

QUILOMBOLAS COMO “COLETIVIDADES VERDES”: CONTESTANDO E INCORPORANDO O AMBIENTALISMO NA MATA ATLÂNTICA, BRASIL¹

RODRIGO PENNA-FIRME²
EDUARDO S. BRONDÍZIO³

Introdução

Existem contradições e sinergias entre as políticas ambientais e multiculturais implantadas em diferentes partes do mundo desde a década de 1980. No Brasil, políticas multiculturais têm sido implantadas para reparar injustiças históricas geradas pela escravidão e pelas desigualdades sociais. Essas políticas têm como objetivo reconhecer as diferenças culturais e históricas entre grupos rurais e “tradicionais” do Brasil. Além dos grupos indígenas, legalmente tratados como povos originários, o único grupo sócio/étnico no Brasil que, quando reconhecido, pode reivindicar direitos sobre as terras comunitárias são os quilombolas¹.

As demarcações territoriais dessas comunidades, baseadas na identidade étnica e nos laços históricos com a terra, têm objetivado assegurar direitos humanos e constitucionais e acessos aos recursos locais (FRENCH, 2009). Em muitas regiões do Brasil, terras quilombolas coincidem com diferentes tipos de áreas de conservação (comumente chamadas no Brasil de Unidades de Conservação [UCs]), não raro estritamente protegidas do uso humano (PENNA-FIRME; BRONDÍZIO, 2017; MEDEIROS 2006). A sobreposição entre UCs, territórios indígenas, quilombolas e outros territórios “tradicionais” no Brasil, como em outros países, amplia novos desafios e oportunidades para os habitantes locais, para os turistas, para o setor privado e para os governos.

O crescimento do turismo nas unidades de conservação trouxe novas oportunidades de renda para as comunidades locais, assim como para as agências que gerenciam essas áreas. Entretanto, além do potencial impacto sobre recursos naturais, os agentes

1. O primeiro autor agradece à Inter-American Foundation pela concessão de uma bolsa de 12 meses para pesquisas de campo. Também agradece à Vice-Reitoria Acadêmica, à Coordenação Central de Pós-Graduação e ao Centro de Ciências Sociais (CCS) da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC RIO), pelo apoio à tradução do original escrito em Inglês, assim como pela bolsa de produtividade em pesquisa e ensino. Siamo gratos pelos comentários e sugestões valiosas de dois revisores anônimos.

2. Professor, Departamento de Geografia e Meio Ambiente da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC RIO). E-mail: rodrigopennafirme@gmail.com.

3. Professor, Department of Anthropology, Center for the Analysis of Social-Ecological Landscapes, e Ostrom Workshop in Political Theory and Policy Analysis, da Indiana University, Bloomington, USA. E-mail: ebrondiz@indiana.edu.

de turismo e os próprios turistas tendem a reforçar imagens estereotipadas das populações locais, como aquelas que vivem de forma simples e em harmonia com a natureza (KOLHER; BRONDIZIO, 2016; BROCKINGTON et al., 2008). O crescente processo de produção, mercantilização e consumo de novas e antigas identidades étnicas é um fenômeno que Camaroff e Camaroff (2009) chamaram de *etnicidade*, S.A. Em alguns casos, como demonstraremos neste artigo, combinações entre identidades étnicas locais e gestão ambiental estão proporcionando um novo padrão de referência e caminhos estratégicos de desenvolvimento local.

Temos argumentado que, em muitos casos, a narrativa usada por agentes de turismo para fins de propaganda, assim como por ambientalistas e cientistas, para promover a conservação da natureza tende a esconder a realidade local mais profunda de pobreza e da marginalização social, que caracterizam diversas comunidades “tradicionais” em transição (incompleta e precária) para sociedades de mercado, sejam elas quilombolas, caiçaras, entre outras. Na realidade, as condições materiais em que vivem muitas comunidades rurais e peri-urbanas, a relativa dependência de recursos naturais locais e as formas “rústicas” com que usam esses recursos, assim como a história social marginalizada desses grupos têm servido como marcadores de identidades étnicas tradicionais. Esse fenômeno tem sido identificado como uma forma de comoditização da pobreza, uma vez que é esperado que moradores de áreas demarcadas para a proteção ambiental se mantenham semi-isolados de mercados de consumo, mantendo baixos níveis de dependência de produtos industrializados, assim como fracas relações de trabalho e comércio com agentes externos à comunidade onde residem (PENNA-FIRME; BRONDÍZIO, 2007). A presença de pobres em áreas em bom estado de conservação também tem sido denominada de “pobreza no paraíso” (FISHER; CHRISTOPHER, 2007). De fato, a realidade de muitas comunidades que vivem dentro de UCs é caracterizada pela falta de acesso aos serviços urbanos e sociais básicos, tais como saúde e educação, sistemas de saneamento, eletricidade, tecnologias agrícolas, estradas e meios de transporte (KOHLENER; BRONDIZIO, 2016; BROCKINGTON, 2002).

No Brasil, desde que a Constituição de 1988 foi promulgada, muitas comunidades rurais quilombolas obtiveram direitos sobre a terra baseados nas histórias dos assentamentos de seus ancestrais, descendentes de escravos trazidos do continente africano (ARRUTI, 2006). No ano 2000, o Congresso Brasileiro aprovou a lei regulamentando o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), que forneceu a estrutura legal para o estabelecimento de áreas protegidas, permitindo a presença de comunidades consideradas tradicionais, incluindo quilombolas, caiçarasⁱⁱ e outros grupos (CASTRO et al., 2006). O pressuposto subjacente, entretanto, é de que atividades como turismo étnico e ecológico, práticas de subsistência de baixo impacto e o gerenciamento de produtos da floresta não relacionados ao desmatamento possam gerar renda suficiente para fomentar ligações positivas entre as comunidades locais e a conservação da natureza.

Desde o reconhecimento dos quilombolas como uma categoria social, comunidades rurais localizadas dentro e no entorno das UCs têm sido encorajadas a mobilizar suas identidades com propósitos econômicos e políticos (PENNA-FIRME; BRONDÍZIO, 2007; FRENCH, 2009; LIFSCHITZ, 2008). Comaroff e Comaroff (2009) argumentam que o

mundo atual está testemunhando o surgimento de etnicidades corporativas, que podem contribuir para a redução da identidade cultural a uma forma de capital social, orientada pela maximização de benefícios. Esses autores demonstraram que muitas comunidades rurais e grupos tribais da África estão progressivamente abandonando a agricultura e o pastoreio de subsistência para dedicar-se a atividades empresariais, alavancadas pelo mercado de turismo étnico, normalmente com a ajuda de agências de desenvolvimento internacionais, antropólogos, ONGs ambientalistas, governos locais e investidores da iniciativa privada. O resultado é que dezenas de comunidades locais passaram a se dedicar ao desenvolvimento de empreendimentos étnicos em resposta às demandas do turismo global.

A sobreposição de UCs e territórios tradicionalmente ocupados parece contribuir para difusão desse fenômeno. No entanto, as implicações dessas relações não estão claras, merecendo análises críticas e cautelosas por parte tanto dos cientistas sociais quanto dos ambientalistas envolvidos (KOHLENER; BRONDIZIO, 2016; BRONDIZIO; LE TOURNEAU, 2016; FERRARO; PRESSEY, 2015; BOYER, 2011). O que temos percebido, no entanto, é que, ao reivindicar reconhecimento de direitos territoriais, quilombolas têm assumido e/ou contestado (situacionalmente) visões romaneadas e idílicas sobre seus modos de vida (CASTRO et al., 2006; KOHLER; BRONDIZIO, 2016).

Conforme afirmam Carneiro da Cunha e Almeida (2001), a categoria de “população tradicional” é ocupada por sujeitos políticos que estão dispostos a construir um contrato social, comprometendo-se com os objetivos de conservação em troca de benefícios tangíveis, acima de tudo, para assegurar direitos territoriais. Independentemente do grau em que o entrelaçamento entre sujeitos (e subjetividades) verdes e etnicidade ecológicas esteja sendo elaborado, políticas multiculturais estão progressivamente e rapidamente legitimando diferenças culturais e a autenticidade de vários grupos rurais e indígenas na América Latina (HALE, 2002), ao mesmo tempo que mascaram aspectos materiais e subjetivos comuns ligados à condição de pobreza desses povos (PENNA-FIRME; BRONDÍZIO, 2007).

Com o propósito de analisar de maneira mais objetiva algumas dessas questões, recorreremos à definição de “governamentalidade” proposta por Foucault (1991). Colocado de maneira simples, governamentalidade é o processo pelo qual sujeitos naturalizam e aceitam mandatos e interesses governamentais e corporativos. Inspirado no conceito, Agrawal (2005) definiu “ambientalidade” como sendo o processo por meio do qual indivíduos aceitam e incorporam mandatos e regras de políticas ambientais. Mais recentemente, na Colômbia, Cárdenas (2012) usou o termo *multiculturalismo verde* para descrever os processos que transformam “comunidades negras” e grupos indígenas em “coletividades verdes”. Nesse processo, esses indivíduos não são apenas vistos como guardiões da natureza, mas também como responsáveis por consertar as mazelas ambientais. Nesse artigo, argumentamos que o processo de assumir uma identidade quilombola (e torná-la mercadoria por meio do turismo étnico) tanto fomenta a criação de novos sujeitos ambientais (isto é, novas “coletividades verdes”), como é estimulado por esse mesmo processo. Entendemos que a expansão do “multiculturalismo verde” no Brasil está ocorrendo e tem compelido muitas comunidades quilombolas e outras comunidades tradicionais a avançarem o fenômeno da ambientalidade. Ou seja, no caso brasileiro, a naturalização de noções modernas de

sustentabilidade e a adoção regras de governanças ambiental, que geralmente penetram comunidades “tradicionais” por meio de discursos associados à práticas locais de cogestão e gestão participativa, promovidos por instituições governamentais, agentes de turismo e turistas, ONGs ambientalistas e pesquisadores bem-intencionados.

Este artigo é baseado em uma pesquisa etnográfica conduzida em uma comunidade quilombola recentemente reconhecida dentro de uma UC de proteção integral. Nele, trazemos algumas evidências da ocorrência desse fenômeno, assim como oferecemos uma análise de alguns dos benefícios e riscos relacionados ao surgimento de “identidades coletivas verdes”. Se, por um lado, a adoção dessas novas identidades promove novas oportunidades, ela também cria novas formas de diferenciação e exclusão dentro e entre as comunidades. Ademais, há um crescente entendimento de que o reconhecimento étnico, por si só, não seja suficiente para compensar o acesso precário e desigual aos serviços sociais de educação, saúde e infraestrutura aos quais muitas dessas comunidades estão sujeitas.

Mudança socioeconômica e cultural em uma comunidade caiçara/ quilombolaⁱⁱⁱ

Entre 2008 e 2009, o primeiro autor passou dez meses realizando uma pesquisa etnográfica na comunidade e na região como um todo. A comunidade focada neste estudo está situada entre o Oceano Atlântico e a rodovia Rio-Santos (BR-101). A população total é de aproximadamente 150 pessoas. Uma de suas características é seu relativo grau de isolamento, mesmo hoje, 30 anos após a construção da BR 101, que conecta a parte central da vila com outras cidades vizinhas e ao Rio de Janeiro.

A área dentro e no entorno da comunidade está localizada no meio de uma das mais extensas áreas de Mata Atlântica do Brasil. Esta pequena vila situa-se inteiramente dentro de uma área de proteção da natureza no sudeste do Brasil: o Parque Estadual da Serra do Mar (PESM). Esse parque estadual foi estabelecido em 1977. A área do parque cobre 315.000 ha, majoritariamente de florestas tropicais úmidas em bom estado de conservação, mas também florestas secundárias em diferentes estágios de regeneração, porções de manguezais, florestas alagadas e restingas (SECRETARIA DE MEIO AMBIENTE DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1998).

Até a década de 1960, a comunidade organizou-se principalmente em torno do trabalho familiar e da cooperação interna, vivendo quase que exclusivamente da agricultura de subsistência e do cultivo itinerante, assim como da pesca e da caça. Apenas algumas mercadorias, tais como roupas, vinham de fora. O pescado excedente era secado, salgado e trocado por sal e querosene nas cidades vizinhas de Ubatuba e Paraty, que eram alcançadas apenas por barco ou por trilhas abertas na mata.

Somente com a construção da rodovia BR-101 na década de 1970 é que as relações socioeconômicas entre as comunidades vizinhas, e dentro desta comunidade, começaram a mudar profundamente. Os anciãos reportaram que, na década de 1970, um forasteiro/recém-chegado somente poderia ter acesso à terra se ele/ela se casasse com um membro de uma família já residente na comunidade. Uma vez tendo acesso à terra da comuni-

dade, seja por meio de alianças matrimoniais e/ou da compra da terra, o recém-chegado frequentemente estabelecia seu lugar na comunidade abrindo uma roça.

Antes da BR-101, a terra tinha pouco valor monetário; seu valor era muito associado à suas funções produtivas: localização, tamanho, fertilidade do solo, recursos e qualquer outra característica que permitisse à família reproduzir-se materialmente. A maioria dos residentes não possuía títulos de propriedade privada, apesar de o costume da posse estar bem estabelecido dentro da comunidade. Além de parcelas de terras de propriedade de famílias individuais, direitos à terra para produção de subsistência eram alocados baseados em direitos familiares pré-estabelecidos e na demonstração de uso contínuo.

A construção da BR-101 e a criação do parque no final da década de 1970 atraíram especuladores imobiliários e empreendimentos turísticos para a região. Por intermédio de meios questionáveis de aquisição da terra, dois forasteiros conseguiram obter controle de aproximadamente 80% da área da comunidade, com o objetivo de construir *resorts* de luxo. A implantação do parque contribuiu para bloquear o projeto. Apesar das muitas injustiças sociais e das dificuldades econômicas provocadas pelo parque, este se tornou a principal barreira para implantação de grandes empreendimentos turísticos privados na área até os dias de hoje.

Na década de 1980, o processo de venda de terras para forasteiros recomeçou. Dessa vez, o perfil socioeconômico dos compradores externos era significativamente diferente. Em vez dos compradores corporativos da década de 1970, os novos compradores eram famílias de classe média em busca do sonho de ter uma casa de praia.

Na década de 1990, o ecoturismo começou a intensificar-se na região como um todo, trazendo benefícios e oportunidades, mas também alguns problemas. A comunidade tornou-se o destino de multidões de surfistas, hippies e entusiastas da natureza em busca de camping selvagem. Pela primeira vez, a comunidade experimentou tanto aspectos positivos do turismo, como renda e emprego, quanto negativos, que iriam desde a perda da privacidade até o aumento do lixo e esgoto na comunidade. O crescimento do turismo, juntamente com a criação do parque (e aplicação de leis ambientais severas), marcou a transição de um meio de vida de subsistência (agricultura, criação de animais e pesca) para uma economia rural cada vez mais baseada em serviços e orientada para o mercado turístico.

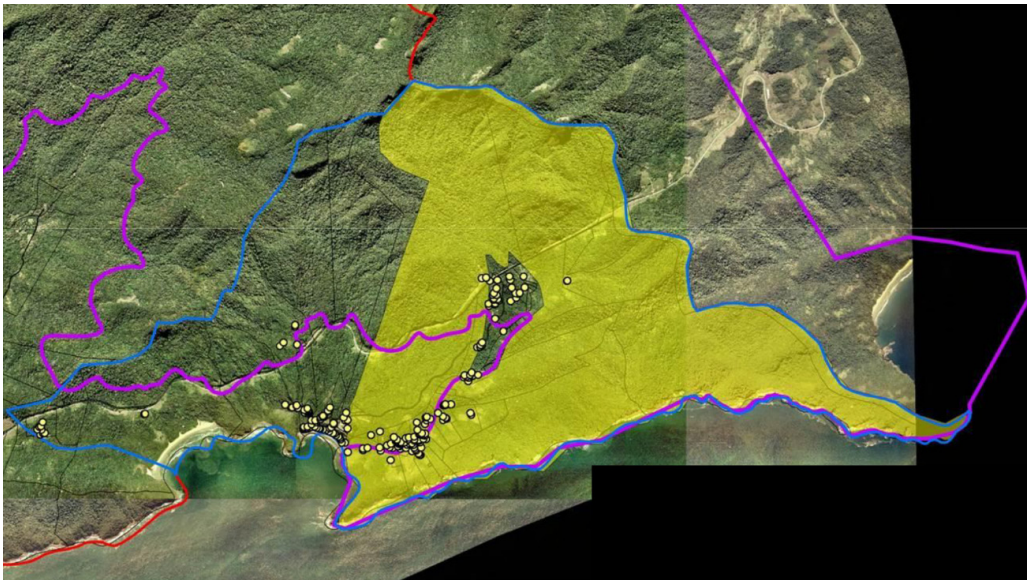
Em 2003, uma parte da comunidade foi reconhecida como quilombola. Desde então, o turismo étnico começou a ter um papel cada vez mais importante na economia doméstica, com impactos profundos na forma como os habitantes locais se identificam e se situam em um novo ambiente político que favorece, ao menos discursivamente, a combinação entre tradicionalidade, conservação da natureza e desenvolvimento local.

Motivos que levaram à formação da associação quilombola

Os residentes locais desta comunidade costumeiramente sempre se autoidentificaram como caiçaras (HANAZAKI et al., 2000). A situação mudou em 2003, quando o governo do Estado de São Paulo, por intermédio do ITESP (Instituto de Terras do Estado de São Paulo), reconheceu oficialmente a presença de descendentes de escravos, que dessa forma poderiam reivindicar a existência histórica de um quilombo na área (ITESP, 2003).

Apesar das promessas e esperanças suscitadas pelo reconhecimento quilombola,^{iv} tais como a devolução de terras por meio da demarcação de território comunitário, apenas metade das famílias decidiu juntar-se à associação quilombola. Antes do reconhecimento, os domicílios caiçaras já estavam concentrados numa parte central da comunidade, enquanto as famílias que se autodeclararam quilombolas estavam um pouco mais espalhadas pela parte sudoeste da estrada de terra que cruza e conecta a comunidade à rodovia BR-101 (Figura 1). Muitos fatores parecem ter influenciado metade das famílias a recusarem o reconhecimento quilombola. Esses fatores incluem diferentes posicionamentos e crenças religiosas, visões sobre raça, questões históricas relativas à posse da terra e sentimentos legítimos que os conectam somente à identidade cultural caiçara.

Figura 1 – Fronteiras da comunidade e limites do território quilombola sendo reivindicado^v



Fonte: Penna-Firme (2012).

Constatamos que 45% dos quilombolas se autodeclararam como negros,^{vi} outros 44% como pardos e os restantes 11% como brancos; enquanto 43% dos caiçaras se veem como negros, 29% como pardos e os restantes 28% se autodeclararam como sendo brancos. No tocante à religião, aproximadamente metade dos quilombolas é evangélica, enquanto a outra metade é católica. Em torno de 83% dos caiçaras declararam-se evangélicos e o restante (17%) católicos.

Um relato e esclarecimento mais aprofundado do processo que levou ao reconhecimento quilombola nesta comunidade é de difícil obtenção, por alguns motivos. O principal deles é que há pelo menos três versões em jogo, que competem entre si, incompletas e, de

certa forma, complementares: (1) a versão oficial apresentada pelo ITESP, (2) a narrativa quilombola e (3) a perspectiva caiçara.

A versão do ITESP foi elaborada por meio do trabalho de uma antropóloga contratada pelo próprio ITESP. O objetivo da consultoria era avaliar as reivindicações que alguns habitantes locais estavam fazendo em relação à presença de um remanescente de quilombo na região. Baseando-se na história escrita (documentos escritos) e principalmente na história oral (trabalho de campo e análise de relações de parentesco), concluiu-se que esta comunidade havia sido parte de uma fazenda de café operada por escravos até a segunda metade do século 19. Acima de tudo, de acordo com o relatório (ITESP, 2003), havia uma forte evidência de que pelo menos alguns escravos poderiam ser ancestrais de alguns dos atuais habitantes desta comunidade. Desse modo, obteve-se uma base tanto legal quanto histórica para que os habitantes locais dessem continuidade ao processo de reivindicação identitária e para que o governo pudesse avançar na análise que poderia levar à demarcação e titulação de um quilombo dentro da comunidade.^{vii}

De acordo com o relatório e conversas que o primeiro autor manteve com moradores locais, alguns dos recém-reconhecidos quilombolas, alegaram que uma escrava fugitiva se refugiou em uma caverna situada nas montanhas que hoje fazem parte da comunidade. Dali, eles argumentam, ela conseguiu aproximar-se lentamente e criar laços com uma vila caiçara já estabelecida. Depois, ela casou-se com um pescador branco com quem teve alguns filhos. Esses filhos seriam avós de um grupo de pessoas que ainda vive na comunidade. Independentemente da confiabilidade histórica plena dessa narrativa, desde o reconhecimento oficial, os quilombolas locais demarcaram uma trilha que leva à caverna, usando a mesma como atração turística, especialmente para brasileiros e estrangeiros que visitam a comunidade em busca de uma experiência “autêntica” entre os descendentes de escravos.

Durante a década de 1990, alguns forasteiros compraram pequenos lotes de terra e casas rústicas dos habitantes locais, tornando-se residentes permanentes. A maioria tornou-se parte integrante da vida comunitária. Alguns vieram de cidades como São Paulo e Rio de Janeiro em busca de uma melhor qualidade de vida e contato mais próximo com a natureza. Contudo, com o passar do tempo, ficou claro que essa proximidade com os locais no cotidiano, por si só não evitaria que os agregados, ou “adotados” pela comunidade fossem removidos do parque. Sendo considerados por alguns como turistas permanentes, brancos e de classe média, eles dificilmente poderiam ser reconhecidos como residentes “tradicionais”, independentemente do modo de vida que passassem a adotar desde que se estabeleceram na comunidade.

Consequentemente, mais cedo ou mais tarde, deveriam ser submetidos ao despejo, conforme a legislação ambiental e, mais especificamente, o plano de manejo da UC. Entretanto, ao reforçar laços de afetividade e econômicos com os habitantes locais, participando da reivindicação como quilombolas, esses recém-chegados viram uma oportunidade de continuar a fazer parte da vida da comunidade. Durante a elaboração do relatório antropológico, cerca de quinze desses residentes permanentes foram aceitos/adotados, tanto pelos líderes quilombolas quanto pelo próprio ITESP, como membros (agregados) da recém-formada associação quilombola.

Por volta dessa época, o líder comunitário mais velho (do sexo masculino, auto-declarado negro, 83 anos de idade, nascido na comunidade) conheceu um político local, que visitou a comunidade durante sua campanha eleitoral. O político, que nessa ocasião era candidato a prefeito da cidade de Ubatuba (São Pulo), disse-lhe que “haveria uma remota, porém possível, oportunidade de reconquistar parte da terra vendida e/ou tomada pelos turistas, pelos especuladores imobiliários e pelo parque”. Para tanto, deveria haver uma nova associação comunitária reivindicando a emissão de títulos de propriedade e de registro das terras, como parte da solicitação de reconhecimento quilombola. Isso chegou como uma “revelação”, considerando que até aquele momento o ancião sabia apenas que era descendente de escravos, mas não estava ciente dos seus direitos. Ele não tinha conhecimento das leis e políticas que potencialmente viriam a mudar o destino da sua comunidade e de muitas outras comunidades rurais no Brasil. No entanto, para formar uma associação quilombola era necessária a ajuda de pessoas com conhecimento político e das “políticas” por detrás da questão quilombola. Desde então, alguns agregados mais chegados e mais esclarecidos sobre essas questões começaram a desempenhar um papel-chave na busca do reconhecimento étnico, no desenvolvimento do turismo étnico e da tão sonhada titulação da terra. Em troca, essas pessoas foram aceitas na recém-formada associação quilombola.

Aqueles que não se juntaram à associação quilombola permaneceram contestando a veracidade da existência de um remanescente de quilombo na comunidade, assim como o direito de tornar agregados “mais importantes do que muitos nativos”. Alguns caiçaras argumentam que muitas pessoas (agregados) que estão reivindicando a identidade quilombola chegaram à comunidade muito depois de suas famílias, por volta da época da construção da BR 101, no começo da década de 1970. Em seus depoimentos, falam explicitamente que políticos locais encorajaram os habitantes da comunidade a reivindicar a identidade quilombola com o propósito de obter acesso a direitos sobre a terra e participação em um crescente mercado de turismo.

Quando perguntados por que decidiram recusar a identidade quilombola, alguns caiçaras disseram que tornar-se quilombola significaria um retorno à escravidão. Outros disseram que nunca houve um quilombo em sua comunidade, então se recusaram a participar do que chamaram de “mentira”. Outros mencionaram que não seria necessário reivindicar títulos de propriedade comunitária para garantir direitos sobre a terra, que já lhes pertencia. Alguns caiçaras evangélicos temiam que, ao tornarem-se quilombolas, teriam que adotar práticas de religião afro-brasileira.

A maioria daqueles que oficialmente adotaram a identidade quilombola disse que o título de propriedade comunitária permitiria que eles preservassem e revitalizassem sua cultura tradicional. Outros disseram que ela ajudaria a recuperar faixas de terras que haviam sido tomadas ou até inadvertidamente vendidas pelos habitantes locais. Alguns também disseram que ela traria novas oportunidades de desenvolvimento para a comunidade.

Indagando sobre a questão da propriedade da terra, descobrimos que em torno de 75% dos domicílios não possuíam documento de propriedade. Entre os autodeclarados caiçaras, 67% possuíam um documento oficial de propriedade, geralmente na forma de

uma escritura. Praticamente todos os domicílios quilombolas não dispunham de títulos de propriedade no momento das entrevistas. No geral, esses resultados indicam que, apesar da miríade complexa de fatores que influenciaram a divisão da comunidade em dois grupos, a situação da posse da terra teve papel fundamental na tomada de decisão quanto a juntar-se (ou não) à recém-formada associação quilombola.

Etnicização e ambientalização dos meios de subsistência

Desde o reconhecimento quilombola em 2003, mais de 60 escolas de ensino médio visitaram o quilombo. Nenhuma visita foi registrada antes do reconhecimento. Durante uma das visitas, um professor de geografia do ensino médio que trouxe os estudantes de São Paulo, ao entrar no quilombo pela primeira vez, compartilhou suas motivações para trazer os jovens da capital:

“[...] Uma experiência como esta representa uma oportunidade única de ‘sentir’ o meio de vida dos descendentes de escravos que ainda vivem de forma semelhante aos seus antepassados, em um lugar pouco mudado pelo desenvolvimento” (professor de ensino médio, Ubatuba, São Paulo).

Acompanhando o professor e os estudantes havia dois quilombolas locais. Esse mesmo procedimento se repetia quase todas as vezes que turistas (nacionais e internacionais) visitavam a comunidade. Um dos roteiros preferidos inclui caminhar até uma caverna escondida na floresta montanhosa, onde a primeira escrava fugitiva teria supostamente habitado e, de lá, alcançado a comunidade próxima à praia. As atividades que fazem parte do “pacote” incluem conversas com o mais velho descendente escravo da comunidade e a degustação de pratos tradicionais típicos. Além dessas atividades, há uma vivência na qual os turistas pagam uma pequena quantia para entrar numa casa de estuque com cerca de 40 anos, porém ainda habitada. Durante uma conversa entre o dono da casa e um turista brasileiro, o turista disse:

“Eu não sei por que alguns quilombolas querem mudar suas casas. Você não deveria transformar a sua casa em algo moderno, feito de tijolos e concreto..., para manter a sua tradição” (turista do sexo masculino, Ubatuba, São Paulo).

O proprietário quilombola imediatamente respondeu:

“Se eu tivesse dinheiro eu derrubaria esta casa e construiria uma nova... esta tem goteiras, ratos, cobras e aranhas, porque é velha e feita de barro” (quilombola, 59 anos, sexo masculino, Ubatuba, São Paulo).

Dependendo da época do ano, os turistas também podem ter a chance de participar do plantio e da colheita local de milho, feijão e mandioca. Por um lado, o plano de manejo

do parque permitiu que quilombolas locais cultivassem certos alimentos essenciais, mas apenas em poucas áreas com solos altamente degradados e de baixa produtividade.^{viii} Por outro lado, o parque impôs, com sucesso, o banimento das queimadas e da colheita de produtos da floresta. Além disso, começou a persuadir os “produtores” locais a se engajarem na produção de alimentos por meio da implantação de agroflorestas. Quando perguntado sobre esse assunto, o primeiro entrevistado logo interveio:

“Você acha que eu não sei o que o parque quer? Eles querem que a gente deixe para trás a nossa agricultura, que já é fraca, e transforme tudo em floresta. Quando isso acontecer, eles vão tomar tudo para conservação” (quilombola, 55 anos, sexo masculino, Ubatuba, São Paulo).

A permissão para os habitantes locais cultivarem algumas roças (sem uso de fogo) não aumentou o desmatamento (PENNA-FIRME, 2012). Ao contrário, conforme sugerido acima, incorporar roças improdutivas e florestas devolutas em um sistema de agrofloresta se tornaria parte efetiva de uma estratégia de conservação mais ampla. Para os habitantes locais, no entanto, muito mais do que fontes de alimentos e sustento, essas pequenas roças têm sido gradativamente incorporadas em curtas performances de técnicas “tradicionais” de agricultura, para um número crescente de turistas que visitam a comunidade em busca dessas experiências (PENNA-FIRME, 2012). Para os turistas, isso cria a sensação de estarem experimentando um autêntico meio de vida quilombola/tradicional em um paraíso ecológico.

Em 2009, o turismo étnico foi o maior responsável pela diferença entre a renda de caiçaras e quilombolas, marcando o início de um período de transição de um meio de vida altamente dependente da agricultura de subsistência, criação de animais e pesca, para uma economia rural cada vez mais baseada em serviços e orientada para o mercado (Tabela 1).

Conforme mostrado na Tabela 1, em geral aqueles que se identificam como quilombolas estão melhor economicamente do que os caiçaras. Devido às restrições implantadas pelo parque, a maioria das pessoas foi obrigada a abandonar as atividades de subsistência, como pesca e agricultura, para se engajar em atividades como construção, manutenção e limpeza de residências dentro e fora dos limites do parque e da comunidade. Em suma, tanto os caiçaras quanto os quilombolas fazem parte dessa emergente categoria de pessoas que se situam entre tradicionais, pobres e modernos (PENNA-FIRME; BRONDÍZIO, 2007). Os dados da tabela acima indicam que a maior diferença entre os dois grupos deve estar condicionada ao processo mais acelerado de “ambientalidade” entre os quilombolas, devido ao seu maior engajamento com o emergente turismo étnico.

Tabela 1 – Principais fontes de renda das famílias na comunidade

Percentual de contribuição de cada fonte renda por moradias	Quilombolas (n = 20)	Caiçaras (n = 20)
Ecoturismo	2	2
Turismo Étnico	28	0
Artesanatos	19	2
Pesca	1	22
Trabalho em casa de família (caseiro, empregada doméstica)	2	27
Construção Civil	4	22
Aposentadorias	40	20
Programas de transferência de Renda (Bolsa Família)	4	5
Renda diária/per capita (US \$)	4.37	2.73

Fonte: Penna-Firme (2012).

Incorporando e contestando localmente a noção de identidade étnica tradicional

Segundo BARRETO FILHO (2006), o termo *comunidade tradicional* foi concebido basicamente por acadêmicos, profissionais e políticos bem-intencionados, que trabalhavam dentro de um momento histórico específico e que procuravam por políticas sociais alternativas para comunidades rurais e peri-urbanas marginalizadas e negligenciadas. No processo para estabelecer o termo como uma categoria legal, justa e legítima, mitos e generalizações foram propagados em torno do que sejam identidade étnicas, comunidades tradicionais e suas relações com regimes de propriedade, ação coletiva e, notadamente, sobre as expectativas rígidas quanto ao comportamento econômico e social desses grupos sociais, que deveriam ser ecologicamente orientados (CASTRO et al., 2006). Apesar dos debates acadêmicos e políticos sobre as implicações do termo “comunidade tradicional”, a avaliação crítica e a autorreflexão dos seus proponentes ainda são raras e aparentemente evitadas em alguns círculos acadêmicos e revistas científicas (BOYER, 2011).

Em muitas circunstâncias, o termo “tradicional” tem sido usado para, ao menos, discursivamente conciliar moradores locais com a necessidade de conservação da natureza. O uso acrítico e a-histórico do termo, entretanto, para fazer avançar agendas políticas e de conservação da natureza, alimenta disputas entre os habitantes locais designados como

tradicionais e entre estes e os “agentes de conservação”. As peculiaridades construídas e reificadas em torno do que sejam pessoas e grupos tradicionais são transformadas, portanto, em um subterfúgio político poderoso (KOHLE, BRONDIZIO, 2016; BARRET-FILHO, 2006; PENNA-FIRME; BRONDIZIO, 2007; LIMA; POZZOBON, 2005) sem que o termo e as noções que ela carrega necessariamente alcancem consenso sociológico e/ou antropológico e, muito menos, legitimação local. Assim, o pesquisador que trata dessas questões enfrenta em geral duas opções: naturalizar e “essencializar” a categoria ou o grupo étnico em debate ou desconstruir a categoria (LÉNA, 2004; LE TOURNEAU; KOHLER, 2011), com o risco de desvalorizar a sua importância na arena política e ampliar efeitos negativos variados sobre a vida concreta das pessoas e comunidades às quais o termo se refere.

Nos parágrafos seguintes, selecionamos alguns trechos de narrativas locais que ilustram essas complexidades em relação ao significado do termo tradicional. Por exemplo, quando perguntados sobre o significado de ser tradicional, uma resposta similar foi obtida tanto de um quilombola quanto de um caçara, ambos do sexo masculino:

“Segundo o presidente da associação quilombola, eu não sou tradicional. Além disso, durante um fórum realizado conjuntamente pela comunidade e pelo parque, fui informado que não sou tradicional porque não sou nativo da comunidade” (caçara 48 anos, sexo masculino, Ubatuba, São Paulo).

Um quilombola de 45 anos, do sexo masculino, afirmou: “os tradicionais pescam, recolhem moluscos, eu não sou tradicional, não me enquadrado nessa categoria”.

Em outra entrevista com um caçara do sexo masculino, uma resposta distinta foi oferecida:

“Ganhar a vida como caçara é a nossa tradição. Os caçaras são a própria tradição [...]. Os quilombolas não são tradicionais” (caçara, 51 anos, Ubatuba, São Paulo).

Alguns meses antes desta entrevista, durante uma conversa informal, este mesmo caçara foi um dos que alegaram que toda a questão quilombola nesta comunidade havia sido forjada. Ele afirmou que o que os quilombolas realmente queriam era recuperar parte das propriedades que haviam vendido para outros “de fora”. Nesse contexto, ficou claro que ele se referia ao termo “tradicional” como sendo equivalente a “ter nascido na comunidade”. Para ele, todos que nasceram na comunidade receberam “naturalmente” a identidade étnica caçara, não podendo haver, segundo ele, quilombolas nativos, considerando que antes da intervenção/reconhecimento governamental pelo ITESP, em 2003, todos eram conhecidos localmente apenas como caçaras, seja internamente ou pelos turistas que visitavam a comunidade.

Sua resposta também sugere que, para ele, ser tradicional é uma parte inerente de ser caçara, e não algo desassociado disso, como se estivesse afirmando que não pode

haver tradição fora da concretude social e histórica de uma comunidade definida. Em outras palavras, ser tradicional é mais do que reivindicar uma categoria/etiqueta étnica ou se aproveitar de um espaço político, é parte herdada da história cultural de um dado grupo social. Sua resposta parece ter sido também uma tentativa de excluir os quilombolas ao afirmar, em contrapartida, que eles mostram falta de virtude ao tentar inventar uma tradição e uma autenticidade, ao menos por ele, desconhecida.

Curiosamente, outros cinco entrevistados alegaram não se enquadrar na categoria tradicional. Alguns até sugeriram que o termo tradicional é uma linguagem exógena trazida pelos funcionários do parque e pelos servidores públicos:

“[...] eles [‘eles’ significa os funcionários do parque e servidores públicos] vêm aqui e ficam dizendo que nós somos tradicionais... eu já ouvi isso deles muitas vezes, mas eu não tenho muita base nisso” (mulher caiçara, 53 anos, Ubatuba, São Paulo).

Uma outra mulher caiçara, 40 anos, disse: “são os de fora que dizem, eu não sei o que é isso”.

Um homem de 44 anos perguntou: “eu não sei quem inventou, mas eu já ouvi isso antes”.

“Significa ser nativo?” (mulher caiçara, 43 anos, Ubatuba, São Paulo).

Outra idosa nascida e criada na comunidade disse: “Eu nunca tinha ouvido a palavra tradicional antes meu filho” (mulher, 77 anos).

Após o primeiro autor ter participado de diversos encontros oficiais entre a administração do parque e a comunidade (quilombolas e caiçaras), ficou perceptível que a abordagem dos gestores e funcionários do parque para engajar as pessoas locais era geralmente estruturada na linguagem da preservação da natureza, invocando a comunidade toda como tradicional, em vez de legitimar a recente divisão social que começava a separar caiçaras e quilombolas. Entretanto, durante as mesmas reuniões, as lideranças locais (tanto caiçaras como quilombolas) reforçavam as distinções entre quilombolas e caiçaras, particularmente, quando falavam sobre suas preocupações relativas às restrições no uso de recursos locais em função das regras restritivas impostas pela política nacional e estadual de conservação em UCs, que, no entanto, sempre foram entendidas como má vontade e perseguição do parque sobre os locais.

Por um lado, para os representantes dessa UC, enfatizar a unidade comunitária por meio do constante uso do termo “comunidade tradicional” pode ser entendido como uma ferramenta política intencional para melhor conformar moradores locais aos objetivos de conservação da natureza. Os gestores e funcionários do parque, contrariando a dinâmica socioeconômica e cultural em pleno curso, evitavam a todo custo realçar diferenças étnicas entre os dois grupos, uma vez que, no contexto dos conflitos em andamento, adotar o novo vocabulário significava legitimar a agenda quilombola e, potencialmente, em futu-

ro breve, ter que abrir mão do controle de boa parte da área habitada do parque para a titulação de um quilombo – e, desse modo, transferir o poder de tomada de decisão sobre o uso da terra e a distribuição dos seus benefícios para um grupo antes historicamente marginalizado. Por outro lado, especialmente para os quilombolas, e pelo menos durante esses fóruns, a aceitação das exigências de conservação da natureza associadas ao rótulo de tradicional poderia enfraquecer sua própria agenda política, que dependia em grande parte do reconhecimento, por parte do parque, das diferenças locais que concederiam direitos especiais sobre um território em disputa. Apesar de todos os esforços dos representantes do parque para unificar a comunidade em torno de uma identidade como “população tradicional”, as divisões persistem.

Considerações Finais

As expectativas criadas em torno do comportamento econômico dos residentes das UCs identificados como “tradicionais” não estão restritas aos caiçaras e aos quilombolas desta comunidade (KOHLENER; BRONDIZIO, 2016). Pesquisando uma comunidade no Parque Nacional de Jaú, Creado et al. (2008) observaram que funcionários do governo e ONGs ambientalistas valorizavam mais as reivindicações e atividades dos residentes locais identificados como tradicionais em comparação com aqueles não reconhecidos como tais. As ONGs e as autoridades ambientais reconheciam mais a importância dos indivíduos cuja principal fonte de renda viesse de atividades ligadas à agricultura de pequeno porte, como a produção de farinha de mandioca e a extração de plantas locais. Os residentes “não tradicionais” do parque, incluindo aqueles que comercializavam carne e espécies locais de tartaruga e, em menor escala, aqueles envolvidos na pesca artesanal e comercial, eram mais estigmatizados e menosprezados pelos gestores e funcionários ligados ao parque.

O caso aqui apresentado ilustra ainda mais as complexidades envolvidas no entendimento do que significa tradição para as diferentes pessoas, particularmente para aqueles que foram rotulados como “tradicionais” e dos quais se espera tal comportamento. Ele ajuda a elucidar como as políticas e a criação de regras bem-intencionadas e destinadas a tratar as questões de conservação da natureza podem contribuir para adicionar novos vocabulários e significados aos modos de vida locais, que terminam por moldar identidades e comportamentos.

Franco e Drummond (2009) salientam que a questão do tradicionalismo traz consigo a problemática da modernidade. Direitos especiais para um grupo dependem da formulação do tradicionalismo como algo diferenciado e, talvez até certo ponto, oposto à noção de modernidade. A contradição é que esses direitos e a cidadania dependem de uma expectativa de integração com a natureza, em vez da integração com a sociedade em geral. Percebe-se, então, que, dependendo do contexto, o conceito de “comunidade tradicional” é muito amplo – capaz de abranger todas as comunidades rurais pobres do Brasil, ou é muito limitado, incapaz de incluir toda a população rural marginalizada.

A análise do passado e do presente desta comunidade e suas relações com as políticas conservacionistas desafia ainda mais o uso sem critério do termo “comunidade tradicional” como um caminho para que as comunidades locais aprimorem suas condições sociais e

a sustentabilidade ecológica. A denominação de “comunidade tradicional” minimiza a variedade e a intensidade de usos atuais e futuros dos recursos naturais por esses grupos sociais e impõe rótulos carregados de significado político nos processos interação dessas pessoas, famílias e comunidades com os mercados regionais, nacionais e internacionais. A denominação, homogeneizante, “comunidade tradicional” aos autodeclarados quilombolas também mascara mudanças nos modos de vida em direção à mercantilização de identidades étnicas, assim como esconde a dinâmica cultural e psicológica que forja a aceitação e a negociação de novas identidades, de forma inconsciente e também por escolhas mediadas pela razão econômica e política, na medida em que as necessidades aparecem em cada contexto.

Por fim, para alguns membros da comunidade, adotar uma identidade quilombola foi a melhor alternativa para garantir uma forma mais assertiva de reconhecimento social, assim como uma estratégia para assegurar direitos sobre a terra e legitimar o uso e acesso a recursos naturais dentro da uma área protegida. O processo de reconhecimento interno e externo levou a uma divisão da comunidade, mas também fomentou a elaboração de uma nova narrativa sobre os modos de vida locais como uma “coletividade verde” (CÁRDENAS, 2012), ou seja, a formação de sujeitos ambientais (AGRAWAL, 2005) encarregados de serem guardiões da natureza, processo que identificamos como parte da expansão do fenômeno da “ambientalidade” e do multiculturalismo verde no Brasil.

Referências

- ADAMS, Cristina. **Caçaras na Mata Atlântica: pesquisa científica versus planejamento ambiental**. São Paulo, Brazil: Annablume / FAPESP, 2000.
- AGRAWAL, Arun. **Environmentality**. Technologies of government and the making of subjects. Durham and London: Duke University Press, 2005.
- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola**. Bauru: Edusc, 2006.
- BARRETO FILHO, Henyo. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (Orgs.). **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume / FAPESP, 2006. p. 109-143.
- BOYER, Véronique. Os quilombolas no Brasil: Pesquisa antropológica ou perícia político-legal? **Novo Mundo Mundos Novos**, 11 [online], 2011. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/61721>>.
- BROCKINGTON, Dan. **Fortress Conservation: The Preservation of the Mkomazi Game Reserve, Tanzania**. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- BROCKINGTON, Dan; DUFFY, Rosaleen; IGOE, Jim. **Nature Unbound: Conservation, Capitalism and the Future of Protected Areas**. London: Earthscan, 2008.

BRONDIZIO, E. S.; LE TOURNEAU, F. M. Environmental Governance for All. *Science*, v. 352, n. 6291, p. 1272-1273, 2016.

CÁRDENAS, Roosbelind. Green multiculturalism: articulations of ethnic and environmental politics in a Colombian 'black community.' *Journal of Peasant Studies*, v. 39, n. 2, p. 309-333, 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CAPOBIANCO et al. (Org.). **Biodiversidade na Amazônia brasileira**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001. p. 109-143.

CASTRO, Fábio; SIQUEIRA, Andrea; BRONDÍZIO, Eduardo; FERREIRA, Lúcia. Use and misuse of the concepts of tradition and property rights in the conservation of natural resource in the Atlantic rain Forest (Brazil). *Ambiente e Sociedade*, v. 19, n. 1, p. 24-41, 2006.

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. **Ethnicity, Inc**. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

CREADO, Eliana; MENDES, Ana Beatriz; FERREIRA, Lúcia; CAMPOS, Simone. Entre "tradicionais" e "modernos": negociações de direito entre duas unidades de conservação da Amazônia brasileira. *Ambiente e Sociedade*, v. 11, n. 2, p. 255-271, 2008.

DOVE, Michael. Indigenous People and Environmental Politics. *Annual Review of Anthropology*, v. 35, p. 191-208, 2006.

FISHER, Brendan; CHRISTOPHER, Treg. Poverty and biodiversity: measuring the overlap of human poverty and the biodiversity hotspots. *Ecological Economics* v. 62, n. 1, p. 93-101. 2007.

FOUCAULT, Michael. "Governmentality". In: BURCHELL; GORDON; MILLER (Orgs.). **The Foucault Effect: Studies in Governmentality**. Chicago: University of Chicago Press, 1991. p. 87-104.

FRANCO, José; DRUMMOND, José. A invenção de um quilombo no Parque Nacional do Jaú: a arte de semear conflitos. In: _____. **Terras de quilombolas e unidades de conservação: uma discussão conceitual e política, com ênfase nos prejuízos a conservação da natureza**. Porto União, Brasil: Grupo Iguazu, 2009. p. 39-72.

FRENCH, Jean. **Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast**. Chapel Hill: University of North Carolina, 2009.

GOMES, Flávio. Quilombos: sonhando com a terra, construindo a cidadania. In: GOMES, F. (Ed.) **História da Cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003. p. 446-467.

HALE, Charles. Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, v. 34, n. 3, p. 485-524. 2002.

HAMES, Raymond. The ecologically noble savage debate. *Annual Review of Anthropology*, v. 36, p. 177-190, 2007.

HANAZAKI, Natalia; TAMASHIRO, Jorge; LEITÃO-FILHO, Hermógenes; BEGOSSI, Alpina. Diversity of plant uses in two caçara communities from the Atlantic Forest coast, Brazil. **Biodiversity and Conservation**, v. 9, p. 597-615, 2000.

KOHLER, F.; BRONDIZIO, E. S. Considering the needs of indigenous and local populations in conservation programs. **Conservation Biology**, v. 31, n. 2, p. 245-251, 2016

LE TOURNEAU, François-Michel; KOHLER, Florent. Meu coração não mudou: desenvolvimento sustentável, pragmatismo e estratégia em contexto amazônico tradicional. **Ambiente e Sociedade**, v. XIV, n. 2, p. 179-199, 2011.

LE TOURNEAU, François-Michel. The sustainability challenges of indigenous territories in Brazil's Amazonia. **Current Opinions in Environmental Sustainability**, v. 14, p. 213-220, 2015.

LÉNA, Philippe. Matrizes de desenvolvimento na Amazônia: história e contemporaneidade. In: FANY, Ricardo (Org.). **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 148-156.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. Percursos de uma neocomunidade quilombola: entre a “modernidade” Afro e a “tradição” Pentecostal. **Afro-Ásia**, 37, p. 153-173, 2008.

LIMA, Deborah; POZZOBON, Jorge. Amazônia socioambiental: sustentabilidade ecológica e diversidade social. **Estudos Avançados**, v. 19, n. 54, p. 45-76, 2005.

MARCÍLIO, Maria L. **Caçara: Terra e População**. São Paulo: Paulina, 1986.

MEDINA, Laurie. Commoditizing culture: tourism and Maya identity. **Annals of Tourism Research**, v. 30, n. 2, p. 353-368, 2003.

MUSSOLINI, Gioconda. **Ensaio de Antropologia Indígena e Caçara**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

PENNA-FIRME, Rodrigo. **Nature Conservation, Ethnic Identity, and Poverty: The Case of a Quilombola Community in São Paulo, Brazil**. Doctoral Dissertation in Anthropology - Department of Anthropology, Indiana University, Bloomington, 2012.

PENNA-FIRME, Rodrigo; BRONDÍZIO, Eduardo. The risks of commodifying poverty: rural communities, quilombola identity, and nature conservation in Brazil. **Habitus**, v. 5, n. 2, p. 355-373, 2007.

Documentação Consultada

Documentos

SECRETARIA DO MEIO AMBIENTE DO ESTADO DE SÃO PAULO. **A Reserva da Biosfera da Mata Atlântica e sua aplicação no Estado de São Paulo**. São Paulo, jan.1998. 262 p.

ITESP (FUNDAÇÃO INSTITUTO DE TERRAS DO ESTADO DE SÃO PAULO). **RCT – Relatório técnico-científico – sobre os remanescentes da comunidade de quilombo, município de Ubatuba/São Paulo**. São Paulo, 2003. 38 p.

MEDEIROS, R. Evolução das tipologias e categorias de áreas protegidas no Brasil. **Am-biente & Sociedade**, v. 19, n. 1, 2006.

MEDEIROS, Rodrigo; YOUNG, C Eduardo. **Contribuição das unidades de conservação brasileiras para a economia nacional: Relatório Final**. Brasília: UNEP/WCMC, 2011. 120 p.

Instrumentos legais

BRASIL. **Lei nº 9.985, de 18 de Julho de 2000**, que “Regulamenta o art. 225, § 1o, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências”. Disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/sisbio/images/stories/instrucoes_normativas/SNUC.pdf>. Acesso em: 26 out. 2015.

BRASIL. **Decreto 4.887, de 20 de Novembro de 2003**, que “Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias”. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 28 set. 2016.

Submetido em: 18/12/2015

Aceito em: 21/11/2016

<http://dx.doi.org/10.1590/1809-4422ASOC270R2V2022017>

Notas

i Quilombola é uma designação para comunidades locais no Brasil formadas principalmente por escravos fugitivos no século 19 e descendentes de escravos após o fim da escravidão em 1888. A Constituição Brasileira de 1988 incorporou várias concessões especiais e direitos civis, incluindo uma cláusula concedendo direitos à terra para comunidades de descendentes de escravos fugitivos. Esse dispositivo declara que afrodescendentes que residem em terras tradicionalmente ocupadas serão reconhecidos para fins de titulação. O Estado emitirá títulos comunais de terra para as comunidades (French, 2009; Gomes, 2003). Em 2003, um decreto presidencial (Decreto 4.887/2003) assegurou que o principal critério para definir quem pertence a uma comunidade quilombola era a autoidentificação. Desde a criação desse decreto, centenas de comunidades passaram a reivindicar direitos territoriais comunitários baseados na sua descendência e em marcadores culturais da identidade étnica quilombola.

ii O termo caiçara refere-se a comunidades de pescadores no sudoeste do Brasil com fortes ligações ao meio ambiente local e com uma descendência miscigenada de europeus, indígenas e africanos (HANAZAKI et al., 2000). Segundo Adams (2000), Marcílio (1996) e Mussolini (1980), os caiçaras têm historicamente dependido da agricultura e da pesca artesanal, especialmente devido ao seu isolamento geográfico e aos limitados meios de transporte. Entretanto, devido a processos como a especulação imobiliária, o turismo, a criação de parques, a construção de rodovias e outras iniciativas de desenvolvimento, poucas comunidades atualmente dependem exclusivamente dessas atividades econômicas.

iii Devido à sensibilidade das questões tratadas neste artigo e à necessidade de proteção das identidades, tanto o nome quanto a localização exata desta comunidade não serão disponibilizados. O artigo também não apresenta os nomes dos entrevistados ou daqueles que forneceram informações.

- ^{iv} O reconhecimento governamental traz a promessa implícita de modernização, incluindo o fornecimento de eletricidade, água corrente, estradas melhores, assistência técnica para a produção agrícola e assistência médica (FRENCH, 2006, p. 343).
- ^v Nós reproduzimos a imagem exatamente como nos foi fornecida pelo ITESP, uma figura colorida, plana, sem legenda, seta norte, legenda, coordenadas e escala. O primeiro autor concordou em não adicionar nenhum outro elemento cartográfico que pudesse favorecer a identificação da comunidade e sua localização. O objetivo dessa imagem é apenas de ajudar na descrição visual do território reivindicado pelos quilombolas, que corresponde a toda área em verde claro. O interior da imagem, sem e mesma cor, corresponde ao território que eventualmente continuará sendo ocupado exclusivamente por residências caiçaras.
- ^{vi} De acordo com a metodologia adotada atualmente pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), que é a agência oficial do governo brasileiro responsável pelo censo nacional, uma pessoa autodenominada negra pode ser incluída em uma destas duas categorias: preto ou pardo.
- ^{vii} Apesar de oficialmente reconhecida como quilombo pelo ITESP e pela Fundação Cultural Palmares, até setembro de 2016 esta comunidade não tinha ainda recebido o título de terra comunitária.
- ^{viii} O plano de manejo do parque reconheceu a presença de “comunidades tradicionais” estabelecendo uma zona histórico-cultural antropológica, onde certas atividades baseadas no uso direto limitado dos recursos naturais podem ser realizadas, tais como pequenos lotes de agricultura de subsistência sem o uso de insumos externos, sem a supressão da vegetação de floresta e sem o uso de queimadas.

QUILOMBOLAS COMO “COLETIVIDADES VERDES”: CONTESTANDO E INCORPORANDO O AMBIENTALISMO NA MATA ATLÂNTICA, BRASIL

RODRIGO PENNA-FIRME
EDUARDO S. BRONDÍZIO

Resumo: Ao reconstruir os principais eventos que ocorreram nos últimos 50 anos em uma vila caiçara localizada no Parque Estadual da Serra do Mar, São Paulo, este artigo aborda a questão da “ambientalidade”, um processo pelo qual populações locais tendem a gradativamente naturalizar mandatos de políticas ambientais, ao protagonizarem o papel de protetores do meio ambiente. Em 2003, uma comunidade foi reconhecida como quilombo, dividindo-se em dois grupos com cerca de 35 famílias cada. Um deles manteve a autodenominação caiçara, enquanto o outro adotou a identidade quilombola. Com base na reconstrução da história da comunidade, observação participante e entrevistas com moradores locais, este artigo argumenta que, ao longo do tempo, as mudanças socioeconômicas, ambientais, institucionais e culturais cumulativas que levaram ao seu reconhecimento como um quilombo têm contribuído para a formação de uma “coletividade verde” entre as famílias quilombolas.

Palavras-chave: Ambientalidade. Conservação da natureza. Quilombolas.

Abstract: By reconstructing major events that took place over the past 50 years in a small caiçara village situated within the Parque Estadual da Serra do Mar, São Paulo, this article explores the issue of environmentality, a process through which local people incorporate mandates of environmental governance and policies, progressively mobilizing and performing the position of environmental stewards. In 2003, this community was recognized as a quilombo reminiscent. Recognition led to a self-division of the community into two groups with around 35 families each. One group maintained a caiçara self-designation, whereas the other adopted a quilombola identity. Using qualitative data obtained through long-term participant observation and interviews with local residents, the article shows that over time, socioeconomic, environmental, institutional and cultural changes, culminating with quilombola recognition, have contributed to an ongoing formation of a “green collective” among quilombola families.

Keywords: Environmentality. Nature conservation. Quilombolas. Ethnic identity. Traditional populations.

Resumen: Mediante la reconstrucción de los principales acontecimientos que ocurrieron en los 50 últimos años en una aldea caiçara situada en el Parque Estatal de la Serra do Mar, Sao Paulo, este artículo aborda la cuestión de la “ambientalidad”, un proceso por el cual la población autóctona acepta como naturales los mandatos y políticas ambientales, desempeñando el papel de protectores del medio ambiente. En 2003 esta comunidad fue reconocida como un quilombo y se dividió en dos grupos con cerca de 35 familias cada uno. Uno de ellos mantuvo la autodenominación caiçara, mientras que el otro adoptó la identidad quilombola. Según los datos cualitativos obtenidos mediante la observación participante y entrevistas con los residentes locales, este artículo sostiene que, con el tiempo, los cambios socioeconómicos, ambientales, institucionales y culturales acumulativos que culminaron en su reconocimiento como quilombo, han contribuido a la formación de un “colectivo verde” entre las familias quilombolas.

Palabras clave: Ambientalidad. Conservación de la naturaleza. Quilombola.
