comunidades remanescentes de quilombo podem perder a sua heterogeneidade, a diversidade que as informa, e podem ser vistas pela sociedade envolvente como grupos idênticos, em termos de manifestações culturais. Neste processo, observamos que está implícita a concepção do quilombo como resquício e continuidade cultural.

A idéia de resquício está implícita no “resgate”, pois resgatar remete à recuperação de algo perdido no tempo em decorrência da falta de reprodução ou transmissão. Ainda em 2008, o Quilombo Brotas é visto a partir dessa noção de resquício, quando a matéria do jornal Correio Popular descreve o território como um lugar que, “(...) envolvido pelo crescimento urbano (...) é um resquício da resistência dos negros à escravidão” (ORMANEZE, 2008a, p. 14).

A partir da noção de resquício, cabe, como ação de valorização das comunidades, recuperar o que ainda existe diante do desenvolvimento urbano. É o que tentam fazer as entidades parceiras da comunidade, que atuam por meio de projetos de reprodução de manifestações culturais, como o jongo, definido em reportagem do Jornal de Jundiá como a “dança típica dos escravos” (BAPTISTA, 2008). Assim, já que se trata de recuperar a cultura de uma comunidade descendente de escravos, e como o jongo era uma das manifestações culturais de escravos, numa determinada região do país, realiza-se o resgate cultural partindo de um olhar unívoco sobre os quilombos.

O jongo é uma manifestação cultural marcada pela dança e pelo ritual. Ribeiro (1984) constatou que sua prática foi predominante na região sudeste do Brasil, abrangendo

o norte do estado de São Paulo, o sul do estado do Rio de Janeiro, o litoral sul do Espírito Santo e a região compreendida entre Carmo da Cachoeira e Passa Quatro, em Minas Gerais. A abordagem dessa manifestação cultural como expressão da cultura negra deve considerar o contexto de sua produção e o significado durante e após a escravidão. Do mesmo modo, nem toda a população escravizada no Brasil teve o jongo como expressão da cultura e da religiosidade. Sua reprodução na atualidade, em comunidades quilombolas ou grupos culturais precisa considerar tanto o histórico de sua criação quanto o sentido em cada contexto social e cultural em que se quer implantar.

Com o projeto de “resgate cultural” no Quilombo Brotas notamos que, quinze anos após a ressemantização do quilombo, ainda persistem, em torno do termo e das realidades que designa, concepções marcadas pela procura de restos de manifestações culturais e organizações africanas, e pela afirmação do isolamento geográfico, social e cultural. Mesmo diante da realidade das comunidades e, no caso do Quilombo Brotas, da constatação de sua territorialidade em meio ao crescimento da cidade, transmitem-se valores que não fazem parte da tradição e da história do grupo, por meio de ações baseadas no “resgate cultural”.

Este debate sobre a idéia do “resgate cultural” também é colocado por Sampaio (2006), na análise da atuação junto a comunidades indígenas. As observações realizadas pelo autor, embora se refiram às propostas de “resgate cultural” para grupos indígenas, cabem para a discussão das ações envolvendo comunidades remanescentes de quilombos.

De acordo com o autor, os valores e conceitos como diferença, especificidade e cultura, são produzidos e se legitimam em meio aos diálogos e às disputas políticas e simbólicas entre dois pólos de atuação: um pólo dominante, o da sociedade nacional, doador e prestador de bens e serviços; e um pólo receptor, que no caso estudado por ele é o das sociedades indígenas. Diante dessa afirmação, Sampaio (2006) indaga:

“(...) como, nestes diálogos e disputas sabidamente desiguais, e através de que canais de poder e de recursos simbólicos, se produzem e se legitimam (...) as definições do que sejam especificidade e diversidade culturais indígenas e do que podem estas, enfim, estar a significar para cada um dos pólos e no contexto da relação entre esses” (SAMPAIO, 2006, p. 166).

Segundo Sampaio (2006), a pretensão é demonstrar como a sociedade nacional imprime, através de seus agentes, suas concepções de cultura e especificidade cultural (indígenas), e como o pólo receptor dialoga com tais concepções, reproduzem-nas ou contrapõe-se a elas. Neste sentido, o autor questiona em que consistiria o “resgate cultural”, e busca de respostas a partir de duas digressões:

“(…) uma relativa a como a sociedade brasileira vem reproduzindo suas concepções a respeito de idéias como diferença e especificidades culturais indígenas, (...) e a segunda relativa a como esta mesma sociedade e seus agentes diretos no dito campo tendem a perceber a configuração histórica e social tida como típica da maioria das sociedades indígenas contemporâneas (...)” (SAMPAIO, 2006, p. 167).

No caso das comunidades quilombolas, as ações de “resgate cultural”, que não dialogam com a história dos grupos, demonstram que as concepções de cultura e especificidade cultural dos quilombos são produzidas fora dos territórios. A cultura que se espera encontrar nas comunidades quilombolas, a partir do “resgate cultural”, refere-se a focos de resistência cultural, social e negra. Focos de manifestações culturais consideradas pelos sujeitos de fora, os agentes do pólo dominante, como autenticamente quilombolas, ligadas ao isolamento, à referência à África e à homogeneidade racial. O “resgate cultural” reproduz práticas culturais consideradas como próprias de quilombos, ou mesmo, de uma população negra. Neste sentido, a diferença e especificidade quilombola está ligada também a características de uma cultura negra que, por exemplo, joga capoeira e dança jongo.

Sampaio (2006) afirma que, com relação à especificidade cultural indígena, a maioria dos agentes da sociedade nacional atuantes junto a essas populações, percebem de modo crítico as visões etnocêntricas que negativizam sua existência, através de oposições como “(...) preguiçoso x trabalhador, primitivo x civilizado, atrasado x desenvolvido, fetichista ou infiel x temente a Deus (...)” (p. 167). Entretanto, no abandono dessas visões, e na transposição de outras que valorizem os grupos, os agentes da sociedade nacional não percebem que, freqüentemente, ainda produzem visões de cultura e de diferença oriundas de sua própria sociedade, (...) permanecendo, pois, etnocêntricas e distantes da produção de um real diálogo cultural com as posições indígenas” (p. 167).

Conforme Sampaio (2006),

“Na modalidade positivada das concepções etnocêntricas de culturas indígenas, as oposições supra referidas dão lugar a outras nas quais tais culturas assumem, em relação à cultura de ego, o pólo favorável, como em autenticidade cultural x degeneração da cultura por colonialismo cultural, cultura de massa ou globalização; harmonia com a natureza x exploração predatória do ambiente; igualitarismo, amor ao próximo e altruísmo x desigualdade social, individualismo e competitividade desumana; sabedoria milenar x futilidades e modismos; vida saudável em ambiente natural, mata x vida insalubre em ambiente citadino, poluído; vida espiritual rica x pragmatismo materialista; etnoconhecimentos x cientificismo estéril, etc., etc...” (p. 168).

No Quilombo Brotas, o “resgate cultural” se apresenta não só através da reprodução do jongo, entendido como a expressão de uma manifestação cultural quilombola. Projetos de reconstrução de casas de pau-a-pique, como anunciado no Jornal Correio Popular³⁵, também demonstram como a cultura e especificidade dos quilombos têm sido idealizadas e produzidas pela sociedade nacional. A construção de casas de pau-a-pique, com o objetivo de recuperar a história do Sítio, é um projeto contrário ao de melhoria das condições de vida dos moradores, que almejam construir ou melhorar a infra-estrutura de suas moradias de alvenaria. No entanto, os agentes da sociedade nacional, organizações governamentais e não-governamentais, consideram que tais projetos caracterizam aquilo que o Quilombo Brotas é em termos de resistência cultural e social, na medida que, ao longo dos anos e mesmo diante da urbanização, permaneceriam construções e práticas culturais existentes desde a escravidão. Práticas culturais e construções idealizadas como isoladas e opostas a uma sociedade marcada pela exploração econômica e o individualismo.

Neste campo, os projetos de “resgate cultural” no Quilombo Brotas procuram recuperar manifestações culturais que estariam sendo perdidas, quando no caso inexistiam ou eram expressões de um contexto específico. Com isso, verificamos a existência de um processo de anulação da história dos grupos quilombolas, também observado por Sampaio (2006) nas comunidades indígenas:

“Vê-se então, assim, como que, curiosamente, as idéias de especificidade e de diversidade podem, de fato, vir a servir justamente ao seu oposto, posto que o que se impõe pela demanda por resgate cultural é de fato a adequação de sociedades indígenas de fato diferenciadas a um padrão; a um estereótipo de cultura indígena imposto pelo sistema ideológico dominante” (p. 172).

³⁵ Ver ORMANEZE (2008b).

As ações de “resgate cultural” realizadas no Quilombo Brotas, embora não dialoguem com sua história, contribuem expressivamente para a construção da identidade quilombola, assim como, para a reprodução de um modelo de comunidade remanescente de quilombo. Nesta perspectiva, ser quilombola é reproduzir uma prática cultural como o jongo ou a capoeira, acreditando-se que assim está se mostrando à sociedade inclusiva a autenticidade da identificação quilombola, o que estaria fortalecendo a luta pela terra e políticas sociais. Como afirma Sampaio (2006), os grupos acabam aderindo a estes modelos e aceitando os estereótipos colocados em torno de sua especificidade porque percebem que assim são valorizados e têm sua luta fortalecida, ao mesmo tempo em que, não possuem instrumentos para avaliar as suas ações e efeitos. Assim, ocorre no Quilombo Brotas o mesmo que Sampaio (2006) observa nas populações indígenas:

“(…) um processo de dominação cultural no qual os índios são levados a se tornar, a um só tempo, vítimas e cúmplices de um seqüestro simbólico, ou, diria melhor, a se tornar verdadeiros reféns neste seqüestro no qual o resgate é de fato percebido como um necessário preço a pagar pela obtenção de reconhecimentos à legitimidade de seus pleitos, sobretudo pleitos por direitos diferenciados” (p. 172).

No processo de socialização vivido junto a outras comunidades quilombolas também imersas neste “resgate cultural”, grupos como o Quilombo Brotas constatarem que a identidade quilombola envolve a expectativa da existência de manifestações culturais ou religiosas específicas. Tais manifestações são compreendidas como sinais diacríticos que contribuem para definir a diferença em relação à sociedade inclusiva, e assim definir a identidade étnica. Assim, as comunidades aprendem que os produtos do “resgate cultural” e o seu processo de elaboração funcionam dentro de estratégias de luta no movimento quilombola, já que a sociedade civil e os próprios órgãos governamentais impõem a procura por resquícios a fim de reconhecer direitos e executar políticas sociais.

Portanto, se de um lado há a imposição de modelos e padrões culturais às comunidades remanescentes de quilombo, os quais são buscados na perspectiva do “resgate cultural”, de outro, o movimento quilombola transforma, ainda que inconscientemente, tal imposição numa estratégia de relação com o Estado e a sociedade civil.

No Quilombo Brotas esta estratégia vem sendo sentida como uma imposição, na medida que, gradualmente, os moradores percebem que os projetos não atendem às reais

necessidades das famílias e não lhes dão autonomia. Notam e, por vezes, explicitam, que são propostas que vem de fora, são pensadas fora do Quilombo e desenvolvidas por pessoas de fora. Suas falas explicitam que os projetos são daquele grupo cultural ou universidade, e não exatamente do Quilombo e seus moradores. Isso impõe pensar ações futuras para as comunidades remanescentes de quilombo que façam a leitura do passado e do presente, em diálogo com os sujeitos detentores da história, visando à construção de parcerias que permitam que os quilombolas sejam os grandes agentes na ocupação e significação de seus territórios.

4.2 O papel da escola na construção da identidade quilombola

A identidade quilombola é construída, afirmada e valorizada no Quilombo Brotas nos processos educativos informais e não-formais vividos a partir da rede de socialização formada graças ao envolvimento na luta pela defesa do território. Os moradores aprendem e ensinam o sentido de ser quilombola dentro e fora do território, constroem saberes em torno da luta política em defesa da terra, redescobrem o valor de sua história e o significado dos quilombos ontem e na atualidade.

Diante da importância desses processos educativos não-escolares (informais e não-formais), onde a oralidade é instrumento e fonte de conhecimento e os sujeitos se auto-valorizam, questionamos o papel da escola na construção da identidade quilombola no Quilombo Brotas. Como a escola vem atuando diante da diversidade étnico-cultural expressa na existência de um território negro, recentemente reconhecido como uma comunidade quilombola? A partir dos relatos dos moradores sobre as experiências vividas no universo escolar em torno da temática do negro e da condição remanescente de quilombo, verificamos ser possível obter algumas respostas a essa indagação, bem como refletir sobre a relação mais ampla da escola com a diversidade cultural e racial.

Segundo Rosemeire, com a afirmação e o reconhecimento da identidade quilombola, em 2004, as crianças e adolescentes sofreram discriminação na escola. De acordo com seu relato:

“No começo, quando foi feita a Associação, porque era quilombo, quilombo... As crianças sofreram um pouco de pressão na escola. Tinha o nome: quilombada! Mas

agora eles falam quilombo tranquilo. No começo tinha o pessoal da escola..., porque escola é complicada... Os alunos... Mas agora [as crianças do quilombo] falam que é do quilombo...”.

A fala ora afirmativa, ora reticente, de Rosemeire, mostra que as crianças e os adolescentes do território tinham dificuldades em lidar com a nomeação quilombo para o Sítio das Brotas, na medida em que o termo tinha sido utilizado para discriminá-los na escola, inferiorizando-os. As expressões “pressão” e “complicada”, na fala da moradora, explicitam como a diversidade cultural está presente e é notada no espaço escolar. Evidenciam como a escola tem dificuldades na abordagem da diversidade cultural, negando a luta da comunidade remanescente de quilombo na medida em que estigmatiza a identidade quilombola em processo de construção.

Rosemeire relatou que foi difícil para as crianças e os adolescentes assumirem a identidade quilombola, e que a Associação compareceu em algumas escolas para explicar o significado dessa identificação. Segundo ela, com essa ação, paulatinamente, as crianças e adolescentes, começaram a dizer que moram no quilombo.

Cabe ressaltar que a afirmação da identidade quilombola pelas crianças e adolescentes nas escolas envolve tanto a ação pontual da Associação diante das reclamações de preconceito e discriminação racial, quanto os processos educativos informais e não-formais de valorização do Sítio como Quilombo.

Em 2007, numa das visitas ao território, Rosemeire pediu que duas adolescentes relatassem uma fala de professor em sala de aula. Segundo elas, o professor afirmou que o Quilombo Brotas se tratava de uma “ocupação”, e que o governo municipal havia permitido que as famílias ali ficassem, do mesmo modo que moradores sem-terra recebiam permissão para residir em terras públicas. O docente afirmou também aos estudantes que as terras poderiam ser solicitadas pelo município a qualquer momento.

A fala do docente foi transmitida à Rosemeire, membro da Associação Cultural Quilombo Brotas, que a utilizou para mostrar as dificuldades encontradas por eles no diálogo com as escolas do município. Naquele dia, disse-nos que a medida diante desse fato seria comparecer à escola e relatar a história do Quilombo, a fim de que tais afirmações não ocorressem mais.

O fato mostra que a escola também é um espaço onde são produzidos e reproduzidos discursos que seguem na contramão da luta das populações quilombolas. A

instituição escolar se constitui num espaço de socialização sistemática (PEREIRA, 1987) em que concepções, valores, pré-noções, relações de poder, hierarquizações e projetos sociais e econômicos construídos e disseminados na sociedade mais ampla são transmitidos. Desse modo, até que ponto um discurso oriundo da escola freqüentada por adolescentes do Quilombo Brotas, que nega a luta e a territorialidade da comunidade, demonstra o desconhecimento da realidade e assim pode ser chamado de não-intencional? Em que medida este discurso explicita a contribuição mais ampla a setores sócio-econômicos interessados nas terras das comunidades remanescentes de quilombo?

Tais questionamentos são feitos no sentido de mostrar como a escola deve estar atenta à sua participação na sociedade, pois embora seu principal papel seja transmitir o conhecimento socialmente acumulado e legitimado pela sociedade, é necessário considerar outras dimensões internas à instituição a fim de efetivar o ensino e a aprendizagem contextualizados.

Neste ponto, estamos falando da escola na sua dimensão sócio-cultural, ou seja, de espaço construído na dinâmica das relações sociais, permeadas por concepções, valores e pré-noções presentes em cada sujeito que dela participa (DAYRELL, 1999). Segundo Dayrell (1999):

“Analisar a escola como espaço sócio-cultural significa compreendê-la na ótica da cultura, sob um olhar mais denso, que leva em conta a dimensão do dinamismo, do fazer-se cotidiano, levado a efeito por homens e mulheres, trabalhadores e trabalhadoras, negros e brancos, adultos e adolescentes, enfim, alunos e professores, seres humanos concretos, sujeitos sociais e históricos, presentes na história, atores na história. Falar da escola como espaço sócio-cultural implica, assim, resgatar o papel dos sujeitos na trama social que a constitui, enquanto instituição” (p. 136).

Na medida que a escola é compreendida na sua dimensão sócio-cultural, verificamos a presença de outros saberes e a (re)construção de práticas sociais que influenciam na leitura das realidades sociais e na construção da identidade de todos os sujeitos da escola. No caso do Quilombo Brotas, a escola tem o desafio de abordar a diversidade cultural marcada pela presença de estudantes negros residentes num território étnico diferenciado, recentemente, identificado como quilombola.

Pesquisas demonstram que a escola enfrenta grandes dificuldades na abordagem de questões ligadas ao preconceito e à discriminação racial³⁶ (CAVALLEIRO, 2005; GOMES, 2007; GUSMÃO, 1996a; MUNANGA, 2005; NEGRÃO, 1987; PINTO, 1987; ROSEMBERG, 1987; SILVA, 1987). Cavalleiro (2005), em pesquisa realizada em três escolas da cidade de São Paulo, mostra como a escola configura um espaço de produção de discursos racistas, posturas discriminatórias e disseminação de preconceitos raciais. A autora relata que, do diálogo com os profissionais da instituição escolar sobressai a negação do racismo nos mesmos moldes da sociedade mais ampla, que insiste no mito da democracia racial, embora em observação do cotidiano escolar constata-se inúmeros episódios em que crianças negras são isoladas de grupos ou separadas em sala de aula, pelo professor, de acordo com sua pertença racial. Além disso, os professores, por vezes, silenciam-se ou negligenciam as situações de discriminação contra as crianças negras, concebendo suas queixas como consequência de ciúmes, carências afetivas ou “coisinhas bobas de criança” (p. 74).

Na observação de situações de discriminação na escola, Cavalleiro (2005) verificou que características fenotípicas, como a cor da pele, a textura do cabelo, o formato do nariz ou a espessura dos lábios são traços utilizados para ofender as crianças negras. Tais traços acabam subsidiando pré-concepções em relação ao estudante negro, como bom ou ruim em termos cognitivos, o que implica em uma série de ações discriminatórias do professor. Por outro lado, o preconceito racial na escola, baseado na aparência, demonstra como a discriminação racial brasileira é produzida e imersa numa complexidade, que abrange todo o processo de construção da identidade negra.

Diante das observações realizadas e dos relatos obtidos de profissionais da educação, crianças e pais, Cavalleiro (2005) diz que:

“É possível considerar que o trabalho na escola está permeado pelas lógicas de relações sociais e raciais desenvolvidas, em que os envolvidos no processo de escolarização (professores, diretores e operacionais) apresentam um pensamento orientado e influenciado pela estrutura racial da sociedade, segundo a qual: - a

³⁶ Segundo Gomes (2005, p. 54), o preconceito consiste num “julgamento negativo e prévio dos membros de um grupo racial de pertença, de uma etnia ou de uma religião ou de pessoas que ocupam outro papel social significativo. Esse julgamento prévio apresenta como característica principal a inflexibilidade, pois tende a ser mantido sem levar em conta os fatos que o contestem”. A discriminação racial consiste na adoção de práticas pautadas no preconceito, “(...) pode ser considerada como a prática do racismo e a efetivação do preconceito (GOMES, 2005, p. 55)”.

existência de racismo é negada; - não são reconhecidos os efeitos prejudiciais do racismo para os negros; - não são reconhecidos os aspectos negativos do racismo também para as crianças brancas; e – não se buscam estratégias para a participação positiva da criança negra, mesmo quando se reconhece a existência da discriminação no cotidiano escolar” (p. 98).

A reprodução do preconceito e da discriminação racial na escola reflete a sociedade da qual esta instituição participa e para a qual responde. Se, no entanto, a sua atuação desconsidera a diversidade cultural e os conflitos dela decorrentes, bem como o seu papel na constituição da identidade dos sujeitos, temos apenas uma instituição que contribui para a permanência de uma sociedade monocultural, que legitima o saber europeu, brancocêntrico, cristão e capitalista. Se a escola não aborda a diversidade cultural nela existente, trazendo para seu currículo e para as práticas pedagógicas a importância de todos os sujeitos nela inseridos, suas visões de mundo, saberes e histórias, torna-se difícil a compreensão, por parte dos estudantes, de sua existência enquanto instituição transmissora de conhecimento, espaço de ensino e aprendizagem da escrita, da matemática, das ciências. Desse modo, o apontamento da necessidade de atenção para o preconceito e a discriminação racial vividos por estudantes negros na escola implica numa demanda mais ampla, por uma escola onde todos são sujeitos atuantes, e num questionamento de sua função social nos dias atuais.

No Quilombo Brotas, as escolas freqüentadas pelos moradores também impõem as mesmas reflexões, tendo em vista os relatos de preconceito e discriminação racial nela vividos. Cabe ressaltar que tais instituições de educação formal onde os moradores do Quilombo estudaram (e estudam) diferem daquelas existentes em comunidades como as do Vale do Ribeira, no estado de São Paulo, e dos Kalunga, no estado de Goiás, as quais estão instaladas dentro desses territórios. Os estudantes do Quilombo Brotas não possuem uma escola dentro do território, e relatam que sempre estudaram nas escolas municipais ou estaduais existentes no município e freqüentadas por toda a população itatibense, de acordo com a região de moradia.

No que tange ao preconceito e à discriminação sofridos nestes espaços, Patrícia, uma das moradoras, relata que:

“Na escola era muito preconceito! Nossa, a turma vivia tirando sarro de nós que a gente que morava aqui dentro. Aí era muito xingamento. Xingava a gente de

negrinha, falava que a gente morava na senzala, sabe. Falava um monte, falava muito, falava um monte e xingamento mais feio. Que a gente era pano de velório. Falava um monte de coisas. Então quando a gente saía assim, a maioria ia pra escola aqui a gente ia tudo junto, falavam: Ihh, chacoalhou o bambuzal!”.

A fala da moradora evidencia que, antes do reconhecimento do Sítio das Brotas como uma comunidade remanescente de quilombo, o preconceito racial no universo da educação formal era delimitado pelo lugar de origem dos estudantes. O fato de famílias negras habitarem um mesmo território delimitado por um Sítio se transformou em elemento para a definição do lugar como sendo uma “senzala”, numa referência pejorativa à escravidão e aos negros. Através da fala de Patrícia, observamos que a escola que ela frequentou, entre as décadas de 1980 e 1990, caracterizava-se por um espaço de estigmatização do negro, o que pode ser observado também com a expressão “pano de velório”.

Quando os moradores do Sítio eram chamados de “pano de velório” havia aí uma relação negativa entre a cor preta do “pano” e a cor da pele dos descendentes de Amélia. Além disso, havia na expressão uma conotação negativa dada ao termo “velório”, que indicava um lugar a ser ocupado pelos moradores do Sítio, qual seja, cobrindo o corpo de uma pessoa morta. Tal expressão “pano de velório” remete a negros ocupando um lugar inferior, ao lado dos mortos, lugar este que a sociedade ocidental, branca e cristã desvaloriza. Assim, a expressão abaixava a auto-estima dos moradores do quilombo, que a recebiam como um xingamento ligado à sua cor, à sua origem e ao lugar de moradia constituído por um espaço de descendentes de escravos e onde residiam famílias negras.

O mesmo sentido do xingamento de que nos fala Patrícia está na expressão “chacoalhou o bambuzal”. De acordo com a moradora, ao utilizar esta expressão, as demais crianças da escola depreciavam os moradores do Sítio das Brotas, comparando-os a um grupo de pássaros pretos voando, após chacoalhar uma plantação de bambus. Com isso, os negros do Sítio eram comparados a animais, forma recorrente de estigmatizar a população negra.

A moradora Daniela também apontou em sua fala como a escola frequentada após o reconhecimento do território como um quilombo continua sendo um espaço de reprodução do preconceito e da discriminação racial:

“Mas daí o pessoal, sabe, daí ficou fazendo... daí a gente criou meio vergonha, porque na frente da escola eles ficavam xingando a gente de negrinha, disso e aquilo outro”.

A expressão “Mas”, no início da fala acima, precede a afirmação de um aprendizado, recebido na própria escola, sobre o quilombo como espaço de negros refugiados, infratores, saqueadores e causadores de desordem. Segundo ela:

“Isso aí [o que é quilombo] a gente aprendeu na escola! Ah! A gente aprendeu e ainda a gente não sabia quem era Zumbi! Foi mais ou menos na quinta-série, por aí que a gente foi aprender o que era um quilombo” (Daniela, chaves nossas).

Notamos que a figura utilizada para dizer do aprendizado do quilombo, na perspectiva da fuga, é Zumbi dos Palmares. No entanto, diante da vergonha sentida pela moradora quando descobriu que era quilombola, questionamos a abordagem dada à luta de Zumbi e à constituição do Quilombo dos Palmares.

De acordo com Patrícia:

“Na escola a gente ouvia falar bastante [sobre quilombo], principalmente quando chegava o 13 de maio. [ouvia falar de Zumbi]. E aí falava que era um lugar onde os negros tinham se refugiado. Refugiava quando fugiam das fazendas. Então, a gente ouvia isso na escola” (chaves nossas).

Com isso, verificamos que a abordagem dada pela escola envolve a transmissão de uma concepção de quilombo construída pelo colonizador e senhor de escravos, a qual é reproduzida no dias atuais sem o diálogo com a realidade das comunidades quilombolas, constituídas de diferentes formas, e não apenas através da fuga. Além disso, a concepção aprendida na educação formal, se não dialoga devidamente com o sentido do quilombo enquanto espaço de oposição ao sistema escravista, território da liberdade e da resistência, torna o quilombo um lugar do qual não se fala, não se diz morar, já que se tem vergonha e medo da discriminação que pode ser vivida. Essa compreensão negativa do quilombo pela escola está inserida no mesmo processo de transmissão de conteúdo sobre a história do negro no Brasil, conforme aponta Cavalleiro (2005):

“(...) nota-se que, para alunos e alunas do ensino fundamental, negros e negras são apresentados na condição de escravos e/ou seres humanos negativos ou

inferiorizados. As crianças, ao estudarem a história da população negra brasileira, não deparam com referências positivas de um passado histórico do qual seja possível que negros tenham orgulho ao se identificar com a história de seus ancestrais/antepassados; e no qual, paralelamente, brancos percebam o grupo negro como participante do desenvolvimento do país” (p. 84).

Em relação às situações de discriminação na escola, Patrícia relatou que contava tudo à Dona Ana Maria, sua mãe. Conforme ela relata:

“A gente era muito discriminado lá na escola. A minha mãe ia direto lá. Minha mãe chegava lá na escola, até o dia que minha mãe chegou lá e disse: Oh! Se não parar esse preconceito na escola eu vou procurar meus direitos, eu vou na Secretaria da Educação, eu vou pra São Paulo, eu vou pra onde tiver que ir, mas eu vou! (...) Aí minha mãe falou pra diretora. Só que aí quando a minha falou isso aí parou. Aí parou a escola inteira, como se a diretora fosse a cabeça do xingamento. Porque aí a diretora cortou por tudo. Foi aí que parou. Aí parou o xingamento e parou tudo. Aí foi diminuindo”.

A discriminação vivida pelos moradores do Quilombo Brotas demonstra como a escola reproduz o contexto social, político e cultural na qual está inserida, por meio de falas, conteúdos, práticas e até mesmo silenciamentos. Patrícia revela como foi instigante o fato dos xingamentos terem cessado após uma conversa de sua mãe com a diretora. Uma conversa em que demonstrou o interesse pela solução do problema e a busca por direitos. A medida tomada pela diretora para que os xingamentos cessassem culminou com o fim das situações de discriminação e estigmatização vividas por Patrícia e demais estudantes do Sítio, o que denota a existência de ações que se consubstanciam na ausência de tomada de medidas com relação ao preconceito e à discriminação interna à escola.

O silenciamento ou a falta de ação da escola no combate ao preconceito e à discriminação racial produz efeitos na identidade dos sujeitos, nas formas de se ver e de conceber o grupo a que pertence. A escola é uma instituição que contribui para a formação dos sujeitos, um espaço sócio-cultural de trocas, diálogos, confrontos e acordos, e, por isso, é necessário atentar-se para aquilo que transmite intencionalmente ou não, no que se refere aos conteúdos e às práticas. É necessário estar atento para a diversidade nela existente, informada, no caso do Quilombo Brotas, pela presença de estudantes negros reconhecidos como remanescentes de quilombo, inseridos em processos educativos não-escolares de valorização de sua história, de sua cultura e da luta pela terra.

Através dos relatos dos moradores observamos que a escola freqüentada na atualidade não difere, substancialmente, daquela existente há dez ou vinte anos, em termos do trabalho pedagógico com a diversidade cultural. O reconhecimento do Sítio das Brotas ou da Tia Lula como Quilombo e a divulgação de sua existência nos últimos três anos produziu algumas mudanças, explicitadas nas falas dos moradores ao se referirem a trabalhos escolares abordando a história dos quilombos ou a visitas de grupos de estudantes das escolas da cidade. Além disso, segundo um grupo de estudantes do Quilombo, hoje já não conseguem mais omitir da escola o lugar de moradia, visto a divulgação da comunidade na cidade. Do mesmo modo, ações de grupos culturais junto às Secretarias Municipais de Cultura e Educação têm buscado colocar na pauta dos currículos das escolas a importância de incluir a história do Quilombo nos conteúdos a serem ensinados. Entretanto, as práticas pedagógicas, de acordo com os estudantes, ainda são pontuais e incluídas em meses em que são comemoradas a Abolição da Escravidão (maio) e a Consciência Negra (novembro).

Segundo os dados apresentados por Lima (2001), Marques (2003), Pará et al (2008), Ramos (2009) e Reis (2003), a escola freqüentada pelos moradores das comunidades quilombolas apresenta uma série de dificuldades no trabalho pedagógico com a diversidade e a diferença no que tange às histórias trazidas pelos estudantes, à história do negro e dos quilombos no Brasil e à temática racial envolvendo preconceito, na discriminação e no racismo.

Lima (2001) pesquisou a comunidade quilombola de Mussuca, situada no município de Laranjeiras, no estado de Sergipe. Segundo a autora, a comunidade possui manifestações culturais que fortalecem a identidade do grupo, em situações onde crianças, jovens e adultos são sujeitos atuantes, protagonistas da sua história e da cultura. No entanto, a escola que os estudantes mussuquenses freqüentam não coloca em seu projeto pedagógico, no currículo e nas práticas cotidianas a experiência extra-escolar dos estudantes. Os estudantes da Mussuca não vêem sua cultura refletida nos conteúdos e nos discursos produzidos na escola. Ao contrário, a escola observada por Lima (2001) contribui para fortalecer, o preconceito e a discriminação racial.

Marques (2003) constatou a mesma ausência de diálogo entre a escola e os saberes da comunidade remanescente de quilombo de São Miguel, em Restinga Seca (RS).

São Miguel é uma comunidade situada em meio a outras de descendência alemã e italiana, e conquistou uma escola no território a partir da década de 1960, após uma iniciativa do próprio grupo (MARQUES, 2003). Apesar disso, por meio dos discursos e das práticas dos professores, a autora identificou “alguns rituais presentes no cotidiano dessa escola” (p. 162), que reforçam o preconceito e a discriminação racial:

“Muitas vezes eles não estudavam e os pais alegavam falta de condições, diziam que eles eram assalariados, pobres... Mas a gente sente que não era essa a questão... Como é que eu vou dizer, o estudo é uma questão de princípios... acho que é uma questão hereditária, também não... acho que é uma questão econômica... O fundamental seria econômico” (MARQUES, 2003, p. 164).

Esta fala de uma das professoras entrevistadas por Marques (2003) tem implícita a idéia de que a população negra não possui “princípios” hereditários que garantam o bom desempenho escolar, como se existisse uma pré-disposição fenotípica ou genética nesse campo. Segundo Marques (2003), outro aspecto a ser considerado neste relato são as reticências, pois demonstram a existência de questões envolvidas na avaliação do desempenho dos estudantes negros que não podem ser ditas.

Marques (2003) observou que, por vezes, os professores concebem todas as crianças como iguais, anulando as diferenças quando, na verdade, o que está em jogo é a afirmação do modelo brancocêntrico de beleza e conduta. Neste movimento, segundo a autora,

“Se todos são iguais, não existe a necessidade de pensar alternativas que atendam ao grupo diferenciado (negro). Contudo, nessa lógica desigual, as dificuldades dos alunos de descendência alemã são identificadas e as do grupo negro são negadas” (MARQUES, 2003, p. 164, parênteses da autora).

Esta invisibilidade do estudante negro oriundo das comunidades quilombolas também foi observada por Reis (2003) em Chacrinha dos Pretos, quilombo situado em Belo Vale (MG). De acordo com a pesquisadora, a escola não inclui em seu planejamento conteúdos relacionados ao histórico da comunidade e, além disso, reproduz discursos e práticas as quais discriminam a população negra. Segundo ela, esta realidade aponta que a escola da Chacrinha não se constitui num espaço de construção positiva da identidade das crianças.

No trabalho de Paré et al (2008) são relatadas as realidades educacionais das comunidades quilombolas de São Miguel, no Rio Grande do Sul, e Engenho II, em Goiás. Segundo os autores, as comunidades estão imersas em processos educativos não-formais e informais vivenciados internamente, através de suas manifestações culturais e religiosas, das festas e do trabalho. Nestes espaços e tempos de educação os sujeitos aprendem quem são, construindo sua identidade na relação dentro e fora do grupo. No entanto, no universo da escola estes processos educativos são desconsiderados, verificando-se:

“(...) certa distância entre o ambiente escolar e a vivência da comunidade. O plano curricular é semelhante aos do sistema municipal público em geral (...). Sendo assim, a escola constitui uma espécie de “ilha” importante no interior da comunidade, trazendo as referências formais consideradas essenciais pela população quilombola, mas com pouca ligação com o entorno imediato” (Paré et al, 2008, p. 222).

As comunidades quilombolas e a população negra em geral, historicamente, consideram a escola como um importante espaço de formação social, tendo em vista a visão de que constitui uma via de ascensão social. Desde o período pós-abolição a escola tem sido uma instituição solicitada pela população negra através do movimento negro (SANTOS, 2005). No entanto, ao longo do século XX verificou-se que não bastava apenas a obtenção do direito à escola para a população negra. Demandas pela inclusão da história do negro no Brasil e de uma atenção à temática racial na escola passaram a ser exigidas enquanto políticas educacionais, diante da evidência de práticas pedagógicas pautadas em discursos e conteúdos curriculares que colocam o negro unicamente na perspectiva do escravo e do sujeito subalterno, além da existência do preconceito e da discriminação racial neste universo escolar (SANTOS, 2005). Nesse sentido, a existência de uma distância entre a escola e a comunidade quilombola de São Miguel demonstra a atualidade dessas demandas curriculares, em parte já conquistadas com a Lei 10.639/03, que obriga o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira nas escolas de educação básica.

Segundo Paré et al (2008), na comunidade do Engenho II a escola também é muito valorizada, entretanto:

(...) a associação entre o que se aprende na escola e a sua aplicação no cotidiano dos quilombolas pouco se pode aferir. Os estudantes não conseguem associar um aprendizado ao outro devido, é claro, à dissociação entre os saberes aprendidos na

comunidade – ligado ao trato com a terra, ao significado simbólico do território associado à ancestralidade e à identidade étnico-racial, bem como aos rituais de celebração da colheita, como a festa de Nossa Senhora das Neves – e os saberes oferecidos nos conteúdos curriculares formais” (p. 226).

Esta realidade aponta para uma dificuldade inerente à escola enquanto instituição que, historicamente, não dialoga com o contexto social, cultural e econômico dos estudantes. Na medida que se constitui numa instituição que responde aos interesses da sociedade que a construiu, a escola se traduz num espaço marcadamente letrado, definido pelo urbano em detrimento do rural, com dificuldades para lidar com o saber oral e a tradição, a concepção de tempo e de espaço das comunidades quilombolas.

Por outro lado, esses problemas também são percebidos pelos sujeitos que fazem parte da escola, na medida em que as comunidades demonstram não compreenderem a relação entre os conteúdos escolares ensinados e a realidade social que vivenciam, e os professores apontam a necessidade de formação para alcançar os objetivos do trabalho pedagógico. Paré et al (2008) concluem que, neste caso, seria fundamental uma atenção maior dos poderes públicos com a formação continuada dos professores das comunidades quilombolas, para que reflitam tanto sobre a temática racial quanto sobre as especificidades do ensino e aprendizagem aos estudantes dessas populações tradicionais.

Ramos (2008), em pesquisa realizada nas comunidades quilombolas de Ivaporunduva, Nhunguara e Sapatu, localizadas no Vale do Ribeira, estudou o significado da escolaridade para essas populações. Verificou que os sujeitos concebem a escola como um espaço de transmissão da linguagem escrita, sem relação com o cotidiano, e de reprodução de um discurso hegemônico que coloca os negros na posição de subalternos e explorados, surgindo na História do Brasil apenas como escravizados. De acordo com os relatos dos quilombolas, o sentido da escola está na aprendizagem da leitura e da escrita, e transita entre a possibilidade de ascensão social e a manutenção da condição de pobreza e exclusão que já vivenciam.

As pesquisas levantadas acima e os relatos dos moradores do Quilombo Brotas sobre a escola, demonstram a educação formal a que são submetidos os estudantes quilombolas, levando à conclusão de que a afirmação de uma identidade negra e a construção da identidade quilombola nesse espaço se torna um desafio. As crianças e jovens negros e quilombolas que freqüentam a educação formal enfrentam um constante

embate entre a afirmação do saber informal e não-formal que vivenciam e que lhes valoriza e a inferiorização de sua história e de sua cultura nas escolas. Mais uma vez, essa ausência de diálogo entre o saber instituído na escola e os demais saberes e culturas presentes demonstra a dificuldade da educação formal em trabalhar com a diversidade cultural, o que segundo Gomes (2007) é uma contradição, pois:

“Como a educação escolar pode se manter distante da diversidade sendo que a mesma se faz presente no cotidiano escolar por meio da presença de professores/as e alunos/as dos mais diferentes pertencimentos étnico-raciais, idades e culturas? (pp. 18-19)”.

Pensar a educação em quilombos é uma forma de refletir sobre a escola que temos e que almejamos, visto que a diversidade informada por estes territórios coloca em debate a diversidade em sua dimensão mais ampla. Se a escola brasileira enfrenta dificuldades em lidar com o preconceito e a discriminação racial, a história de seus estudantes e o contexto no qual se insere, ainda estamos diante de uma instituição “alienígena”, a qual ainda se empenha na formação de sujeitos que possam contribuir para manter as desigualdades sociais com base na diferença, e, por conseguinte, o mesmo regime de hierarquização, de relações de poder e de exploração humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho envolveu um movimento em que trouxemos o debate sobre o que são comunidades remanescentes de quilombo e algumas questões inerentes a este campo de pesquisa, as quais envolvem legislações, movimentos políticos e sujeitos em processo de auto-atribuição. Procuramos explicitar uma trajetória de investigação em que, evidentemente, pesquisador e objeto de pesquisa se envolveram, dialogaram, trocaram experiências e se transformaram durante a realização de um trabalho que buscou compreender aquilo que constitui uma identidade específica, a identidade quilombola, em um grupo de famílias negras desconhecidas até 2003 como remanescentes de quilombo.

A investida metodológica em torno da construção da identidade quilombola esteve imersa na abordagem da produção de saberes em torno de quem se é e de quem é o outro, e assim, em processos educativos que envolvem as múltiplas ações e os múltiplos efeitos da educação sobre os sujeitos. Observamos ao longo da pesquisa que todo o processo de construção da identidade quilombola foi mediado por processos educativos presentes diferentes espaços e tempos. Nas reuniões familiares, durante as conversas em alguma das ruas do território, nos encontros com comunidades quilombolas, nos debates com técnicos administrativos ou assessores parlamentares ou durante o prosseguimento dos trabalhos de titulação das terras os moradores aprendiam entre si ou com “os outros” o significado de ser quilombola e de morar num quilombo.

Partindo de uma abordagem da educação como “situações sociais de aprender-ensinar-aprender” (BRANDÃO, 1984, p. 14) em múltiplos espaços, os quais não são necessariamente pré-determinados, observamos no “jogo” de transmissão e incorporação de valores, saberes e crenças entre as famílias e outros sujeitos a presença de referências para a construção da identidade.

Os moradores inseridos no movimento social quilombola, incumbidos de sair para estabelecer relações com outras comunidades, e para participar de reuniões entre quilombos e quilombos e órgãos governamentais, trazem consigo experiências cujos conteúdos são transmitidos aos demais em diferentes espaços de convívio. As iniciativas de reunir os jovens na discussão sobre as necessidades do grupo, junto a outros jovens quilombolas também constituem formas intencionais de ensinar sobre a importância de cuidar dos

quilombos onde vivem e de significar a permanência junto aos demais. Do mesmo modo, a participação do grupo em atividades propostas por projetos culturais e educacionais, a partir da identificação do território como um quilombo, ensina o sentido de ser quilombola.

No Quilombo Brotas a educação que informa quem se é ocorre através de processos de socialização (PEREIRA, 1987) que transmitem valores em torno da concepção de homem, mulher, jovem, adulto ou criança, os papéis de cada um e o que é esperado de suas ações. São valores transmitidos que advêm de aprendizagens anteriores, recebidas dos antepassados, os quais são lembrados com orgulho e devoção. Apontam para a necessidade da autonomia feminina em relação ao homem por meio do trabalho, para a valorização de seu corpo e sentimentos, para o cuidado com os filhos e a família. Explicitam a necessidade dos homens estarem mais atentos aos cuidados com o território herdado, assim como o faziam, segundo Tia Aninha, os moradores antigos. Além disso, com relação às crianças a educação no universo das famílias se baseia na importância delas para a manutenção do território e a necessidade dos adultos estarem sempre próximos, dialogando e ensinando a importância da família e a razão de sua existência num território quilombola.

Tais valores são permeados pela preocupação com os efeitos da urbanização e das atividades desenvolvidas no território sobre as concepções de mundo aprendidas no passado, as quais tornaram possível a existência no presente. Significam a procura de espaço em meio aos processos educativos novos, que adentram no antigo Sítio por meio da televisão, do movimento quilombola e, inclusive, da escola.

Em relação à educação vivida no movimento quilombola, aqui considerado de maneira ampla enquanto processo de luta pela terra e políticas públicas, consideramos importante frisar que os sujeitos que dele participam não são apenas quilombolas, mas membros do movimento negro, pesquisadores universitários e técnicos administrativos residentes nas grandes cidades. Sujeitos que trazem consigo valores e concepções de mundo diferentes daqueles existentes no Quilombo, além de noções sobre os quilombos, muitas vezes, idealizadas e marcadas pela busca de resquícios de antigos quilombolas, por uma ancestralidade africana ou um isolamento social. Apesar disso, são sujeitos que valorizam a existência do Quilombo Brotas, admiram sua história de resistência em meio urbano e a sua luta pela manutenção das terras. E nessa valorização do lugar, fornecem elementos para a construção da identidade negra e quilombola dos moradores.

Já no campo da educação formal, como foi possível constatar a partir da leitura do texto, nossas considerações em relação à escola freqüentada pelos moradores do Quilombo Brotas passam pelo relato dos próprios moradores e um entrecruzamento de dados de outras pesquisas. O campo de pesquisa em torno das escolas das comunidades quilombolas é vasto e desconhecido, e demanda dos meios acadêmicos muitos olhares. Apesar disso, verificamos a persistência de discursos, práticas e conteúdos preconceituosos ou que ocultam a população negra. No âmbito das comunidades quilombolas, apesar de serem reconhecidos a mais de vinte anos na Constituição Federal, de se fazerem presentes na sociedade brasileira em número expressivo (cerca de três mil, segundo a Fundação Cultural Palmares) e de freqüentarem as escolas da sociedade envolvente, observamos que há apenas uma transposição das escolas urbanas, com seu conteúdo e suas práticas pedagógicas, para as escolas que atendem tais comunidades ou recebem seus moradores. Esta realidade demonstra que as escolas ainda não contribuem para a valorização da identidade quilombola dos estudantes, e que acabam negando a luta das comunidades e inferiorizando sua história ao apresentar o negro apenas na situação de subalterno e os quilombos de maneira enrijecida e focada na fuga e na perseguição.

Dessa análise da escuta feita junto aos quilombolas de Brotas inferimos sobre a urgência de implantação de políticas educacionais mais efetivas, que observem de maneira ampla a dificuldade que a escola possui para se abrir ao novo, ao inesperado e ao processual que se expressa na cultura, nos valores, na diversidade étnica e racial que todos trazem consigo no ato de aprender e de ensinar.

No processo de construção da identidade quilombola e do quilombo se tornou evidente o receio dos mais velhos diante das novidades que a identidade quilombola trouxe para o território. A aproximação de grupos culturais, entidades governamentais e não-governamentais, políticos e pesquisadores, que lhes procuram a fim de conhecer suas vidas, ajudar-lhes na conquista de benefícios sociais ou executar projetos culturais foi acompanhada de uma mudança no direcionamento da gestão do território, em que os mais velhos, apesar de constarem como conselheiros no Estatuto da Associação, nem sempre são ouvidos ou têm papel determinante na tomada das decisões. Ao mesmo tempo, no processo de titulação das terras, os moradores se vêem diante de ações que envolvem os conflitos familiares existentes e da pressão do Estado para que digam quais são os legítimos

detentores do direito à terra, o que pode acarretar num confronto com os costumes dos antepassados, tendo em vista a rigidez do procedimento de titulação. Isso destaca a forma como as comunidades remanescentes de quilombo são concebidas no campo administrativo e jurídico, que não comporta variabilidades ao designar os “sujeitos de direito”, e determina a explicitação de quem pode e quem não pode morar nas terras quilombolas tituladas.

O receio dos mais velhos é fundamentado em suas experiências anteriores e vem acompanhado de um questionamento sobre as consequências de tais mudanças para o território em que vivem há décadas. Indagam se os valores dos antepassados não seriam “esquecidos” ou “inferiorizados” diante das propostas novas, que emergem de sujeitos nunca vistos e surgem no mesmo momento em que o Estado oferece recursos econômicos para a execução de projetos nos territórios quilombolas. Neste sentido, apontamos para o necessário compromisso dos “novos Outros” com as comunidades remanescentes de quilombo, pois sua atuação, como analisamos neste trabalho, influencia profundamente na dinâmica dos grupos e na forma como passam a se ver.

Diante disso, é fundamental pensarmos quais os significados atuais do reconhecimento da condição quilombola pela Estado e a sociedade civil, já que no caso do Sítio das Brotas verificamos ações diretas do poder público de modo nunca visto. Com o “rótulo” quilombola o território começou a receber recursos através de várias iniciativas (culturais, educacionais, de infra-estrutura), o que modificou o cotidiano das famílias e trouxe elementos novos para os processos educativos e a identidade existentes. Em outras palavras, a partir do reconhecimento quilombola, o antigo Sítio das Brotas se tornou um espaço de intervenção social, cultural e político novo.

Dizer isso não significa que os processos de construção do território inexistissem ou implicassem numa “permanência do mesmo”, numa “não-mudança”. O que observamos a partir do “quilombo” é que há o direcionamento de ações do Estado e da sociedade civil de maneira focada e pontual dentro dos territórios. Ações empenhadas em criar e estabelecer “políticas para quilombos” que nos levam a pensar se estamos diante de políticas fechadas frente à diversidade de situações e demandas sociais.

Outro aspecto do debate sobre comunidades quilombolas, inserido nesta problemática da territorialização, mas que passa pela dinâmica de ocupação do território brasileiro, é a questão dos quilombos urbanos.

Verificamos que no processo de reconhecimento do Sítio das Brotas como uma comunidade remanescente de quilombo, e assim, na sua divulgação através dos meios de comunicação do estado de São Paulo esteve presente a identificação do território como sendo o primeiro quilombo urbano no Brasil. No entanto, a expressão nos causava um certo incômodo, na medida em que considerávamos estar diante de uma realidade esperada, onde uma comunidade negra rural foi envolvida pelo crescimento da cidade. Ao mesmo tempo, havia a certeza da presença de uma problemática em torno do significado do rural e do urbano, da relação entre ambos, das suas diferenças ou semelhanças, no caso das comunidades quilombolas, já que muitas delas eram consideradas rurais e possuíam estreitas relações com as cidades. Diante disso, indagávamos por que o Quilombo Brotas era chamado de quilombo urbano.

Antes da Constituição Federal de 1988, pesquisas como as de Baiocchi (1983), Bandeira (1988), Gusmão (1996a) e Queiroz (1983) já apontavam a existência de bairros rurais negros, os quais posteriormente foram identificados e reconhecidos como comunidades remanescentes de quilombo. Tratava-se de territórios existentes nas proximidades das cidades e que mantinham estreitas relações entre o universo urbano e rural.

No caso do Quilombo Brotas, por volta de 1980 iniciou-se a aproximação geográfica entre a cidade e o Sítio, embora a proximidade social existisse desde o início do século XX, quando Amélia participava das festividades religiosas existentes em Itatiba. Além disso, enquanto moradores de um Sítio, os descendentes de Amélia sempre transitavam entre as cidades de Jundiaí, Campinas e São Paulo, onde trabalhavam temporariamente, visitavam outros parentes e participavam de festas. Assim, o envolvimento do Sítio pela cidade representou uma aproximação geográfica do urbano que já se fazia presente no território considerado rural, por meio da mobilidade dos seus moradores.

Apesar de ter sido chamado de território rural até a aproximação geográfica da cidade, o Sítio sempre teve o urbano informando as relações internas e externas. Os moradores percebem esta aproximação através da construção de casas e condomínios ao redor das suas cercas, e do aumento dos interesses capitalistas pelas terras. Entretanto, nos discursos dos sujeitos ainda está presente o uso do termo Sítio para se referir ao lugar e a

afirmação de que ele é um território rural. Raramente, referem-se ao território como um quilombo urbano, e quando esta designação é apresentada funciona mais como um instrumento de divulgação do território, uma demarcação de sua especificidade em termos de localização quando comparado a maioria das comunidades quilombolas.

E tal comparação é fundamentada na mesma visão do quilombo rural como um território isolado geograficamente da cidade, o que não indica o mesmo isolamento na relação com as cidades ou o universo urbano. No estado de São Paulo há muitos quilombos que estão inseridos no movimento social quilombola e realizam articulações entre si e com outros movimentos sociais (movimento negro, pastorais, grupos culturais, pontos de cultura, entre outros), de modo que o fato de serem rurais não significa que estejam isolados do meio urbano. Talvez o que está em jogo na designação do quilombo urbano seja a concepção atual do que é urbano e rural, tendo em vista as possibilidades de participação social através dos meios de comunicação e da rede mundial de computadores, por exemplo.

Além disso, devemos considerar que também esteja presente no debate sobre os quilombos urbanos a maior visibilidade dos quilombos, dos conflitos em torno da posse da terra e da legislação relativa às comunidades quilombolas na atualidade. Na última década temos novos meios de comunicação que tornam mais rápida e interativa a divulgação do que são comunidades remanescentes de quilombo e do direito a elas reconhecido, assim como, da atuação da sociedade civil organizada em defesa das terras desses grupos, das pesquisas desenvolvidas na área e dos pedidos de reconhecimento em andamento.

Sem desconsiderar a especificidade dos quilombos urbanos, desafiados a saírem de suas terras para dar lugar a grandes projetos comerciais, como shoppings³⁷, ou empreendimentos imobiliários e viários, as associações que os representam seguem os mesmos passos na obtenção do reconhecimento e dos títulos de propriedade definitiva. No que tange aos processos de identificação e reconhecimento, as instituições que realizam os procedimentos também são as mesmas que lidam com a questão em meio rural. Assim, dizer que a realidade dos quilombos urbanos difere dos quilombos rurais aponta, dentre outros, para um problema na modelização dos procedimentos de construção dos relatórios técnico-científicos ou laudos periciais, já que cada comunidade tem uma história de conflito com a terra e de territorialização diversa e única.

³⁷ É o caso da Família Silva, comunidade remanescente de quilombo localizada dentro de Porto Alegre-RS.

O surgimento dos quilombos urbanos no cenário das comunidades remanescentes de quilombo tem causado um certo estranhamento no movimento quilombola, já que amplia o leque de possibilidades de atuação do artigo 68, incomodando outros setores capitalistas, que podem se unir àqueles que se vêem prejudicados pela impossibilidade de alargar seus latifúndios. Neste processo, a ampliação aumenta a complexidade dos trabalhos das instituições responsáveis (INCRA, institutos de terra, Fundação Cultural Palmares, Ministério do Desenvolvimento Agrário e Ministério das Cidades), que necessitam de um olhar atento para cada solicitação de titulação, sob pena de negar direitos ou contemplar todas as territorialidades negras no texto do artigo 68.

Desde a inclusão do direito à propriedade definitiva das terras aos remanescentes de quilombos na Constituição Federal de 1988, assistimos a uma série de transformações, continuidades e descontinuidades na abordagem do problema enfrentado por comunidades quilombolas em torno da posse de terras secularmente ocupadas ou do direito à terra após a expulsão do território de origem. Os dados levantados por Anjos (2006) apontam mais de duas mil comunidades remanescentes de quilombo no Brasil, sendo que, em 2007 o governo federal³⁸ divulgou a existência de 44 quilombos urbanos no país. Essa realidade coloca o grande desafio de se pensar a multiplicidade das ocupações de terra antes e, cada vez mais, após a Abolição, considerando as transformações econômicas e sociais sofridas ao longo dos anos em todo o território brasileiro, que fizeram crescer as cidades. Essas mudanças na ocupação do território nacional nos levam a pensar quais os sentidos atribuídos aos universos rural e urbano, já que, o rural do passado se transformou em urbano, e este tem procurado, constantemente, referências do rural através daquilo que significa em termos de condições de vida.

Enfim, com as explanações em torno dos quilombos urbanos objetivamos apresentar elementos que contribuam para um debate mais profundo sobre o tema. São considerações que perpassam um novo olhar sobre o campo de pesquisa, após uma longa inserção etnográfica. O que almejamos, neste ponto, foi instigar a reflexão em torno da problemática, considerando que ela está inserida numa discussão ampla e numa pauta

³⁸ Ver: Ministério do Desenvolvimento Agrário. **“Processo de Regularização de Quilombos é Intensificado”**. Brasília, 23/04/2007. Disponível em: <http://www.fomezero.gov.br/noticias/processo-de-regularizacao-de-quilombos-urbanos-e-intensificado>. Último acesso em: 29/09/2009.

urgente relacionada às comunidades remanescentes de quilombo e à perspectiva do quilombo como direito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFONSO, Almerindo Janela. “Sociologia da Educação não-escolar: reatualizar um objeto ou construir uma nova problemática?” IN: ESTEVES, Antônio J. & STROER, Sthepen R. **A Sociologia na escola: professores, educação e desenvolvimento**. Porto: Editora Afrontamento, Biblioteca das Ciências do Homem, 1989, pp. 83-96.

AGUIAR, Carmem Maria. **Educação, Cultura e Criança**. Campinas/SP, Papirus, 1994.

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais. **Seminário Estadual – Delineando políticas públicas para as comunidades quilombolas. Cruzando o conhecimento na perspectiva quilombola**. Minas Gerais: Mimeo, 2006.

_____. **Quilombos: sematologia face a novas identidades. Frechal, Terra de Preto, Quilombo Reconhecido como Reserva Extrativista**. São Luís/MA, Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos/Centro de Cultura Negra do Maranhão - Projeto Vida de Negro, 1996, pp. 11-19.1996.

AMORIM, Cleyde. Kalunga: a construção da diferença. 2002, Tese (Doutoramento), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

ANACLETO, Márcia Lúcia. **Comunidades Rurais Negras e educação no Projeto “Uma História do Povo Kalunga”**. 2005, 143 p. (Trabalho de Conclusão de Curso) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Geografia, Territórios Étnicos e Quilombos. IN: GOMES, Nilma L. (org.). **Tempos de Lutas: as ações afirmativas no contexto brasileiro**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006, pp. 81-103.

ANJOS, José Carlos G. dos & SILVA, Sérgio Baptista da (org.). **São Miguel e Rincão dos Martimianios: ancestralidade negra e direitos territoriais**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

ARRUTI, José Maurício A. **Mocambo – Antropologia e História do Processo de Formação Quilombola**. Bauru:SP, EDUSC, 2006, 368 p.

BAIOCCHI, Mari de Nasaré. **Negros de Cedro: Estudo Antropológico de um Bairro Rural de Negros em Goiás**. SP: Ática, 1983, 201 p..

_____. **Kalunga – Povo da Terra**. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 1999, 124 p..

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território Negro em Espaço Branco**. SP: Editora Brasiliense, 1988.

BAPTISTA, Patrícia. Os grilhões que nem 100 anos de história estouram. **Jornal de Jundiaí**. Jundiaí, SP, maio de 2008. Disponível em: <http://portaljj.com.br/interna.asp?Int_IDSecao=1&int_id=48629>. Acesso em: 24 out. 2008.

BARROS, Andréa. **Descendentes de escravos resgatam cultura de antiga comunidade negra de Itatiba**. Disponível em: <<http://www.realidadebrasileira.com/modules.php?op=modload&name=News&file=article>>. Acesso em: 25 set. 2008.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. IN: POUTIGNAT, J. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras**. SP: EDUNESP, 1998.

BESSA, Vagner de C. Município de Itatiba. IN: BRANDÃO, Carlos A. & CANO, Wilson. **A Região Metropolitana de Campinas: urbanização, economia, finanças e meio ambiente**. Campinas: Editora da Unicamp, 2002, pp. 349-375.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade – lembranças de velhos**. SP: Companhia das Letras, 1994, 484 p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é Educação**. São Paulo: Círculo do Livro S.A., Coleção Primeiros Passos, v. 19, 1984.

_____. **A Educação como Cultura**. Campinas: SP, Mercado das Letras, 2002.

BRASIL. **Decreto de 13 de maio de 2003**. Institui o Grupo de Trabalho com a finalidade de rever as disposições contidas no Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001, e propor nova regulamentação ao reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação, registro imobiliário das terras remanescentes de quilombos e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/DNN/2003/Dnn9878.htm>. Acesso em: 01/10/2008.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 05 de outubro de 1988**. SP: Saraiva, 1997a, 16ª edição.

BRASILEIRO, Sheila & SAMPAIO, José Augusto. Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste baiano. IN: O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos – identidade étnica e territorialidade**. RJ: Editora FGV, 2002, pp. 83-108.

CALDEIRA, Teresa. Memória e Relato: a escuta do outro. **Memória e Ação Cultural – Revista do Arquivo Municipal**. SP, 1992, pp. 65-67.

CAMARGO, Luís Soares de. Itatiba 218 anos: as origens da cidade. **Jornal de Itatiba**, Itatiba, 14 mar. 2004, Gerais, B4.

CARNEIRO, Edison. Singularidades dos Quilombos. IN: MOURA, Clóvis (org.). **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Maceió/AL, EDUFAL, 2001, pp. 11-18.

_____. **O Quilombo dos Palmares**. RJ: Civilização Brasileira, 1966.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil – mito, história, etnicidade**. SP: Brasiliense/EDUSP, 1986.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília: Paralelo 15, SP: Editora Unesp, 2000.

CARVALHO, José J. de (org.). **O quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições, lutas**. Salvador: EDUFBA, 1996.

CARVALHO, Maria Celina Manzoli, SCHMITT, Alessandra, TURATTI, Maria Cecília M. **A Atualização do Conceito de Quilombo: identidade e território nas definições teóricas**. Ambiente & Sociedade. Campinas:SP, ano V, nº. 10, 1º sem. 2002.

CARVALHO, Maria Celina P. de. **Bairros negros do Vale do Ribeira: do “escravo” ao “quilombo”**. 2006. (Tese de Doutorado), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas: SP, 2006.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. Discriminação racial e pluralismo em escolas públicas da cidade de São Paulo. IN: **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal 10.639/03**. Brasília: SECAD/MEC, 2005, pp. 65-104.

DALLARI, Dalmo de Abreu. Reconhecimento das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos incidentes em domínios particulares. IN: ANDRADE, Lúcia M. M. de. **Desafios para o reconhecimento das terras quilombolas**. SP: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1997, pp. 15-34.

DA MATTA, Roberto. Trabalho de Campo. IN: **Relativizando – uma introdução à antropologia social**, 1987, pp. 143-173.

DAYRELL, Juarez. A Escola como espaço Sócio-Cultural. IN: DAYRELL, Juarez (org.). **Múltiplos Olhares sobre educação e Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, pp. 136-161.

DURHAM, Eunice. Cultura e Ideologia. **Revista de Ciências Sociais**. RJ, vol. 27, nº. 1, pp. 71-89, 1984.

GABUARDI, Lucimara R. **Itatiba na História – 1804-1959**. Campinas: Pontes, 2004.

GOHN, Maria da Glória. **Educação Não-formal e cultura política – impactos sobre o associativismo do terceiro setor**. SP: Cortez, 2001a.

_____. **Movimento Sociais e educação**. SP: Cortez, 2001b.

GOMES, Nilma L. **Indagações sobre currículo: diversidade e currículo**. Brasília: ME/SEB, 2007, 48p..

GUSMÃO, Neusa M. M. de. Herança Quilombola: Negros, Terras e Direitos. IN: MOURA, Clóvis (org.). **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Maceió/AL, EDUFAL, 2001, pp. 337-349.

_____. A noção de cultura e seus desafios. **Anais Primeiro Congresso de Etnomatemática**. São Paulo, 01 a 04 de nov./2000, pp. 386-388.

_____. Antropologia e Educação: origens de um diálogo. **Cadernos CEDES**. Campinas/SP, n.º 43, dez./1997, pp. 08-25.

_____. Da Antropologia e do Direito: impasses da questão negra no campo. **Palmares em Revista**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, n.º 1, 1996b, pp. 01-13.

_____. **Terra de Pretos, Terra de Mulheres, Terra, Mulher e Raça num Bairro Rural Negro**. Brasília: Ministério da Cultura, Fundação Cultural Palmares, 1996a, 260 p., 1ª edição.

_____. Os Direitos dos Remanescentes de Quilombos. **Cultura Vozes**. n.º. 5, nov/dez. 1995, pp. 03-12.

_____. **Campinho da Independência: um caso de proletarização caiçara**. 1979. (Dissertação de Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1979.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. SP: Centauro, 2006.

ITESP. **Relatório Técnico-Científicos sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo Brotas/Itatiba-SP**. Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo “José Gomes da Silva”. Secretaria de Estado da Justiça e da Defesa da Cidadania. São Paulo, nov. 2004.

KOFES, Suely. **Uma Trajetória, Em Narrativas**. Campinas: Editora Mercado das Letras, 2001.

LANG, Alice B. da S. G., CAMPOS, Maria Christina S. de S., DEMARTINI, Zeila de Brito F. Trabalhando com História Oral – reflexões sobre procedimentos de pesquisa. **Cadernos CERU**. São Paulo, série 2, n.º. 1, 2000, pp. 123-134.

_____. **História oral e pesquisa sociológica: a experiência do CERU**. São Paulo: Humanitas, 1998, pp. 05-34.

LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Estudos Feministas**. Florianópolis, 16(3): 424, pp. 965-977, set.-dez./2008.

_____. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Textos e Debates**. Florianópolis: UFSC (Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas), n.º 07, 2000.

LIMA, Maria Batista. **Mussuca-Laranjeiras, “Lugar de Preto mais Preto”: Cultura e Educação nos Territórios de Predominância Afrodescendentes Sergipanos**. 2001, 233 p.. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

LOTEAMENTO ameaça área de quilombo em São Paulo. **Folha de São Paulo OnLine**. São Paulo, 04 ago. 2003. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u78725.shtml>>. Acesso em: 25 set. 2008.

MARQUES, Sônia Maria dos Santos. Escola, Práticas Pedagógicas e Relações Raciais: A Comunidade Remanescente de Quilombo de São Miguel. **Negro e Educação – Identidade Negra Pesquisas sobre o Negro e a Educação no Brasil**. RJ: Anped e Ação Educativa, 2003, pp. 159-170.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra – índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. SP: Companhia das Letras, 1994.

MOURA, Clóvis. A quilombagem como Expressão de Protesto Radical. IN: MOURA, Clóvis (org.). **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Maceió/AL, EDUFAL, 2001, pp. 103-115.

_____. **Quilombos – Resistência ao Escravismo**. SP: Ática, 1987, 94 p..

MOURA, Maria da Glória da V. **Ritmo e Ancestralidade na força dos tambores negros – o currículo invisível da festa.** 1997, 292 p. (Tese de Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia. **Palestra Proferida no 3º. Seminário Nacional Relações Étnicas e Educação.** 05 nov. 2003. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/downloads/09abordagem.pdf>. Acesso em 05/11/2008.

_____. **Superando o racismo na escola.** Brasília: SECAD/MEC, 2005.

NEGRÃO, Esmeralda V. A discriminação racial em livros didáticos e infanto-juvenis. **Cadernos de Pesquisa.** São Paulo: Fundação Carlos Chagas, n.º. 63, nov. 1987, pp. 86-87, 1971.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de Espelhos – imagens da representação de si através dos outros.** SP:Edusp, 1993.

NUNES, Jean Carlos da Rosa. O Direito Constitucional de Propriedade das Comunidades Remanescentes de Quilombos. **Textos e Debates.** Florianópolis: UFSC (Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas), n.º 08, 2000.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. IN: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos – identidade étnica e territorialidade.** RJ: Editora FGV, 2002, pp. 13-42.

_____. “Remanescentes de Quilombos” na Fronteira Amazônica: a Etnicidade como Instrumento de Luta pela Terra. IN: MOURA, Clóvis (org.). **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil.** Maceió/AL, EDUFAL, 2001, pp. 301-320.

ORMANEZE, Fabiano. Quilombo resiste em área urbana. **Correio Popular**. Campinas, SP, 27 jul. 2008a, Cidades, Caderno A, p. 14.

ORMANEZE, Fabiano. Parceria melhora vida de quilombolas. **Correio Popular**. Campinas, SP, 27 jul. 2008b, Cidades, Caderno A, p. 15.

PARÉ, Marilene L., OLIVEIRA, Luana P. de, VELLOSO, Alessandra D. A educação para quilombolas: experiências de São Miguel dos Pretos em Restinga Seca (RS) e da Comunidade Kalunga do Engenho II (GO). **Caderno CEDES**. Campinas:SP, vol. 27, n°. 72, pp. 215-232, maio/ago. 2007.

PEREIRA, João Baptista Borges. A Criança Negra: Identidade Étnica e Socialização. **Cadernos de Pesquisa**. SP: Fundação Carlos Chagas, n.º 63, nov./1987, pp. 41-45.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. Relatos orais : do “indizível” ao “dizível”. IN: CAMPOS, Maria Christina S. de S., DEMARTINI, Zeila de B. F. & LUCENA, Célia Toledo. **Pesquisa em Ciências Sociais: olhares de Maria Isaura Pereira de Queiroz**. (Coleção TEXTOS, Série 2, Número 10) São Paulo: Humanitas/CERU, 2008, pp. 35-77.

PINTO, Regina P. A representação do negro em livros didáticos de leitura. **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, n.º. 63, nov. 1987, pp. 88-92, 1971.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**. RJ, vol. 2, n°. 3, 1989, pp. 03-15

_____. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**. RJ, vol. 5, n°. 10, 1992, pp. 200-215.

PORTELLI, Alessandro. Tentando Aprender um Pouquinho – algumas reflexões sobre a ética na História Oral. **Projeto História**. SP, n°. 15, abril 1997.

QUEIROZ, Suely R. R. de. **Escravidão Negra em São Paulo: um estudo das tensões provocadas pelo escravismo no século XIX**. RJ: Editora Livraria José Olympio/Instituto Nacional do Livro, 1977.

QUEIROZ, Renato. **Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica**. 1983, (Tese de Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.

RAMOS, Rosamaria S. de L. A questão da escolaridade nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira. **Anais do IX Encontro de Pesquisa em Educação da Região Sudeste**. São Carlos: UFSCAR, jul. de 2009.

REIS, M^a. Clareth G. **Escola e Contexto Social: um estudo de processos de construção de identidade racial numa comunidade remanescente de quilombo**. 2003, 85 p.. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora/MG.

RIBEIRO, Maria de Lourdes B. **O jongo**. RJ: FUNARTE, 1984.

ROSEMBERG, Fúlvia. Relações raciais e rendimento escolar. **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, n^o. 63, nov. 1987, pp. 19-23, 1971.

SAMPAIO, José A. L. O “resgate cultural” como valor: reflexões antropológicas sobre a formação de professores indígenas. IN: GRUPIONE, Donizete B. (org.). **Formação de professores indígenas**. Brasília: MEC, SECAD, 2006, pp. 165-174.

SANGIORGI, Diloca Ferras. **Conheça sua Cidade – um pouco da história de Itatiba**. Itatiba:SP, Livraria Vanguarda, 1969.

SANTOS, Ronaldo Marcos dos. Resistência e Superação do Escravismo na Província de São Paulo (1885-1888). **Ensaio Econômico**. SP:IPE/USP, vol. 5, 1982.

SANTOS, Sales A. dos. **A lei 10.639/03 como fruto da luta anti-racista do Movimento Negro**. Brasília: SEAD/MEC, 2005, pp. 21-38.

SEADE. **Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados**. Disponível em: <http://www.seade.gov.br/produtos/perfil/perfil.php>. Último acesso em: 07/11/2008.

SILVA, Ana Célia da. Estereótipos e preconceitos em relação ao negro no livro de comunicação e expressão de 1º grau – nível 1 – projeto de pesquisa. **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, n.º. 63, nov. 1987, pp. 96-98, 1971.

SILVA, Dimas S. da. Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do artigo 68 do ato das disposições constitucionais transitórias de 1988. **Boletim Informativo NUER**. Vol. 1, n.º. 1, 1996, pp. 9-28

_____. Constituição e Diferença Étnica: o problema jurídico das comunidades remanescentes de quilombo no Brasil. **Terra de Quilombos. RJ**: Associação Brasileira de Antropologia, jul. de 1995, pp. 95-110.

SIMSON, Olga R. de M. von., PARK, Margareth B., FERNANDES, Renata S.. **Educação não-formal: cenários da criação**. Campinas:SP, Editora da Unicamp/Centro de Memória, 2001.

SLENES, Robert W. **Na Senzala um Flor – esperanças e recordações na formação da família escrava**. RJ: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Luiz E. **Campesinato: ideologia e política**. Coleção Agricultura e Sociedade. RJ: Zahar Editores, 1981.

SUNDFELD, Carlos Ari (org.). **Comunidades Quilombolas: Direito à Terra**. Brasília: Ministério da Cultura, Fundação Cultural Palmares, Editorial Abaré, 2002.

THOMAZ, Omar Ribeiro. A Antropologia e o Mundo Contemporâneo: Cultura e Diversidade. IN: SILVA, Aracy L. e GUIPIONI, Luiz D. B. (orgs.). **A Temática Indígena na Escola – Novos Subsídios para Professores de 1º. E 2º. Grau.** Brasília: DF: MEC/MARI/UNESCO, 1995, pp. 425-444.

ANEXO 1 - Texto do Diário Oficial do Estado de São Paulo de 18/11/2004³⁹

FUNDAÇÃO INSTITUTO DE TERRAS DO ESTADO DE SÃO PAULO JOSÉ GOMES DA SILVA

Despachos do Diretor-Executivo

De 16-11-2004

Assunto: Aprova Relatório Técnico Científico elaborado pela antropóloga Patrícia Scalli dos Santos, sobre a identificação étnica e territorial dos Remanescentes da Comunidade de Quilombos de Brotas, situado no município de Itatiba, Estado de São Paulo, nos termos dos Artigos 215 e 216 da Constituição Federal, Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais

Transitórias da Constituição Federal, do Artigo 3º da Lei 9757 de 15 de setembro de 1997 e dos Artigos 1º, 2º e 3º do Decreto Estadual 42.839 de 04 de fevereiro de 1998.

O Diretor Executivo da Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo “José Gomes da Silva”, Jonas Villas Bôas, tendo em vista o contido nos autos do Processo Itesp 132/2003, e o parecer conclusivo a respeito da condição quilombola da comunidade negra Brotas, bem como o trabalho técnico de demarcação do território realizado pela Diretora Adjunta de Recursos Fundiários e o Termo de Anuência assinado pelos líderes da comunidade em obediência Parágrafo Único do Artigo 4º do Decreto 42.839 de 04 de fevereiro de 1998, decide:

1 - Aprovar a conclusão dos estudos antropológicos, Relatório Técnico Científico, e dos trabalhos técnicos de demarcação reconhecendo a Comunidade Negra Brotas e seu território, como Remanescentes de Quilombo.

2 - Determinar a publicação no Diário Oficial do Estado de São Paulo.

3 - Oficiar a Secretária do Meio Ambiente, Instituto Florestal, Fundação Florestal, Secretaria da Cultura, Conselho do Desenvolvimento do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Turístico - CONDEPHAAT -, Secretaria da Educação, Secretaria da Agricultura e Abastecimento, Conselho Estadual do Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra, Fórum de Entidades Negras do Estado de São Paulo, Comissão de Direitos Humanos, Subcomissão do Negro da Ordem dos Advogados do Brasil - Seção de São Paulo, para ciência desta decisão.

4 - Oficiar o Governo Federal, através da Fundação Cultural Palmares - FCP, e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, para ciência e manifestação a respeito das áreas de domínio particular inseridas no território quilombola ora reconhecimento e o Instituto do Patrimônio Histórico Nacional - IPHAN para conhecimento tendo em vista o contido nos Artigos 215 e 216 da Constituição Federal.

PARECER

Identificação étnica e demarcação técnica do território ocupado pelos Remanescentes da Comunidade de Quilombo Brotas, localizado no município de Itatiba, Estado de São Paulo.

O presente parecer contempla a Comunidade dos Remanescentes do Quilombo Brotas, com vistas à demarcação de suas terras para posterior titulação, para o que se faz necessária a encaminhamento ao Governo Federal para desapropriação

das áreas particulares, em virtude de seu reconhecimento como Remanescentes de Quilombos, com base no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, do Artigo 3º da Lei 9757 de 15 de setembro de 1997 e dos Artigos 1º, 2º e 3º do Decreto Estadual 42.839 de 04 de fevereiro de 1998, de acordo com os estudos antropológicos contidos no Relatório Técnico Científico realizado

pela equipe técnica da Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo “José Gomes da Silva”, coordenado pela antropóloga Patrícia Scalli dos Santos, com trabalhos técnicos de demarcação realizados pela Diretoria Adjunta de Recursos Fundiários. Segue resumo do referido Relatório Técnico Científico, cuja íntegra encontra-se disponível na Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo.

1. INTRODUÇÃO

Este Relatório Técnico-Científico é resultado de um trabalho de pesquisa antropológica que objetivou verificar se o grupo populacional denominado Sítio Brotas, situado no município de Itatiba, Estado de São Paulo, constitui-se como remanescente de comunidade de quilombo a fim de adjudicar-lhe o direito previsto no artigo nº. 68 do Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988, sob o enunciado: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os títulos respectivos”. Esta verificação segue os requisitos e critérios estabelecidos pelo Grupo de Trabalho e pelo Grupo Gestor, em obediência ao referido artigo 68, bem como aos artigos 215 e 216 da Constituição Federal, Decreto Federal 4887/2003 e ainda à legislação estadual: lei 9757/97 e os decretos 41.774/97 e 42.839/98.

A comunidade Brotas ocupa seu território há mais de 120 sendo que essas terras foram compradas por Emília Gomes de Lima e Isaac de Lima dois escravos libertos em um lugar onde existia um quilombo antigo. Assim podemos afirmar que o Quilombo Brotas resiste por mais de dois séculos ao longo dos quais diversas famílias negras encontraram, nesse local, um abrigo. As famílias Lima e Barbosa foram as que permaneceram por mais tempo ocupando esse território.

O pedido para o reconhecimento desse grupo como quilombo chegou até a Fundação Itesp por meio da O.N.G. Fórum Pró Cidadania. Seus membros são moradores da Cidade de Itatiba que estão preocupados com o crescimento desordenado da Cidade. O caso do Quilombo Brotas chamou atenção dessa O.N.G. devido à destruição de uma área de mananciais que existe dentro do território dessa comunidade.

O presente relatório buscou analisar dados obtidos tanto na pesquisa direta com a comunidade, fontes secundárias levantadas por pesquisa documental e um grande acervo de fotos antigas dos moradores do Quilombo Brotas.

Possibilitando retratar os aspectos etnológicos que possibilitaram a reconstrução da história da comunidade e o resgate de sua origem étnica e da sua identidade grupal, esta última fundamentada tanto pelas redes de sociabilidade calcadas no parentesco e nas relações de trabalho e simbólicas que o grupo mantém com a área que ocupa. Assim a reconstrução interpretativa do modo de vida da comunidade possibilitou nos compreender como eles constroem coletivamente sua vida sobre uma base geográfica, física e social formadora de uma territorialidade negra.

Colaborou na elaboração deste relatório Rose Leine Bertaco Giacomini que tem capacidade e sensibilidade para não se prender aos limites de sua disciplina (geografia).

³⁹

Poder Executivo – Seção I, pp. 05-06. Disponível em: http://www.imprensaoficial.com.br/PortalIO/DO/BuscaDO2001Documento_11_4.aspx?link=/2004/executivo%2520secao%2520i/novembro/18/pag_0005_BDU598NP0HHVCe8EGL06J4RBQKU.pdf&pagina=5&data=18/11/2004&caderno=Executivo%20I&paginaordenacao=10005. Último acesso em 18/10/2009.

Participando ativamente de todas as etapas desta pesquisa: da busca por documentos antigos até a construção do texto final deste relatório.

2. CONTEXTO: ITATIBA E REGIÃO

O Município de Itatiba está situado, geograficamente na região Leste do Estado de São Paulo, limitando-se ao Norte com o Município de Morungaba; ao Sul com os Municípios de Jundiá, Louveira e Vinhedo; a Leste com os Municípios de Jarinu e Bragança Paulista e a Oeste com o Município de Valinhos.

O relevo é bastante acidentado, formado principalmente pela Serra da Jurema, caracterizado por uma sucessão de morros e colinas possuindo uma altura média de 732m. O solo em sua maioria é de massapé. Itatiba situa-se na Bacia Hidrográfica do Rio Piracicaba fazendo parte da sub-bacia do Rio Atibaia. O ribeirão Jacaré constitui-se num dos principais rios do município junto com o rio Atibaia.

A área total do Município de Itatiba é de 325km² com uma população de 87,220 hab. A maioria esmagadora da população está concentrada no perímetro urbano 70.648hab em uma área de 39km².

O município de Itatiba insere-se na Região de Governo de Jundiá, que é vinculada a Região Administrativa de Campinas. Além, da ligação política e administrativa a história de Itatiba está muito relacionada com o desenvolvimento desses dois municípios.

O entorno de Itatiba se constitui no maior centro produtor de uvas do país, destacando-se, ainda, as hortaliças, o morango e o caqui. Assim, nesses municípios o setor agrícola baseado na pequena propriedade apresenta relativa significância em termos de geração de renda e força de trabalho. Diferentemente de seus vizinhos Itatiba tomou como modelo para seu desenvolvimento a Cidade de Campinas condicionando suas tendências de desenvolvimento à periferia do processo mais geral de formação dessa Metrópole. Assim, o modelo de desenvolvimento adotado pela Cidade de Itatiba como outras cidades brasileiras buscou incentivar o setor industrial e valorizar o espaço “urbano” ao mesmo tempo em que tende a desqualificar e anular a importância do “rural”.

A setor rural acaba tendo pouco estímulo por parte do poder público obrigando levas de trabalhadores a migrar para o centro urbano do Município ou para outros municípios vizinhos em busca de trabalho. Apesar de várias indústrias terem se instalado em Itatiba atraídas pelos incentivos fiscais, não ocorreu um aumento no número de empregos oferecidos pelo setor, como esperado, pois as empresas trouxeram seus próprios profissionais restando para os moradores do Município de Itatiba apenas serviços como os de segurança, porteiro, faxineira, etc. O deslocamento da população da área rural para urbana somado a outros fatores provocou um inchaço na área urbana do município de Itatiba. Segundo dados do último censo mais de 80% da população do município encontra-se na área urbana.

O Município de Itatiba é famoso pela sua indústria de móveis, porém nos últimos anos o setor que tem aquecido sua economia é o imobiliário. O deslocamento de levas de paulistanos em busca de uma melhor “qualidade de vida” que elegeram essa cidade como seu lugar de moradia levou a uma valorização das terras e a um crescimento desordenado da cidade. Assim, fazendas inteiras são loteadas, matas derrubadas e o esgoto vem sendo jogado sem tratamento nos rios do Município. Todo esse processo tem preocupado uma parte da sociedade itatibense. No Jornal Folha de Itatiba, do dia 01 de novembro de 2002, o Juiz eleitoral Dr. Ezaú Messias dos Santos alerta para o “crescimento desgovernado” da cidade: “Acredito que se continuar assim, Itatiba terá problemas. É preciso que as autoridades do Executivo e do Legislativo amparem esse crescimento para que ele seja ordenado. Não se pode esquecer da população que nasceu aqui e quer viver bem”.

Porém, um outro grupo de moradores e políticos da cidade entendem todo esse processo como “desenvolvimento” e qualquer um que se oponha a ele torna-se um obstáculo ao progresso do Município. É o caso do Quilombo Brotas que está situado em uma área valorizada que foi e é alvo de projetos municipais como a construção de uma estrada que corta o seu território e, a transformação dele em área de lazer. Para podermos entender melhor a relação que Itatiba mantém com sua população negra, mais especificamente, com os membros do Quilombo Brotas temos que conhecer um pouco mais de sua história.

Os primeiros habitantes do Município foram os índios Guarulhos grupo cultural dos Guaianazes da etnia Guarani. No século XVI (início da colonização) o território paulista era ocupado por diversas tribos, representantes das duas maiores etnias: os Tupis ou Tupinambás e os Guaranis. Segundo John Manuel Monteiro (1995) antes de 1666 o rio Atibaia era o último refúgio de índios Guarulhos. Esses índios fugiam de fazendas localizadas ao redor de São Paulo. Nessa época Itatiba não existia como cidade. Na região existiam apenas as Vilas de Jundiá, Atibaia e São Carlos (atual Campinas) o restante era considerado sertão que era habitado pelos índios. Até o começo do século XIX essas terras foram desprezadas, pois eram consideradas perigosas por esconder índios. A agricultura de exportação era inviável devido à distância dos mercados e custos para instalação e manutenção. A cidade mais antiga da região é Jundiá, cujo povoamento teve início, por volta de 1651. O território da vila era muito extenso englobando a cidade de Itatiba. Em meados do século XVIII, ocorre uma expansão da economia que proporcionaria a formação do chamado quadrilátero do açúcar, marcando pelas regiões de Sorocaba, Piracicaba, Mogi-Guaçu e Jundiá. O que levou a um aumento do contingente de mão de obra escrava na região.

Segundo Luís Soares de Camargo, no texto “Itatiba 218 anos: as origens da cidade” publicado no Jornal de Itatiba, do dia 14 março de 2004, no final do século XVIII com a decadência das minas de ouro muitos homens retornam para as suas cidades de origem. Porém a situação em Jundiá não era das melhores, pois a única forma de sobrevivência era agricultura. “Mas, grande parte das terras já estavam na posse de grandes fazendeiros. Especialmente para os jovens que formavam novas famílias, não havia outra solução senão aquela de se aventurar por terras ainda não desbravadas” (Camargo, 2004:11). Nessa fase Jundiá viveu um momento de grande expansão da sua área cultivada levando a formação de novos

bairros rurais. Em 1786, surgiu um novo bairro no sertão de Jundiá: “O Bairro de Atibaya que recebeu esta denominação por estar localizado nas proximidades do rio de mesmo nome. Chamado depois de” Belém “ou” Belém de Jundiá “, hoje é o município de Itatiba!” (Camargo, 2004:11).

A fundação de Itatiba é um tema polemico que tem gerado certa rivalidade entre os historiadores da Cidade. Geralmente os debates giram em torno da data de sua fundação quando os primeiros colonizadores chegaram a região. Alguns defendem que isso se deu por volta de 1804 ou 1805 já para o historiador Luís Soares de Camargo seria em 1786. Neste trabalho adotei a versão do historiador Luís Soares de Camargo que pela pesquisa que realizei no arquivo público de São Paulo parece ser a mais coerente pelas informações que pude coletar. Porém o que interessa nesse trabalho não é a data de fundação da Cidade de Itatiba, mas quem eram os primeiros habitantes dessa região: brancos, negros, índios? Como chegaram a esse lugar e por que fixaram residência?

Segundo Diloca Ferraz Sangiorgi, Itatiba “era um vasto sertão, rico em matas cerradas, fertilíssimas, cortado pelo rio Atibaia. Contaram os primeiros narradores que vários fugitivos (porque eram criminosos) desejavam escapar da justiça das vilas de Atibaia e de Santo Antonio da Cachoeira, atual Piracicaba. Esses fugitivos esconderam-se nestas plagas, embrenhando-se nas densas florestas. Descobertos pela escolta comandada por Lourenço Leme houve combate no qual morreram vários criminosos e alguns soldados. Os delinquentes que conseguiram escapar fugiram e guiados por Salvador Lopes, formaram num núcleo residencial que se chamou Bairro dos Lopes” (Sangiorgi, 1969:65).

Os soldados que retornaram as suas vilas levaram a notícia da descoberta de terras em um local onde o solo era rico e fértil. Essa notícia teve grande repercussão na região provocando o surgimento de correntes migratórias tanto de Atibaia como de Jundiá. Segundo Sangiorgi foi assim que os primeiros moradores chegaram as terras de Itatiba fundando um povoado.

A autora cita o nome dos primeiros moradores: “José Pereira, Joaquim de Moraes, cabo de ordenanças João de Assunção, Manoel Francisco e Antonio Rodrigues da Silva” (Sangiorgi, 1969:65). Essa versão sobre a fundação de Itatiba é a mais aceita, mas levanta alguns questionamentos como: Quem seriam os fugitivos? Que crimes cometeram? Esses questionamentos somados as leituras e pesquisas que realizei no Arquivo do Estado de São Paulo reforçaram a minha hipótese de que além dos índios que foram os primeiros habitantes do município posteriormente vieram os negros libertos e fugidos que chegaram a formar um quilombo na região.

Vários autores relatam a existência de negros aquilombados na região de Jundiá desde de o século XVIII. Maria Helena P.T. Machado, em Quilombos em São Paulo, relata vários casos de quilombos que existam na região de Jundiá. Os casos de escravos que se revoltavam contra o sistema escravista e fugiam formando os quilombos eram tratados pelas autoridades da época como criminosos comuns. Segundo Machado (2002), “um regimento da Câmara de São Paulo, de 1733, caracterizava o quilombo como o ajuntamento de ‘mais de quatro escravos vindos em matos para viver neles, e fazerem roubos e homicídios’” (pg.03). Analisando a versão apresentada por Sangiorgi (1969), podemos supor que talvez esses “fugitivos” pudessem ser escravos negros que fugiram de alguma fazenda e tentavam embrenhar-se nos sertões de Jundiá para buscar refugio ou encontrar com outros negros ali aquilombados. Provavelmente, eles devem ter se aliado aos índios o que não era um fato totalmente estranho para a época. A aliança entre negros e índios aparecem em vários momentos na história de Itatiba. Ainda em 1840, o Juiz de Paz de Itatiba relata a presença de índios que andavam sem destino pelas terras itatibenses. “Esse mesmo documento deixa transparecer que esses índios eram aliados dos ditos rebeldes e salteadores, que andavam promovendo desordens e roubos pelas fazendas de Itatiba” (Camargo, 2004:11).

Segundo esse mesmo relato os “fugitivos” que sobreviveram ao ataque da escolta enviada para captura-los embrenharam-se na mata guiados por Salvador Lopes formaram um núcleo residencial que se chamou Bairro dos Lopes. Os maços de população de 1786 uma boa parte dos moradores do Bairro Atibaia (atual Itatiba) eram pardos e negros muitos deles libertos, existem várias pessoas com o sobrenome Lopes todos pardos. Assim podemos supor que “os fugitivos” que foram guiados por Salvador Lopes eram na verdade escravos fugidos que

fundaram um quilombo nos sertões de Jundiá. Essa hipótese é reforçada pelo fato que o bairro onde está localizado o

Quilombo Brotas pertencia ao bairro dos Lopes. Os atuais moradores do quilombo contam que quando seus antepassados chegaram no sítio Brotas encontraram um rancho, potes de barro e um monjolo que pertenciam aos escravos que viviam ali. Segundo eles ali existia um antigo quilombo. Esses quilombolas costumavam assaltar pessoas nas estradas e fazendas escondendo o produto do roubo no local. Assim, eles afirmam terem encontrado moedas antigas ao construir o alicerce de uma casa; como também, correntes e bolas de ferro usado pelos escravos.

O Bairro dos Lopes compreendia uma vasta extensão de terras que correspondem hoje a diversos bairros do município de Itatiba entre eles o bairro das Brotas. Diloca Ferraz Sangiorgi, conta que no Bairro do Brotas, conhecido como Bairro das Brotas existia uma índia Rita Rodrigues e um negro livre de nome Brotas que ajudavam escravos que fugiam das fazendas da região. Esses dois personagens escondiam os negros num barracão em uma gleba de terra, que segundo Sangiorgi, não tinha dono. Porém, em uma conversa com uma descendente da índia Rita Rodrigues e de seu marido Francisco José Rodrigues fui informada de que essas terras pertenciam a essa família. Essa informação foi confirmada pelos registros de terra que encontrei no Arquivo do Estado de São Paulo, onde consta uma grande extensão de terras em nome da família Rodrigues no bairro dos Lopes, em 1855.

A descrição feita por Sangiorgi da localização desse quilombo indica que ele existiu onde hoje está situado o Quilombo Brotas. Segundo a descendente da índia Rita Rodrigues, sua bisavó era muito amiga do pessoal do Sítio Brotas e foi seu marido quem vendeu aquela terra para os negros.

Segundo os moradores do Quilombo Brotas seus antepassados tinham por tradição receber em seu Sítio todas as pessoas que tinham problemas financeiros e não tinha um lugar para morar. D. Maria conta que sua Avó Amélia costumava ter casinhas de barro vazias, mas sempre bem cuidadas que ela emprestava para quem precisassem morar. “As pessoas ficavam morando aqui um tempo depois que ajeitavam a vida delas iam embora” (fala de D. Maria). Ao indagar os moradores do Quilombo Brotas a respeito de um negro de nome Brotas que teria morador no sítio alguns dizem não saber nada a respeito outro dizem que pode até ter vivido no sítio, mas que talvez eles não o conhecessem por esse nome. Pois, muitas pessoas no passado que moraram no Sítio não eram parente, portando, eles não as conheciam direito.

A própria Diloca Ferraz Sangiorgi chega a visitar o Bairro das Brotas e constata a existência de uma capela primitiva construída, na colina, por Rita Rodrigues e pelos pretos. Em uma conversa com a zeladora da atual Capela da Nossa Senhora das Brotas fui informada que existia uma capela antiga feita de taipa e que ficava no topo de um morro próximo ao Sítio Brotas, porém quando as terras onde estava situada foram vendidas o novo proprietário parece não ter gostado do movimento de pessoas no seu pasto, que visitavam a capela, e resolveu desmancha-la deixando os santos espalhados pelo pasto. Um morador antigo do Bairro das Brotas chamado Nadir ficou sensibilizado com aquela situação e resolveu doar um pedaço de terra para a construção de uma nova capela para abrigar aquelas imagens de santos. Essa capela existe até hoje e está situada próxima ao córrego das Brotas fazem quase 50 anos que se encontra nesse mesmo local. Os moradores do sítio Brotas contam que chegaram a conhecer a capela antiga, e que iam a batizados e casamentos realizados ali.

A visita de Sangiorgi ao Bairro das Brotas provavelmente ocorreu durante a década de 60. Ela tentou chegar as barrocas (casas feitas de taipa dos negros que viviam no quilombo), porém o acesso era muito difícil. Assim, ela termina sua narração sobre a história do Bairro das Brotas: “O Brotas morreu idoso. Sabemos que aqui vivem alguns descendentes daqueles pretos do quilombo, mas são moços, talvez bisnetos daqueles e, portanto nada podem informar. E o bairro do Brotas ficou se chamando Bairro das Brotas para todos os efeitos” (1969:113).

Proponho que deixemos de lado a polêmica referente a polemica do nome do Bairro e voltemos a nossa atenção para duas questões importantes que podem nos ajudar a entender a relação que a sociedade itatibense mantém com sua população negra e especialmente do Quilombo Brotas. O que chamou a minha atenção desde o início desta pesquisa foi o fato dos historiadores da Cidade concentrarem sua atenção em relação à data de fundação do Município de Itatiba sem se preocuparem em saber quem eram os tais “fugitivos”. As pessoas da Cidade com quem conversei sobre o assunto ficavam surpresas com a possibilidade “desses fugitivos” serem escravos fugidos. Alguns chegaram a confessar que haviam pensado nessa hipótese, mas jamais teriam coragem de afirmar isso em público devido à polêmica que poderia gerar. Isso me levou a pensar e a observar melhor a forma como os negros são tratados nos relatos dos historiadores de Itatiba. A própria Diloca Ferraz Sangiorgi, em seu livro, ao referir-se ao negro Brotas diz o seguinte: “Bem, voltemos ao Brotas que era preto no corpo, mas branco na alma, curava os infelizes e arranjava serviços para eles, na fazendinha do Sr. Luiz Ribeiro, o qual era um homem compassivo que acolhia os escravos fugidos” (1969:112).

Caberia aqui um comentário a respeito do preconceito que a população negra tem enfrentado na cidade de Itatiba, porém deixarei para fazê-los ao final desse capítulo. Pois pretendo relatar vários outros comentários e episódios da história de Itatiba que irão compor o contexto no qual está inserido o Quilombo Brotas.

Assim voltemos um pouco para a história da fundação de Itatiba. As notícias de terras férteis nos sertões de Jundiá geraram uma corrente migratória de famílias que foram morar em Itatiba. Entre essas pessoas estavam Joaquim de Moraes e José Pereira que povoaram os bairros que até hoje são conhecidos como bairro dos Coutos e dos Pereiras. Neste período Itatiba tinha como comandante o cabo de Ordenança João Assunção que vieram residir em Itatiba com a esposa e seis filhos todos negros. A população de Itatiba nos anos de 1786 e 1789 era muito diversificada existiam muitos negros (libertos), pardos (libertos) e brancos. A partir de 1789 começam a surgir os primeiros fazendeiros brancos com escravos. A produção era basicamente de subsistência sendo que essa situação começou a se alterar em 1790 quando surgiram os primeiros engenhos de cana - de - açúcar.

Em 1814, foi construída a primeira capela no Bairro de Nossa Senhora do Belém, onde hoje está localizado o Bairro do Cruzeiro. Posteriormente, com o aumento da população os habitantes resolveram construir uma Igreja. A construção da Igreja também teve como propósito conseguir que Itatiba fosse elevado à condição de Freguesia, pois pelas leis do Governo Imperial um povoado só poderia ser elevado a condição de Freguesia se tivesse em sua área uma Igreja. Assim, em 1827, no alto de uma colina foi construída a Igreja do Rosário. “O reconhecimento do Império viria no dia nove de dezembro de 1830, criando a Freguesia de Nossa Senhora do Belém de Jundiahy” (Lucimara Rasmussen Gabuardi, Itatiba na História, 2004:15). O cemitério acabou sendo construído ao redor da Igreja do Rosário e permaneceu nesse local durante anos até que o Imperador D. Pedro II baixou uma lei que os cemitérios fossem construídos longe das residências. Detalhe interessante é que, por volta de 1960, a Igreja dooou uma parte desse terreno para a construção de uma caixa d'água para a cidade até que fosse construída uma estação de tratamento de água. E, até hoje, a água que abastece a Cidade é tratada nesse local. O aumento da lavoura canavieira ainda que de forma tímida provocou um aumento da população. A Igreja do Rosário ficou pequena para abrigar todos os fiéis. Assim, por volta de 1833, os moradores resolveram construir um templo maior: a Igreja Matriz. Sua construção demorou 20 anos ficando pronta em 1853.

A fase da cana-de-açúcar foi interrompida pela introdução da cultura do café na Freguesia de Nossa Senhora do Belém de Jundiahy. Em 1836, já existiam fazendas de café na Freguesia de Nossa Senhora do Belém com muitos escravos. Uma das maiores foi a fazenda Nossa Senhora da Conceição que chegou a ter de 200 a 300 escravos. A cultura do café trouxe grandes transformações para a Freguesia tornando-a conhecida e respeitada pelo governador da Província. Em pouco tempo a produção de café chegou a 200 mil arrobas por ano. Em 1857, com o desenvolvimento econômico proporcionado pelo café a Freguesia foi elevada para Vila de Nossa Senhora de Bethlém de Jundiahy tornando-se politicamente independente de Jundiá. Foi constituída a primeira Câmara Municipal e as discussões políticas passaram a fazer parte do cotidiano dos moradores. Os dirigentes políticos planejaram a transformação da Vila em Cidade o que ocorreu em 1876, passando a se chamar Cidade Belém de Jundiahy. Foi criada uma coletoria de rendas gerais e provinciais tornando a Cidade, inclusive financeiramente, totalmente independente de Jundiá. No ano seguinte os vereadores resolveram mudar o nome da Cidade para Itatiba.

A produção de café continuou crescendo chegando, em 1876, na casa das 300 mil arrobas, a maior da região. O dinheiro gerado pelo café trouxe uma série de benefícios para a Cidade como a luz elétrica pública que chega em 1873, o telefone (1893), o telégrafo (1888), inúmeros jornais, a primeira escola pública (1908). As primeiras indústrias são fundadas por volta de 1893. Em 1929 com a quebra da bolsa de Nova York e as mudanças geradas pela revolução de 1830 os fazendeiros de café resolveram empregar seu capital em outros ramos de atividade. Novos ramos de indústrias foram implantados em Itatiba com maior destaque para o setor têxtil. A partir de 1960 o setor industrial tomou novos rumos com o surgimento de diversas fábricas de móveis colônias maciços. As fábricas de móveis tiveram grande sucesso entre os anos de 1970 e 1980.

Itatiba chegou a ser conhecida como a capital do móvel colonial. Em 1990, as vendas começaram a cair vertiginosamente e com isso o setor de móveis coloniais entrou em decadência.

Voltemos um pouco ao período da escravidão em Itatiba.

Segundo Rasmussen Gabuardi (2004), a Vila de Nossa Senhora de Bethlém de Jundiahy foi uma das precursoras do movimento republicano. “Seus moradores tinham idéias liberais muito fortes, atacavam o escravismo de maneira arrebatadora, tanto que alguns vereadores foram suspensos da Câmara em razão da ferrenha defesa desses ideais” (2004:28). A grande concentração de abolicionista na cidade para Rasmussen levou Itatiba a construir um capítulo à parte na história da abolição dos escravos no Brasil. O “Club Philantropico Itatibense” fazia o trabalho de defender a idéia abolicionista, dizendo que: “A mancha da escravidão no Brasil jamais poderia ser apagada. Porém os senhores deveriam libertar seus escravos para darem exemplo ao resto do Brasil. Desta foram, os negros foram sendo libertados aos poucos em Itatiba. No início de 1888, existiam somente oito escravos no município” (Rasmunssen, 2004:34). Itatiba foi o primeiro município brasileiro a libertar seus escravos. No dia 29 de abril de 1888 a Câmara Municipal declarou independência de Itatiba em relação ao regime Monárquico. Assim a Cidade passava a não mais aceitar as ordens do Imperador D. Pedro II, e conseqüentemente, colocava fim a escravidão.

Alguns historiadores da Cidade de Itatiba dão grande destaque ao papel dos abolicionistas para o fim da escravidão ou a fatores econômicos. Dessa forma acabam por não levarem em conta o processo de resistência dos negros à escravidão. Esse é o caso, por exemplo, do Padre Lima que era membro do “Club Filantrópico”. Uma figura que se destacou na história de Itatiba e que foi um ferrenho defensor da causa abolicionista. Ele nasceu em Itu no ano de 1844, era mulato e chegou a ser exposto na casa de Francisca Rosa de Lima. Estudou o Seminário Episcopal tornando-se padre trabalhou em várias paróquias: Capivari Campinas, Descalvado, São João da Boa Vista e Itatiba. Como jornalista dirigiu as publicações de “O Operário”, “A Gazeta de Itatiba” e o “Monitor Popular”. Um texto do um Jornal de Itatiba de 2002, intitulado “Itatiba: 28 e 29 de abril de 1888”, ao se referir ao movimento abolicionista faz o seguinte comentário: “Apesar da liderança do movimento estar nas mãos dos brancos (ou quase brancos como o Padre Francisco de Paulo Lima)” (pg.14). Ora, esse tipo de comentário acaba por desvalorizar a papel importante exercido por um ex-escravo em busca da libertação de seu povo.

Um outro fator quase sempre omitido por esses historiadores diz respeito às fugas de escravos que ocorriam na região em cidades como de Jundiá, Campinas e em Itatiba. Maria Helena P. T. Machado no texto, Escravidão em São Paulo, descreve várias delas. Em um dos casos um escravo que havia fugido de um quilombo em Campinas. Capturado e interrogado “declarou que seu grupo pertencia a um quilombo maior que se estava formando nestes anos em Jundiá, quilombo este extensamente descrito na documentação da polícia e nos jornais dos anos de 1880 e acusado de invadir fazendas e assassinar moradores” (2002:06). Suely Robles Reis de Queiroz, em “Escravidão Negra em São Paulo” descreve vários casos de levantes de escravos na região de Campinas. O historiador Rogich Vieira de Sorocaba relata que os fazendeiros de café da região de Campinas eram tidos como muito cruéis com seus escravos. Quando algum dono de escravo de Sorocaba queira repreender um escravo preguiçoso ou rebelde ameaçava de manda-lo para as fazendas de café de Campinas. Em Itatiba existiam vários relatos de escravos que fugiam das fazendas promovendo saques e roubos nas estradas.

Os abolicionistas não formavam um grupo coeso quanto aos métodos utilizados para atingir os objetivos. Existiam aqueles que procuravam defender seus ideais de forma pacífica dentro da lei e existiam aqueles mais “radicais” que agiam na ilegalidade. E pelo que tudo indica exista em Itatiba uma rede de ajuda que envolvia brancos, negros escravos e libertos. Esses personagens eram conhecidos como caifazes. Atuavam em todo Brasil e em especial na região sudeste. Geralmente, era um intelectual que disfarçado empregava-se nas fazendas.

Em Itatiba ocorreram alguns casos em que a atuação dos caifazes pode ser percebida. Em 1887, um fazendeiro flagrou um dos seus escravos lendo o Jornal “A Província de São Paulo” para outros escravos. Esse jornal fazia campanha abolicionista, provavelmente aquele caifaz itatibense estava lendo as últimas informações sobre a libertação de escravos e planejando uma revolta ou fuga. Numa fazenda de Morungaba que, na época, fazia parte de Itatiba um escravo promovia rezas e batucadas baseadas em cultos africanos. Esse espaço religioso também era utilizado para tramar revoltas contra a escravidão. Evaristo Silva, em um artigo do Jornal à Tribuna de 24 de abril de 1966, conta o caso de Francisco de Paula Marques conhecido como “Chico Dourador” que havia sido contratado para decorar a Igreja Matriz. “Durante o dia trabalhava naquele templo e nas horas vagas, desencaminhava ou furtava escravos dos terríveis escravagistas, sem que estes jamais soubessem de quem partia tão secreto e perfeito serviço. Depois a falta de segurança nas estradas e os constantes ataques às fazendas ou abandono delas pelos escravizados, também influenciaram para que o abolicionistas fossem aumentando e os próprios senhores puderam compreender que lutar era em vão” (pg. 1293).

Assim, entre os donos de escravos era grande o medo que se repetisse no Brasil a revolta de negros ocorrida no Haiti, onde eles tomaram o poder. Itatiba chegou a ter toque de recolher, em 1870. Quem fosse pego circulando nas ruas depois das 21 horas tinha que pagar uma pesada multa e caso fosse escravo era preso na cadeia e somente poderia ser libertado quando seu senhor pagasse uma multa. Podiam, dessa forma, descobrir algum escravo fujão. Também era proibido o ajuntamento de escravos nos armazéns ou tavernas por mais tempo que o necessário para vender ou comprar mercadorias. Com isso queira se evitar que pudessem tramar revoltas ou fugas. Segundo Gabuardi, “depois de muitas campanhas, os fazendeiros foram, de certa forma, forçados pelos políticos a aceitar a hipótese de viver sem escravos negros. A chegada dos imigrantes a partir de 1880, para trabalhar principalmente nas plantações de café, facilitou a missão dos abolicionistas” (2004:34). Todos esses fatores somados ao desejo de verem implantada a República no Brasil fez com que em Itatiba os fazendeiros dessem, gradativamente, a liberdade para seus escravos. Mesmo com a libertação, a vida dos ex-escravos era extremamente dura, não havia trabalho para todos e mesmo quando conseguiam as condições não eram muito diferentes do período da escravidão. O sonho da maior parte desses homens e mulheres era conseguir comprar um pedaço de terra para plantar e viver com a família. Esse também era o sonho de muitos imigrantes. Porém, o tratamento dado ao ex-escravo era diferenciado. Durante a escravidão existia uma lei que proibia os escravos de usarem sapatos. Mesmo com o fim da escravidão, em Itatiba, era uma afronta um negro usar sapatos. Era uma forma de diferenciar negros de brancos. A Igreja Matriz era freqüentada pela elite branca enquanto a Igreja do Rosário era freqüentada pelos negros.

O Largo do Rosário foi palco de grandes e animadas concentrações de negros no período após a libertação dos escravos. Entre elas a famosa “Festas para São Benedito” que começavam na noite do dia 12 e seguia noite adentro até o dia 13 de maio. Eram acesas fogueiras ao redor das quais homens, mulheres e crianças dançavam o “Samba para São Benedito”. Essa festa tornou-se tão tradicional que a Igreja do Rosário passou a ser chamada de Igreja de São Benedito. Também eram promovida “Rodas de Samba”, “Festa dos Pretos”, “Reza de São João” e Congadas. A maior incentivadora e promotora dessas festas em Itatiba foi Dita Maranhão. “Nos primeiros anos do século XX Dita Maranhão reunia à sua volta um grande número de pessoas que lutavam pelos direitos de livres manifestações social e cultural” (Camargo, 2002:06). Era também defensora dos direitos das mulheres acumulando ainda o atributo de líder feminista. Ela desfilou como Rainha na primeira escola de Samba de Itatiba. Posteriormente, nas décadas de 60 e 70 surgiu a Escola de Samba Sete de Setembro, fundada por José de Oliveira, filho de Dita Maranhão. Em uma entrevista, José de Oliveira, nos contou que na Cidade só existia o Clube de Itatiba e o Grêmio onde negro não podiam entrar. Não existia o carnaval popular de salão. Então, eles e alguns amigos resolveram fundar em 1972, o Clube Sete de Setembro.

Segundo o Sr. José: “Aqui sempre teve esse sistema de racismo o negro não entrava no Grêmio. O negro não entrava no Itatiba.

O Sete de Setembro foi feito para proteger a raça negra. Para o negro ter onde se divertir”. Relatos como esse nos leva a pensar porque uma cidade como Itatiba onde o movimento abolicionista foi tão intenso o preconceito contra os negros é o mesmo de outras cidades que não tiveram um movimento abolicionista expressivo. Um texto de Celina Maria Marinho de Azevedo, Irmão ou Inimigo o Escravo no Imaginário Abolicionista dos Estados Unidos e do Brasil, pode nos ajudar a entender qual o imaginário que essa elite branca que compunham a maior parte do movimento abolicionista fazia em relação ao escravo africano. Apesar do movimento abolicionista na sua maior parte ser constituído por novos grupos sociais como profissionais, comerciante, pequenos lojistas e empreendedores não podemos esquecer que essas pessoas “havam nascido e se formado em grandes fazendas de escravos, mantendo laços familiares e de negócios com a classe dos grandes proprietários rurais” (1996:102). Quando os abolicionistas brasileiros tratavam da escravidão falavam do seu interior e dirigia-se as pessoas que foram formadas por aquela mesma cultura escravista que envolvia a todos, inclusive eles. Uma classe diminuta de fazendeiros brancos governava uma população composta na sua maioria por escravos que compunham a maioria da população brasileira. Como já foi relatada nesse capítulo a relação entre senhor e escravo eram conflituosas. Assim construiu-se uma imagem do escravo como inimigo doméstico.

A idéia do escravo como inimigo doméstico combina bem com as idéias liberais herdadas do Iluminismo que influenciaram os abolicionistas brasileiros. Assim, os abolicionistas constroem uma imagem do escravo com um ser privado de razão devido ao processo de escravização que tirou sua liberdade, portanto, situado abaixo da natureza humana uma espécie de besta humana. Isso gerou dois tipos de escravos: um pacífico que vivia tão resignado quanto um vegetal incapaz de lutar por sua liberdade; outro violento aquele a quem ninguém conseguiria impedir de cometer os mais bárbaros crimes. Fica claro que os abolicionistas brasileiros tinham grande dificuldade para interagir intelectualmente com pessoas oriundas das senzalas. É preciso reconhecer que a elite branca e a população negra - livre ou escrava- viviam em dois mundos à parte. Segundo Azevedo (1996), é difícil encontrar qualquer sentimento de empatia em relação ao escravo e ao negro em geral, ou sentimento de valorização étnica por parte dos abolicionistas brasileiros.

África quando era citada vez ou outra em seus discursos era sempre devido a sua miséria, ignorância e feiúra. A África era, irremediavelmente, a terras das trevas. Azevedo termina seu texto com o seguinte comentário: “Os abolicionistas brasileiros consideravam o escravo uma vítima, sem dúvida, mas apesar disso viam-no como um elemento mau e perturbador da sociedade, tanto devido à sua condição inferior de cativo, como por pertencer a uma raça inferior” (1996:109).

Esse texto de Azevedo nos ajuda a entender como Itatiba apesar ter sido a primeira cidade brasileira dar libertar seus escravos a população negra sofre até hoje como preconceito. E também nos ajuda a entender uma aparente contradição histórica: como Camilo Pires, abolicionista e republicano, em 1887 ainda mantinha escravo trabalhando em sua fazenda de café, em Itatiba.

O preconceito da sociedade itatibense em relação a sua população negra que se apresenta não só na forma mais comum como os comentários preconceituosos de Diloça Ferraz Sangorgi. Como também de forma mais sutil como a total invisibilidade da população negra. Um Município que foi o segundo maior do estado em número de escravos negros. O que teria acontecido com esses negros? Eles não desapareceram vivem em guetos ou bairros afastados do centro da cidade com um acesso precário aos serviços públicos. Ignorados pela maioria da população itatibense e pelo poder público. Somente há poucos anos passaram a tomar consciência dos seus direitos garantidos no Art. 68 da Constituição, bem como aos artigos 215 e 216 da Constituição Federal, Decreto Federal 4887/2003 e ainda à legislação estadual: lei 9757/97 e os decretos 41.774/97 e 42.839/98. Passando a lutar pela melhoria na qualidade de vida, a preservação do seu patrimônio cultural e ambiental.

3. Caracterização do Quilombo Brotas

O Quilombo Brotas está localizado no Estado de São Paulo, município de Itatiba, situado a 76 km da capital do Estado, seguindo pela Rodovia dos Bandeirantes (sentido Jundiá) pegar a saída para Itatiba. Chegando a Itatiba seguir pelas saídas de Vinhedos/Valinhos até a Rua Filomena Zupardo no Bairro Santa Filomena II (ver anexo mapa do perímetro urbano de Itatiba). No final dessa rua está a entrada principal do Sítio de frente para ela do lado direito existem 28 casas que fazem divisas com o lado Norte do Sítio. Do lado esquerdo existe uma casa e uma área da Prefeitura localizada a margem do Córrego das Brotas denominada: Sistema de Lazer da Prefeitura de Itatiba. O lado Leste e Oeste do Sítio faz divisa a empresa Jofége Pavimentação e Construção Ltda que em parte do terreno

de sua propriedade construiu um loteamento denominado Nova Itatiba II. Assim, por essa descrição podemos perceber que o Quilombo Brotas está cercado por casas e um loteamento.

O acesso ao local é realizado por estradas asfaltadas até a porta do Sítio. Eles não possuem sistema de esgoto e água encanada. A luz elétrica é precária, segundo os quilombolas, por ser uma propriedade particular não foi possível a instalação

de postes de luz no interior do sítio. Enquanto isso seus vizinhos têm acesso a toda a infra-estrutura que o município pode oferecer. Como, por exemplo, o loteamento Nova Itatiba II que apesar não ter moradores residindo no local já possui luz elétrica, rede de água e esgoto, ruas asfaltadas e um parque (Sistema de Lazer da Prefeitura de Itatiba). Esse modelo de desenvolvimento urbano acaba por gerar uma territorialidade

seletiva onde um grupo social, que pode pagar, tem acesso a uma série de bens e serviços enquanto que para os vizinhos negros e pobres nada está disponível reforçando, assim, a segregação social. A maior parte do território do Quilombo Brotas está situado no perímetro urbano da cidade de Itatiba. Apesar disso as 32 famílias que residem ali se consideram moradores de um sítio. Sendo que até o ano de 2001 foi pago I.T.R. (Imposto Territorial Rural) do Sítio das Brotas. Como diz

Margarida M. Moura no artigo “Camponeses” da série princípios de 1988 “não é a cidade que por oposição define o campo e seus habitantes, mas sim o Estado”. Dessa forma, compreendemos que isso se deve ao crescimento desordenado da Cidade de Itatiba que ampliou seu perímetro urbano devido ao surgimento de casas e loteamentos na região.

Os moradores do Quilombo têm acesso a transporte público e escolas de ensino fundamental e médio. Identificamos as dificuldades que enfrentam no campo da saúde casos gravíssimos ficam meses sem atendimento, além de diagnósticos errados e a falta de medicamentos. Eles também não têm acesso a maioria dos programas sociais do governo federal como, por exemplo, o Vale Gás e Renda Mínima. Também não estão incluídos em nenhum programa social da Prefeitura de Itatiba, caso exista algum, pois ao longo do nosso trabalho não conseguimos obter informações sobre os programas sociais do Município.

A média de renda das 32 famílias que residem no quilombo é de um salário mínimo por família. Porém, freqüentemente passam por períodos em que a renda média por família não chega a um salário mínimo devido ao desemprego de muitos chefes de família. A maioria dos homens exerce atividades como pedreiro, borracheiro e vigia. Enquanto a maioria das mulheres trabalha como empregada doméstica. Assim, eles não são agricultores, seus antepassados viviam do que era produzido no sítio, porém incentivaram seus filhos e netos a trabalharem fora, na indústria. Seus antepassados acabaram sendo influenciados pelo discurso “desenvolvimentista” que circulava em Itatiba pelos anos 60, segundo o qual a industrialização era o futuro do município e da nação. E com o tempo o trabalho manual agrícola e o próprio espaço rural desapareceriam.

O aumento do número de famílias diminuiu o espaço agricultável e as mudanças que ocorreram no entorno também favoreceram que esta população tentasse buscar recursos para sua sobrevivência em outros ramos da economia. Desde 2001, eles vêm tentando ocupar o pouco espaço livre com a produção de hortaliças em uma horta comunitária.

Atualmente, a população do quilombo não dividia entre algumas religiões a principal é a Católica, depois Nazareno, Deus é Amor e resistindo bravemente a Umbanda. No passado a maioria dos membros do Quilombo Brotas eram membros da Umbanda, porém ao longo do tempo essa população por diversas razões foi abandonado essa religião. O primeiro terreiro de Umbanda foi criado por “Tia Lula”, filha de Amélia, por volta de 1950. Mas, antes desse período, pelos relatos dos moradores do Quilombo pudemos perceber que suas práticas religiosas (todos eram católicos nessa época) eram permeadas por elemento da Umbanda e do Candomblé. Dessa forma diversas estratégias de sincretismo cultura foram criadas pelos quilombolas para sobreviverem, pois se fazia necessário compor alianças como outros grupos sociais. O que inevitavelmente gerou transformações e interpenetrações culturais.

4. Histórico da Ocupação do Território

A história do Quilombo Brotas cruza com as linhas narrativas que compõem outras histórias como a da formação Cidade de Itatiba e a história das mulheres quilombolas que ao longo do tempo formaram um matriarcado, neste pequeno território, que foi grande o suficiente para servir de abrigo a todos que dele precisaram ao longo de dois séculos.

A ocupação do território do Quilombo Brotas começa como servindo de abrigo para escravos fugidos das fazendas das regiões de Campinas, Atibaia e Jundiá que aliados aos índios criaram nos sertões de Jundiá um quilombo. Essa parte da história do Quilombo Brotas foi longamente discutida no Capítulo I deste trabalho, portanto, não me deterei mais nela.

A saga das mulheres do Quilombo Brotas começa com Maria Emília Modesto e sua filha Emília Gomes que eram escravas em uma fazenda no Rio de Janeiro. Foram vendidas e vieram para o mercado de escravos na cidade de Santos. Um fazendeiro comprou Maria Emília, mas não quis levar a filha que foi separada de sua mãe. Algum tempo depois Emília foi vendida para um fazendeiro de Itatiba. Nessa fazenda ela conheceu seu marido Isaac de Lima, aproximadamente, em 1850. Tiveram vários filhos dentre eles Amélia de Lima que não era mais escrava ao nascer (em 1876), pois foi beneficiada pela lei do ventre livre. Com a morte do dono da fazenda Emília e Isaac ganharam a liberdade, como era costume alguns fazendeiros deixavam em seu testamento orientações para a família dar a liberdade para determinados escravos quando ele viesse a falecer. Libertos Emília, Isaac e os filhos saem pelas estradas a procura de um lugar morar, trabalhar e criar os filhos. A vida do escravo não era fácil mesmo livre precisava arranjar uma forma de sobreviver em uma

sociedade escravocrata na qual a mão de obra livre assalariado era pouco utilizada. Assim buscaram refúgio com amigos Rita Rodrigues e José Francisco Rodrigues que ofereceram um lugar para plantar e morar no bairro das Brotas. Pelo que tudo indica existia em Itatiba uma rede de relações que envolviam os quilombolas e outros grupos sociais. Os quilombos mantinham redes de comércio, relações de trabalho, de amizade,

parentesco, envolvendo escravos que ainda vivam nas senzalas, negros livres e libertos, comerciantes mestiços e brancos.

Essas redes eram inclusive utilizadas para facilitar a fuga de escravos. Pelos relatos dos descendentes de Emília e Isaac eles faziam parte dessa rede de relações e graças à ajuda de dois membros dela conseguiram ir morar no Sítio das Brotas. Por meio de um acordo com o proprietário das terras trabalharam e juntaram dinheiro para comprar o sítio o que deve ter ocorrido, aproximadamente, entre os anos de 1878 e 1885. Nessas terras também vieram morar os irmãos de Isaac que se chamavam Pedro, Davi, Geraldo e Adão, porém os moradores do Quilombo não sabem explicar o paradeiro de seus descendentes. Além de outras pessoas que vieram morar no Quilombo, que não eram parentes, mas recebiam ajuda dos moradores. Com o passar do tempo os irmãos de Isaac saíram dessas terras, assim como, seus filhos com Emília. Com o falecimento de Isaac permaneceram no território apenas Emília, sua filha Amélia de Lima e o marido Fabiano Barbosa. Amélia e Fabiano tiveram nove filhos dos quais descendem os atuais moradores do Quilombo Brotas.

Devido à desinformação e falta de dinheiro eles não registraram as terras que haviam comprado o que provou um verdadeiro reboição na família por volta de 1960 quando, segundo eles, veio uma carta da prefeitura dizendo que teriam que pagar uma multa altíssima caso contrário perderiam suas terras.

Amélia (viúva na época) ficou desolada e conseguiu unir alguns de seus filhos para pedir um empréstimo para pagar a multa. Posteriormente, tiveram que plantar eucalipto para como o dinheiro pagar o empréstimo. Essa é a versão que circula no Quilombo Brotas sobre o assunto não sabemos se os fatos deram-se dessa maneira, pois esse episódio é até hoje motivo de brigas e desavenças familiares. O que sabemos é que em 1969 foi feito o inventário de Isaac e Emília sendo o primeiro registro em cartório dessas terras. Até 1970 esse grupo viveu da economia de subsistência. O excedente era trocado na Cidade por itens que não eram produzidos no Sítio, como o sal. Eles plantavam feijão, mandioca, batata doce, milho, cana-de-açúcar, arroz, café e amendoim. Tinham um pomar com diversas frutas como a pêra, melancia, goiaba, amora, manga, abacate e abacaxi. Além, da criação de cabras, galinhas e porcos. Com o passar do tempo filhos e netos de Amélia saíram das terras para procurar trabalho na indústria, principalmente, em Jundiá e São Paulo. Depois de várias idas e vindas uma parte dos descendentes de Amélia, principalmente, aqueles que com dificuldades econômicas, não conseguindo emprego e um lugar para morar, resolveram se estabelecer no Quilombo onde vivem até hoje. O período de maior crescimento populacional no Quilombo foi depois que chegou a energia elétrica no Bairro, no início dos anos 90.

A região onde está localizado o Quilombo Brotas é rica em recursos hídricos. As águas que abasteciam a cidade de Itatiba até a primeira metade do século XX vinham dessa região.

Dentro do território do quilombo Brotas existem vários afloramentos de água que deram origem ao nome do Sítio. Os moradores têm necessidade dessa água, pois todas as casas têm um poço. No entanto, desde 2001, quando teve início a construção do loteamento Nova ITATIBA II, que é vizinho do sítio Brotas, essa comunidade passou a sofrer as consequências das obras para escoamento das águas da chuva e esgoto do loteamento. Uma delas, foi o assoreamento de um córrego que é formado por várias nascentes, sendo que a principal, nasce dentro do território quilombola provocando o desaparecimento de peixes e crustáceos. Ressalto que o assoreamento desse córrego também teve um forte impacto sobre as práticas religiosas dessa comunidade. No território do Quilombo Brotas existe um terreiro de Umbanda cuja Mãe de Santo é a mais antiga moradora do sítio, conhecida como Tia Lula. O córrego que foi assoreado era usado pelo grupo para realização de trabalhos para Iemanjá. Tendo, inclusive em suas margens um altar para essa divindade. Chegamos ao final desse capítulo e gostaria de terminá-lo ressaltando o papel que as mulheres desempenham no Quilombo Brotas. A palavra matriarcado não foi utilizada por acaso no começo desse capítulo. Nesse grupo quem detém o poder são as mulheres nos diferentes espaços desde as relações familiares, na hora definir as normas internas do grupo ao até mesmo discutir questões de terras sempre são as mulheres que dão a última palavra. É devido a forças dessas mulheres que esse grupo conseguiu se manter ao longo do tempo em seu território. São elas as guardiãs da história do grupo começando com a escrava Maria Emília Modesto que contou para Emília Gomes que contou para Amélia de Lima que contou para a filha, netas e bisnetas: Maria Emília Barbosa, Maria da Conceição, Ana Tereza Barbosa da Costa, Ana Maria Marcelino de Lima, Rosemeire Barbosa, além de outras mulheres desse quilombo que nos ajudaram a contar sua história. Graças as suas narrativas pudemos conhecer um pouco mais da história da população negra do nosso país.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estivemos durante meses fazendo uma pesquisa de campo e documental que possibilitaram a reconstrução da história deste grupo, bem como, de sua identidade étnica, essa última fundamentada pelas redes de sociabilidade calcadas no parentesco, nas relações de trabalho e simbólicas que o grupo mantém com a área que ocupa. Constatamos que a Comunidade Brotas é realmente constituída por descendentes de escravos, que compraram um sítio há aproximadamente 120 anos e onde seus descendentes constituíram um território quilombola.

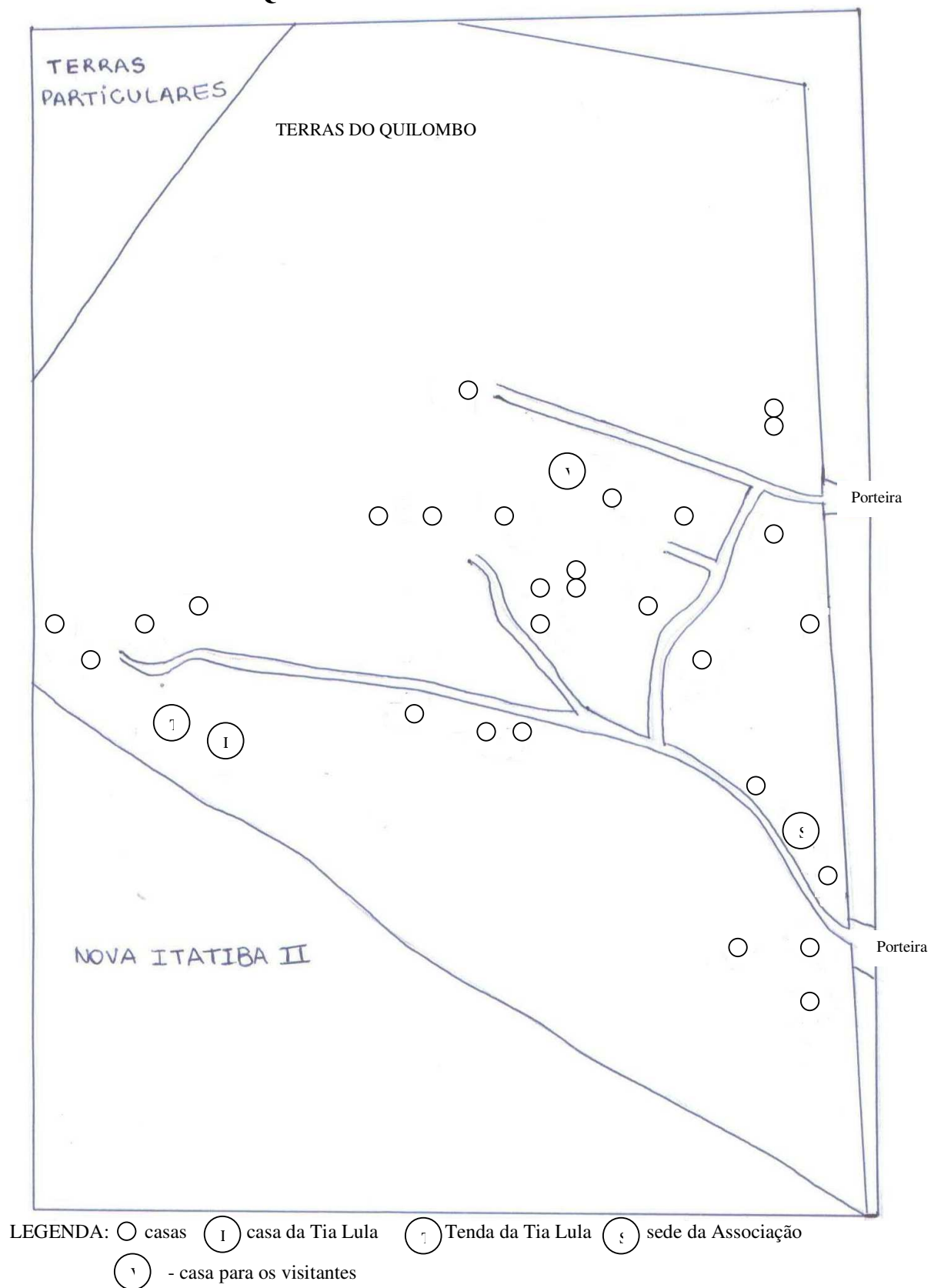
Assim, com base no estudo técnico-científico desse grupo considero que os trabalhos antropológicos não deixam dúvidas sobre a origem quilombola da mesma. A situação fundiária do Quilombo Brotas trouxe uma questão inusitada para a Fundação Itesp. Pois esse grupo apesar de ter o registro em cartório de sua terra e estarem na posse da mesma. Nunca conseguiram fazer o inventário da propriedade.

Ao longo dos anos depois de diversas ameaças de perderem seu território e devido à destruição de seu patrimônio cultural e ambiental essa população começou a buscar uma forma de resolver essa questão. Assim tomaram conhecimento das leis estaduais e federais para quilombos e perceberam que o título coletivo seria uma saída para seus problemas. Pois possibilitará que esse território permaneça com sua família e que seu patrimônio cultural e ambiental seja preservado conforme o que está previsto nos Artigos 215 e 216 da Constituição.

Concluimos:

- que os membros do grupo denominado Quilombo Brotas são remanescentes de comunidade de quilombos, de acordo com as definições que embasam os critérios oficiais de reconhecimento adotados pelo Estado de São Paulo, e devem, portanto, gozar dos direitos de tal identificação lhes assegura.
- que se faz urgente à regularização fundiária do território quilombola aqui demonstrado, de área 12,4839 ha.

ANEXO 2 – MAPA DO QUILOMBO



ANEXO 3 – FOTOS DO QUILOMBO

Casas do Quilombo⁴⁰



⁴⁰ Fotos tiradas em 01/08/2009.

