

Das Implicações da Relatividade aos Paradoxos da Generalidade: uma reflexão sobre o caso dos remanescentes de quilombos

Rebeca Campos Ferreira
Doutoranda em Antropologia Social (USP)
rebecca.campos@gmail.com

Resumo

O presente ensaio reflete acerca da emergência da identidade quilombola no contexto do reconhecimento de direitos diferenciados às comunidades remanescentes de quilombos, no âmbito do prescrito pelo Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Brasileira de 1988. Volta-se à possibilidade de acesso a um direito de caráter coletivo, étnico e fundiário, que remete à construção identitária, na medida em que o preceito constitucional pressupõe a emergência da identidade em questão, em que pese a ressemantização do conceito de quilombo, para fins da aplicabilidade legal.

A autoatribuição toma papel central no processo de reconhecimento, este que se inicia através da demanda da própria comunidade. Sendo assim, podem-se pensar os modos como são inventadas e reinventadas identidades, histórias, memórias e culturas, tendo em vista que o acesso aos direitos em questão dependem da autodefinição enquanto quilombola. Deve-se considerar ainda que órgãos envolvidos esperam evidências e provas, condições objetivas e subjetivas evidenciadas pelo grupo, para que então possa ter seus direitos assegurados. Tem-se, portanto, a necessidade de enquadramento a determinadas categorias jurídicas, o que leva, por sua vez, a um reordenamento na comunidade, tanto interna quanto externamente, enquanto ator político e social, passando assim ao que diz respeito à regulamentação jurídica da identidade.

Desse modo, a partir da reflexão sobre o caso das comunidades remanescentes de quilombos, a proposta volta-se às invenções da cultura e das identidades, às etnicidades em questão e à autoadscrição, por meio dos escritos de Roy Wagner, Fredrik Barth e Manuela Carneiro da Cunha, além da bibliografia específica acerca da temática, combinada às considerações sobre a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, através da qual se dá o reconhecimento oficial dos direitos dos povos indígenas e tribais.

Palavras-chave: Comunidades Remanescentes de Quilombo. Identidade. Territorialidade. Direitos Étnicos. AutoAtribuição.

Abstract

This essay reflects on the emergence of quilombola identity in the context of recognition of differentiated rights to these quilombo communities, as prescribed by Article 68 of the Temporary Constitutional Provisions Act of Brazilian Constitution of 1988. It turns to the possibility of access to a right of collective, ethnic and land character, which refers to the construction of identity, to the extent that the constitutional provision presupposes the emergence of such identity in question, despite the resignification of the concept of quilombo for purposes of legal applicability.

Self-attribution takes central role in the recognition process, which begins by demand of the community itself. Thus, one can think of the ways by which these identities, histories, memories and cultures are invented and reinvented, considering the access to these rights in question depend on the self-definition as quilombola. One should also consider that agencies involved expect evidence and proof, objective and subjective conditions evidenced by the group, so that they may have their rights guaranteed. There is, therefore, the need fit into specific categories, which leads in turn to a reordering in the community, both internally and externally, while political and social actor, passing by what concerns the legal regulation of identity.

Thus, from the reflection on the case of remaining quilombola communities, the proposal turns to the inventions of culture and identity, to the ethnicities in question and self-adscription, through the writings of Roy Wagner, Fredrik Barth and Manuela Carneiro da Cunha, besides the specific literature on the subject, combined with consideration of Convention 169 of the International Labour Organisation, through which the official recognition of the rights of indigenous and tribal peoples is given.

Keywords: Remaining Quilombo Communities. Identity. Territoriality. Ethnic Rights. Self-Attribution.

A Emergência dos Remanescentes de Quilombos

O quilombo, como direito, é uma espécie de potência que atravessa a Sociedade e o Estado em suas mais diversas formas: ele embaralha as identidades fixas, a configuração do parentesco, da região e da nação e instaura a dúvida sobre a capacidade do Estado em ser o gestor da cidadania e o ordenador do espaço territorial (LEITE, 2008: 277).

A atribuição da identidade quilombola a determinado grupo e os direitos que dela decorrem levam ao redimensionamento do próprio conceito de quilombo, e também dos conceitos de identidade e etnicidade. No momento em que o Estado reconhece um grupo como remanescente, fixa identidade política, administrativa e legal, e ainda identidade social, que remete à identificação étnica, enquanto veículo de obtenção de direitos diferenciados. Desse modo, o artigo 68 do ADCT/CF-88 institui novo sujeito social e político, etnicamente diferenciado a partir dos direitos instituídos. Este novo sujeito é criado no contexto de lutas sociais que fazem da lei o seu instrumento, tendo a conversão simbólica do conceito de quilombo, que é metamorfoseado e ganha funções políticas. A categoria jurídica “remanescente de quilombo” é criada e institui a coletividade enquanto sujeito de direitos fundiários e culturais (ARRUTI, 2003). Tal disposição do Estado em institucionalizar a categoria pode ainda ser tomada na perspectiva de uma tentativa de reconhecimento formal de uma transformação social considerada como incompleta, o que revela distorções sociais de um processo de abolição da escravatura parcial e limitado (ALMEIDA, 1997).

O conceito de quilombo fora fortemente disseminado na década de 1970, sendo reapropriado pelo Movimento Negro como símbolo da resistência, física e cultural, estruturado não só na forma de grupos fugidos durante a escravidão, mas também na forma ampla de quaisquer grupos tolerados pela ordem dominante do período (NASCIMENTO, 1981). O quilombismo concretiza-se então na década de 1980, e o ano do centenário da abolição, 1988, coincide com o ano da promulgação da carta constitucional.

Fora necessária a ressemantização do conceito de quilombo para aplicação do Artigo 68, na medida em que novas figuras legais penetram, pelo preceito, o direito positivo, “através dessas rachaduras hermenêuticas que são os direitos difusos” (ARRUTI, 1997: 01), fazendo-se preciso discernir critérios de identificação das comunidades

remanescentes, nos planos conceitual e normativo. Em universos distintos, são impactados os campos da análise científica e da intervenção jurídica. O conceito de quilombo deixa de ser unicamente categoria histórica, para abranger a variedade de situações de ocupação de terras por grupos negros, para além do binômio de fuga e resistência. Enquanto agentes coletivos na dinâmica social, os remanescentes de quilombo devem ser tomados em sua dimensão política, entre as quais perpassa a noção de identidade. Por partilharem origem, cosmologia e ancestralidade ganham visibilidade política a partir de uma identidade genérica que lhe é atribuída, passando a compartilhar também um mesmo universo jurídico, político e cognitivo (ARRUTI, 1997), o qual ressignificam e utilizam no processo de reconhecimento.

Em suma, o conceito de quilombo fora submetido a inúmeras reapropriações simbólicas, até que ganhara com a definição da Associação Brasileira de Antropologia, em 1994, uma interpretação que se tornou dominante; tomou então remanescentes de quilombo como “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”, e a identidade como “uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados”. Remanescentes de quilombos formam então grupos étnicos, “tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão”, onde o uso comum caracteriza a territorialidade quanto a “sazonalidade das atividades agrícolas, extrativistas e outras”, e a ocupação do espaço tem “por base os laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade” (ARRUTI, 2003: 23).

O Artigo 68 do ADCT

A aplicação do Artigo 68 gera demandas específicas frente à comunidade que dele fará uso. Nesse contexto, o Artigo 68 do ADCT é dispositivo constitucional que dá sentido de existência coletiva, sendo categoria temporal, visto que é situacional e contingencial (ALMEIDA & PEREIRA, 2003). Categoria que representa força social no que diz respeito à luta por demandas territoriais – e outros direitos decorrentes – em desdobramentos que atingem políticas públicas e ações direcionadas, relacionadas ao campo das ações afirmativas, programas e projetos específicos. Tudo isso é permeado por pressões e embates políticos e econômicos, em formulações e reformulações jurídicas e

administrativas, no que concerne ao reconhecimento e à titulação, em meio às exigências quanto à organização política.

O reconhecimento se dá na esfera política, onde se faz necessário criar uma imagem do grupo como coeso, homogêneo e portador de demanda clara, bem como de limites territoriais definidos, o que diz respeito à própria auto-definição enquanto tal categoria, de onde decorrem adaptações e conflitos, divergências internas e adequação aos procedimentos. Precisa-se da definição de um território reivindicado, e metros quadrados vêm ocupar o que outrora foram marcas de outras ordens, em outra lógica de propriedade. Deve ser levada em conta a tendência que os processos administrativos carregam de imobilizar fronteiras, étnicas e fundiárias, ao fixá-las em modelos cartográficos pré-estabelecidos, de modo a, por vezes, não coincidirem com a experiência vivenciada pela comunidade.

Um novo horizonte se abre com o ‘redescobrimto’ da história e com a emergência de novos direitos. Um conjunto de direitos e deveres compartilhados e integrados ao cotidiano passa a ser sobreposto a uma nova gama de direitos formais apresentada pelo processo de reconhecimento jurídico da comunidade como remanescente de quilombo. Entretanto, para que tenham efetivo acesso aos direitos, devem agregar novas óticas, mudar viés, adotar novas práticas, sendo confrontados com limites dados pela generalidade da lei, em novo jogo reinterpretaivo que se articula, soma, conflita ou complementa ao que fora compartilhado e construído no decorrer do tempo. O processo de construção identitária é espelhado diante da nova moldura formal à qual se ajusta. A identidade do grupo se reconstitui, em dinâmica múltipla, que recombina facetas. O grupo deve passar por um movimento de recomposição e reorganização quando lançados frente à categoria jurídica “remanescente de quilombo”; são novas categorias classificatórias, apropriadas e ressignificadas.

A partir dessa reflexão, pode-se pensar acerca do processo jurídico e político de titulação de comunidades enquanto remanescentes de quilombo sob o ângulo dos grupos alcançados pelo direito. Em suma, a ênfase recai na regulamentação jurídica das identidades, a partir do reconhecimento oficial realizado pelo Estado, quando elementos de sua identidade estão prestes a ganhar novos pesos, o que leva à problematização do modo pelo qual as comunidades em processo de reconhecimento

respondem às novas imposições, formalidades e distinções dadas pela lei genérica, e modo pelo qual o processo impacta no peculiar cotidiano social do grupo.

O quadro apresentado leva à reflexão sobre os diferentes modos de construções identitárias e sujeitos políticos que emergem sob a presença dessas novas fórmulas jurídico-institucionais oriundas do texto constitucional. Ocorrem mudanças relativas aos modos pelos quais as comunidades reagem ao estatuto do sujeito político, diante de seus próprios modos de interação. Observam-se exigências que muitas vezes contrariam a própria dinâmica que movimenta relações internas às comunidades.

Tal como os procedimentos, a gramática é universalizante; o idioma do Direito atribui identidades genéricas a grupos peculiares, e do recurso a estas identidades decorre o acesso a direitos diferenciados. Um duplo movimento nos problemas implicados no reconhecimento de grupos étnicos: estes devem – e são – tomados pelo Estado como ideal e abstratamente unos, e devem se enquadrar nessa generalidade, o que por sua vez remete a manobras internas para que se façam enquanto pede a categoria jurídica, que possam assim ter seus direitos efetivamente reconhecidos. Um outro movimento é parte do processo:

O reconhecimento (...) implica a apropriação dessas mesmas categorias como categorias políticas, jurídicas e administrativas genéricas e generalizáveis. Tal criação não implica, por sua vez, o simples transporte do vocábulo de um universo semântico ao outro, na medida em que, ao ser absorvido por esse novo campo discursivo, ele entra em uma estrutura de significação que lhe atribui significados particulares” (ARRUTI, 2006: 44-45).

Segundo Arruti (2006: 52), o que se tem é a redefinição da própria alteridade, “cuja força não está apenas na sua capacidade de representar e simbolizar o mundo, mas de transformá-lo, justamente pelo poder de enunciado, que como a magia, cria o que enuncia”. A emergência do quilombo surge como metáfora política socialmente produtiva, e se vê a recaptura da categoria jurídica pela lógica política, na associação a um novo paradigma. A alteridade que não mais se expressa somente nos termos da diferença, mas também através das identidades; das alteridades dadas se passa a dela ser feito um fato, ou seja, a alteridade se torna um dado, construída através dos discursos. Tal como posto por Colmegna (2006: 179):

Cabría pensar en el carácter relacional de la construcción de identidades, entendiendo que los sujetos no sólo reciben identidades o categorías asignadas

desde fuera sino que, por el contrario, también participan del proceso relacional de la construcción de su propia identidad. Sería importante entonces, poder analizar este proceso en cada caso particular a fin de entender los vaivenes dinámicos e históricos que posibilitan y/o generan la construcción y reconstrucción de identidades y la manera en que éstas son asimiladas y/o reformuladas tanto por aquellos que las reciben como por aquellos que las asignan (...). Si bien existe una influencia producida por las atribuciones asignadas desde grupos hegemónicos, existe también una negociación de significados y conflictos en torno a la construcción de la identidad que construyen los grupos subalternos (y cualquier otro grupo) que participan de este proceso, siempre teniendo en cuenta las posiciones desiguales que ocupan los actores en este proceso.

Através dessa negociação de significados, chega-se à apropriação, por parte dos movimentos quilombolas e dos agentes envolvidos, dos termos e categorias das Ciências Sociais, onde se vê agenciamentos da cultura e da etnia. E assim os termos vão transitar entre categorias analíticas e categorias nativas. Os atores refletem sobre cultura, sobre sua cultura, que lhes serve como dispositivo de acionamento dos direitos em questão: “é preciso ter em conta os modos pelos quais os atores e redes de atores refletem sobre ela, a submetem a experiências, a discutem, transmitindo e inovando-a” (ARRUTI, 2006: 35). Dá-se ênfase à narrativa e aos modos pelos quais os agentes reorganizam sua história, considerando a relação entre sistemas normativos, a conjuntura e opções estratégicas. Pois é nesse processo que atores posicionam-se, constroem suas versões, e fazem uso da objetivação jurídica e política: refletem, ressignificam e se colocam, fazendo uso da *cultura* presumida pela legislação.

Vale ainda mencionar a argumentação de Wagner (1975: 27/28) acerca da presunção da cultura pela Antropologia, uma vez que se acredita que a lei engendra mesmo movimento no caso dos remanescentes:

Assim, a cultura se tornou uma maneira de falar sobre o homem e sobre casos particulares do homem, quando visto sob uma determinada perspectiva. (...) o termo ‘cultura’ também procura reduzir as ações e os propósitos humanos ao nível de significância mais básico, a fim de examiná-lo em termos universais para tentar compreendê-los. Quando falamos de pessoas que pertencem a diferentes culturas, estamos, portanto nos referindo a um tipo de diferença muito básico entre elas, sugerindo que há variedades específicas do fenômeno humano.

Acerca dessas considerações, Vale de Almeida (2009: 01) desenvolve a ideia de *essencialismo estratégico*, no que se refere aos movimentos sociais de caráter

identitário, que são postos frente ao dilema de “por um lado recusarem os próprios termos da categorização de que são alvo e, por outro, necessitarem de identificação com as categorias, de modo a poderem movimentar-se no espaço público”.

E se tem ainda, com a transformação política, é a transformação simbólica, no sentido de que o que era esquecido ou escondido torna-se, além de bandeira de luta, motivo de orgulho; lembranças são valorizadas, acontecimentos são ajustados nesse despertar. É a produção da memória social, voltando-se a um passado que será tão caro ao presente e futuro das instituídas *comunidades remanescentes de quilombo*. Sendo assim, não só o conceito de quilombo é ressemantizado, como também o são a história e a memória, em variadas ressignificações que se dão no intuito da adequação à moldura formal. É a redescoberta de um passado escravo e sua valorização; em um processo mais amplo de *conscientização*, onde o passado escondido ganha novos pesos para desenhar um futuro carregado de expectativas, com alicerces em uma *cultura*, na etnicidade e na ancestralidade.

Nesse sentido, volta-se aos escritos de Roy Wagner (1974), em sua crítica ao ‘jogo de fingimento heurístico’ empenhado pela Antropologia Social, no que concerne aos conceitos amplamente aceitos na sociedade ocidental – política, leis, direitos, propriedade – serem aplicados aos usos coletivos de povo tribais. Ressalta não ser um jogo travado no vácuo, uma vez que se não se encontra aquilo que se procura vai-se a usos análogos para que sirvam à substituição. E é desse modo que se dá o estabelecimento de analogias com normas que regem as relações.

Os grupos se tornaram então substanciais e definidos conforme maior ênfase dos pesquisadores à sua racionalidade e suas próprias concepções, e assim vão se tornando mais parecidos com grupos estruturados da sociedade ocidental. Todavia, acusa que faltam evidências de que os nativos realmente pensem desse modo, e por isso os grupos seriam de acordo com o ‘nosso’ entendimento, e as relações entre eles não seriam tão reais quanto os próprios grupos concebidos¹. É nesse sentido que se pode pensar a lei,

¹ No original: “Social anthropology gradually evolved into a kind of game of heuristic pretending: concepts with a very broad base of acceptance and understanding in Western society, like “politics,” “law,” “rights,” and “property,” were applied to the collective usages of tribal peoples, with a sort of implicit “as if” attached to them. As long as the players in the game kept the “as if” in mind, their use of the Western concepts to translate the native customs into the kind of rational and legal consistency that we expect of our own institutions was accepted, even though it cast the native subjects in the

aqui o Artigo 68, empenhando mesmo processo: concebe e cria um grupo de direito, com fronteiras rígidas, enquanto grupos sólidos e substanciais, dada a generalidade da aplicação, ao custo de sacrificar a própria realidade e sua substancialidade.

Os remanescentes de quilombos existem para os remanescentes? A categoria jurídica imposta encontra contrapontos na realidade somente a partir do momento em que os grupos se enquadram a ela, por intermédio do que lhes representa, enquanto possibilidade de acesso a uma série de direitos diferenciados.

Notas sobre Etnicidade

A condição de remanescente abarca elementos de identidade e sentimento de pertença a um grupo, e desse modo entram no debate considerações acerca da etnicidade, tomada enquanto forma de organização social, pautada na atribuição categorial classificatória de indivíduos em função de sua origem suposta, esta “validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1997: 141).

Tomando o conceito de grupo étnico, substituindo raça por etnicidade, a definição de remanescente de quilombo deixa de ser calcada em critérios subjetivos, tais como descendência ou cor da pele, e contextuais, estes que refletem racismo e exclusão. Essa noção de grupo étnico associa-se à ideia de afirmação de identidade quilombola, sintetizada pela noção de auto-atribuição. Nesse sentido abandona-se o naturalismo que vem com a noção de raça, e deixa de lado o forte historicismo; o que se vê é uma mudança nos valores socialmente atribuídos, e tomando o termo etnia vai-se a critérios organizativos, que apontam às tendências de identificação, reconhecimento e inclusão (ARRUTI, 2003: 29-30).

Portanto, passa-se do racial ao étnico, e passa-se da exclusão à inclusão; fazendo disso instrumento político para reivindicações, e chegando a outra ideia: “o uso da noção de etnicidade é, portanto, inseparável da de etnogênese”. (ARRUTI, 2003:30). Assim a etnicidade passa a apresentar, juntamente com sua função teórica, uma função política, na mesma medida que a noção de remanescente dá existência política. Desse modo, não

unseemly roles of barristers and bewigged judges and made their collective existence into a droll parody of the Bank of England” (WAGNER, 1974: 03).

só o conceito de quilombo passa por ressemantização, como também o conceito de etnicidade, que se volta a uma propriedade subjetiva dos indivíduos. Vale lembrar que os grupos devem aqui ser tomados no plural, como “remanescentes”, tendo em vista que são vários grupos étnicos, cada qual possuidor de singularidades que os distingue no plano real; embora no plano jurídico sejam abstratamente unos.

Volta-se à teorização de Barth (1976), enquanto foca aspectos generativos e processuais de grupos étnicos, passa a tomá-los não mais como grupos concretos, e sim como modos de organização pautados na consignação e auto-atribuição dos indivíduos a determinadas categorias de etnicidade. Segunda essa perspectiva, a aculturação, tomada no âmbito da problemática do contato e da mudança, deixa de ser a questão primordial para dar lugar à emergência e persistência dos grupos étnicos como unidades possíveis de identificação segundo suas fronteiras. A interação, por sua vez, é tomada sob a ótica da manutenção destas fronteiras, permeadas pela dicotomização e variedade cultural.

No que concerne às fronteiras, se tem que são mantidas entre as unidades étnicas, de modo que a persistência da unidade depende da persistência das diferenças culturais e a continuidade é especificada por meio das “mudanças da unidade resultantes das mudanças nas diferenças culturais definidoras da fronteira” (BARTH, 1976: 226). Vale ressaltar que a fronteira étnica não restringe a substância cultural que é associada a uma população humana, na medida em que:

Os elementos da cultura presente de um grupo étnico não surgem do conjunto particular que constitui a cultura do grupo em um período anterior, embora o grupo tenha existência organizacional contínua, com fronteiras (critérios de pertença) que, apesar das modificações, nunca deixaram de delimitar uma unidade contínua (BARTH, 1976: 227).

Como referência ao debate proposto, recorre-se à argumentação de Manuela Carneiro da Cunha (1986) que argumenta no sentido de a identificação étnica pressupor sinais diacríticos, estes que são selecionados a partir do reservatório representado pela tradição cultural. Buscam-se os sinais de acordo com as necessidades dos meios, e estes traços culturais serão isolados do todo que o engloba. Dessa maneira, a tradição cultural é manipulada para novos fins, e não figura como uma instância determinante, uma vez que os grupos étnicos farão uso do arsenal cultural não para conservá-lo, e sim para selecionar o que será diacrítico de pertencimento. É a escolha de alguns traços culturais

dentre tantos, que serão a garantia da distinção, em um poço, um *repositório da cultura*. A distinção vai ainda depender de outros grupos presentes e da sociedade onde se inserem, uma vez que os sinais diacríticos se opõem a outros de mesmo tipo, figurando assim uma linguagem para pensar diferenças. Portanto, a escolha vai seguir determinantes e se utilizar o que é operativo (CUNHA, 1986).

Assim decorrem três pontos analíticos do uso da etnicidade em sociedades multiétnicas, a saber: um mesmo grupo poder usar identidades diferentes dependendo do interesse específico; a estrutura interna do grupo específico tende a refletir estruturas que definem outros grupos com os quais se relaciona – a estrutura é compartilhada, os símbolos diferenciam; e que para diferenciar grupos é preciso dispor de símbolos inteligíveis a todos os grupos que compõem o sistema em interação. Tem então o caráter reflexivo, situacional e contrastivo das identidades. E sendo a identidade forma de organização política, ela existe em meio mais amplo, este que fornece quadros e categorias, e que explica a exacerbação em situação de contato. E no que diz respeito à cultura de um grupo étnico, se tem que ela não se perde ou se funde, mas ganha uma função e se torna cultura de contraste, que vai por sua vez determinar outros processos (CUNHA, 1986).

Portanto, não se definem grupos étnicos a partir de sua cultura, embora a cultura seja essencial na etnicidade. Segue-se o que fora posto por Barth (1976), no que define em termos de adscrição: quem se considera e é considerado. Decorre, para Cunha (1986), que a cultura não é algo dado ou posto, e sim algo constantemente reinventado, recomposto, e ressignificado; de onde decorrem processos – símbolos e signos são selecionados para promover significação nova e rearranjos. A construção da identidade étnica extrai elementos do sistema geral para servirem como diacríticos excludentes – extrai elementos da tradição, que são inteligíveis a todos e são comparados entre si marcando a distinção. Elementos estes que fora do todo onde foram criados ganham novos significados e alteram sentidos, que transbordam o contexto original. Daí decorre a noção de cultura enquanto substrato para a etnicidade, considerando que os traços escolhidos irão depender das categorias comparáveis disponíveis na sociedade mais ampla, que se contrapõem entre si em um sistema, e de onde vem a ideia de acervo cultural. Portanto, a cultura não é pressuposto dos grupos étnicos, e sim produto deles.

Por isso, Cunha (1986) mostra que a etnicidade é mais bem compreendida quando tomada em situação, e como forma de organização política, o que leva a tomar a cultura como algo constantemente reelaborado. Será então categoria usada por agentes sociais para os quais é relevante, sendo forma de reivindicação cultural e, aqui, de protesto político. Sendo assim, os grupos étnicos só podem ser caracterizados pela distinção que eles próprios percebem entre si enquanto grupo e frente a outro(s) grupo(s) em interação, ou seja, existem quando se colocam como diferentes, onde a distinção não é necessariamente em termos culturais. Quanto ao critério individual de pertença, irá depender somente da auto-identificação e do reconhecimento pelo grupo, este que dispõe de suas próprias regras de inclusão e exclusão, bem como de definição do que será enfatizado como identidade; símbolos que garantem a continuidade e singularidade.

Segue-se então o critério, já posto com relação a Barth (1976), que define grupos como formas de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como pertencentes, constituindo uma categoria distinta dentre categorias de mesma ordem. Grupos étnicos distinguem-se de outros grupos – religiosos, de parentesco, etc. – na medida em que se entendem a si mesmo e são percebidos pelos outros como contínuos ao longo da história, provindos de mesma ascendência, e entendem-se como portadores de uma cultura que os diferencia dos demais. E vale ser posto ainda que a origem e a tradição são tomadas enquanto elaborações ideológicas, podem ser verdadeiras ou não, sem que com isso se altere o fundamento da identidade étnica. O foco centra-se nas fronteiras sociais dos grupos, e não na cultura que estas encerram, considerando ainda que a passagem pelas fronteiras não dilui a sua rigidez nem tampouco a existência do grupo (BARTH, 1976; CUNHA, 1986). Sendo assim, a identidade étnica de um grupo se dá exclusivamente em função da auto-identificação e da identificação pela sociedade englobante.

Voltando à questão dos remanescentes de quilombos, vale mencionar a Carta de Ponta das Canas (ABA, 2000)², que, seguindo o que é posto pela Convenção 169 da

² Elaborada em 2000, a partir da Oficina sobre Laudos Antropológicos, promovida pela Associação Brasileira de Antropologia. O documento de trabalho foi gerado com o intuito de servir como parâmetro ao Protocolo de Cooperação Técnica que a ABA firmava com a Procuradoria Geral da República. E assim tornou-se, para as atividades de perícia, uma referência, embora não possua caráter normativo, devendo servir a parâmetros iniciais.

Organização Internacional do Trabalho, entende como grupo etnicamente diferenciado toda coletividade que, por meio de suas categorias de representação e formas organizacionais próprias, se concebe e se afirma como tal. A manifestação dos grupos étnicos se dá a partir da declaração de origem comum presumida e destinos compartilhados, considerando ainda que as categorias sociais de identidade étnica apresentam uma concomitante territorial, definida por referências compartilhadas de ordem física, simbólica e cosmológica.

Segundo a perspectiva corrente acerca da identidade étnica, tem-se ainda que esta não é definida de modo endógeno somente, sendo produto de atos significativos de outros grupos (DRUMMOND, 1981), portanto, definida também por agentes externos. Poutignat e Streiff-Fenart (1997: 142) argumentam no mesmo sentido, retomando Wallerstein (1960) “a pertença a um grupo étnico é questão de definição social, de interação entre autodefinição dos membros e a definição dos outros grupos”, sendo assim, mostra-se como relação dialética entre definições exógenas e endógenas de pertença étnica, que coloca, por sua vez, dinamicidade ao processo em questão, sempre sujeito à redefinição e recomposição.

Encarada nessa perspectiva, a etnicidade não é um conjunto intemporal, imutável de 'traços culturais' (crenças, valores, símbolos, ritos, regras de conduta, língua, código de polidez, práticas de vestuário ou culinárias, etc.) transmitidos da mesma forma de geração na história do grupo; ela provoca ações e reações entre este grupo e os outros em uma organização social que não cessa de evoluir (LAPIERRE, 1997: 11).

Situações históricas peculiares acabam por realçar determinados traços culturais, é o caso da identidade quilombola, que é engendrada pelo Artigo 68, constituída a partir da possibilidade de direito a terra e instrumento de luta. É como fora anteriormente citado, a criação de novos sujeitos – jurídicos, políticos e sociais. Retomando a argumentação de Wagner (1974: 10), a Antropologia Social primeiro buscou a ordem no interior dos dados postulando a existência de grupos de descendência auto-evidentes; depois com o estruturalismo, que assume problemática básica de cunho conceitual e interpretativo, reconhecendo a importância de construir modelos do sistema nativo e tomá-los como modo de explicação. Todavia, tudo isso envolve a invenção e a projeção do antropólogo, que se dá em função de seu processo de entendimento. Pode-se aqui pensar um paralelo entre o papel desempenhado pelo antropólogo de acordo com Roy Wagner, e a legislação, que tal como o primeiro, inventa e projeta.

Se o antropólogo coloca a vida dos seus nativos em um sistema que ele mesmo arquitetou e afirma a prioridade do seu modo de criatividade sobre o deles (WAGNER, 1974: 10), o que faz a legislação? Se o antropólogo substitui o modo como os nativos fazem suas coletividades pelo próprio fazer heurístico dos grupos, das ordens, organizações e lógicas, (WAGNER, 1974: 11), não seria algo semelhante o que se faz a partir do Artigo 68? E considerando que as categorias de auto-definição manifestam a identidade coletiva (BARTH, 1976), como encarar esta identidade a partir de categorias que são jurídicas *antes* de encontrarem seu contraponto na realidade? Haveria uma forma de aplicar o “challenging the ‘as if’ assumption”³ que Wagner (1974) propõe à categoria jurídica?

O grupo enquanto ‘remanescente de quilombo’

O processo de nomeação de um grupo como remanescente produz mudanças em suas relações com o mundo externo, e entre seus membros, com acomodações, disputas, conflitos, alteração de significados, reelaboração da memória e modificação do status de seus pares. Paralelamente, assiste-se ao processo de descoberta de novos direitos por parte da comunidade, e assim as fronteiras – porosas – e as situações – conflituosas – engendram mudança de consistência. É, portanto, uma situação de *reinvenção cultural*, em sentido positivo, que contribui para conferir importância normativa, afetiva e valorativa às identidades, criando condições de possibilidade para o surgimento ou intensificação de sentimento de unidade e de pertencimento.

E ainda, a identificação e o reconhecimento oficial são partes de um processo mais amplo de produção de nova rede de relações, de novos sujeitos políticos, de revisão histórica e sociológica, somando-se ainda a ampliação da hermenêutica jurídica (ARRUTI, 2003). Internamente, dilemas e divergências, que acompanham a redefinição de uma história, de um passado, de uma memória, e passam a orientar ações ao futuro. É o “passado-cultura”, “passado-consciência”, “passado-herança”, na busca por um

³ O “challenging the ‘as if’ assumption” pode ser tomado enquanto o “desafiando a suposição do ‘como se’”. Wagner (1974) argumenta ao propor o desafio à suposição, no sentido de se evitar que as nossas próprias suposições culturais figurem enquanto parte “do modo como as coisas devem ser”, como o pensar e agir de toda a humanidade. O autor vai então ressaltar a responsabilidade ética dos antropólogos quando se lida com outros povos ou mundos conceituais, tendo como base a igualdade e a mutualidade. A questão posta é que no momento em que o antropólogo coloca seus sujeitos de pesquisa em sistemas deterministas por ele mesmo arquitetado, irá então afirmar a sua prioridade sobre a deles.

“acessar o que o grupo foi” (BUTI, 2009: 117), onde se dão invenções e reinterpretações.

Tal como posto por Arruti (2006) tem-se a convergência e a divergência de vozes, interesses, instituições, no processo de descoberta de direitos, na afirmação de uma identidade quilombola pressuposta, por conseguinte, o reordenamento interno e externo de uma comunidade. Há tensões, implícitas e explícitas, entre a comunidade, agentes externos, mediadores, intermediações; são diversos discursos em questão, juntamente aos procedimentos vários, e por vezes não inteligíveis àqueles que são os interessados, tudo isso numa trama de vozes e direitos, interesses e expectativas. Por um lado, confluem direitos étnicos, políticos, sociais, culturais e fundiários, e paralelamente há dilemas da ordem interna do grupo, uma vez que não há a homogeneidade prevista pela lei.

Arruti (1997: 14) desenvolve ainda proposições acerca da emergência de remanescentes, no sentido de rearranjos classificatórios, na medida em que:

As unidades de descrição das populações submetidas respondem ao custo de uma brutal redução de sua alteridade, às necessidades de produção de unidades genéricas de intervenção e controle social, sendo que tais unidades variam segundo aquelas necessidades de controle e domínio.

Tem-se ainda que o surgimento de comunidades remanescentes corresponda à produção de novos sujeitos políticos, “novas unidades de ação social através de uma maximização da alteridade que, por um lado, subverte a indistinção e por outro intensifica a comparabilidade” (ARRUTI, 1997: 19). O conceito 'remanescente' surge então como a solução classificatória, que aponta para os laços com o passado, e assim:

Reserva e resgata para os grupos alguma positividade sem romper com a narrativa básica, fatalista e linear. (...) colocam no núcleo de definição dos grupos uma historicidade que remete sempre ao par memória-direitos em alternativa, e por vezes em oposição, ao par cultura-proteção: em se tratando de remanescente o que está em jogo é a manutenção de um território como reconhecimento do processo histórico de espoliação (ARRUTI, 1997: 21).

As categorias podem não se ajustar à realidade vivida, mas seguem no processo de elaboração de identidade, que acompanha a visibilidade política desses grupos, onde sua mobilização se faz necessária a partir da necessidade da concretização de uma demanda. O que evidencia a complexidade do processo de descoberta de si enquanto

remanescente, de afirmação dessa identidade, que caminha com metamorfoses e reordenamentos na criação do grupo enquanto sujeito de direito: “conjunto de fenômenos objetivos e subjetivos implicados na adoção daqueles rótulos étnicos, suas condicionantes e efeitos” (ARRUTI, 2006: 32), que são criados a partir da lei genérica.

A crítica de Wagner (1974) aponta que nações, sociedades e grupos são a manifestação social da ‘nossa’ confiança na ordem, organização e coerência que perpassa a nossa abordagem de um fazer coletivo como pressuposto incontestado. Wagner se pergunta então se existem grupos sociais na Nova Guiné, mas não preocupado com quais tipos de grupos descrevem arranjos locais, e sim com a forma como as pessoas se criam socialmente nas terras altas. Reconhecendo os múltiplos modos de definir grupos ressalta não haver um conjunto de critérios determinantes de quando um conceito é aplicável ou não⁴.

Sendo assim, a noção de grupo seria ‘nossa’, como é da lei a categoria jurídica, e a busca pelos critérios caberia a nós mesmos. Um povo constrói grupos quando concebe dispositivos para tais, caso contrário caberia ao antropólogo ser simples possuidor de pessoas e impor a elas a sua ideia de grupo. Seria isso o que o artigo faz? Wagner (1974: 11) pergunta-se se podemos compreender a criação dos fatos sociais pelos povos sem transformá-los em peões de nossos jogos? Lembrando que a ideia é não jogar o jogo heurístico de nomear as socialidades desconhecidas ou distintas de ‘grupos’ justamente “para aliviar nosso senso explicativo”. Assim foge-se a definição padrão centrada nos grupos. Considerando ainda que termos são os nomes, e não as coisas nomeadas, e são significativos não por causa da forma como descrevem algo, mas por causa da forma como o contrastam com outros; e são nomes usados para estabelecer distinções, logo, são flexíveis.

⁴ No original: “In asking whether there are social groups in the New Guinea Highlands, I am concerned not with what kinds of “groups” best describe the local communal arrangements, but rather with the way in which the people there create themselves socially. The answers to this question may help to tell us whether the “models” of the corporate group, the segmentary lineage system, or the conceptual “structural” unit have any particular relevance to the situation, and they may tell us much more. We have all sorts of ways of defining groups – residential, genealogical, political, economic, and so on, just as we have many kinds of definitions for groups, including those mentioned above as well as marginal or negative (“groups” that are not groups) constructs called “kindreds,” “quasi-groups,” and “networks,” but we have virtually no thorough-going alternative to the concept of a grouplike collectivity. What is worse, we have no set of criteria for determining when such a concept is applicable and when it is not” (WAGNER, 1974: 11).

Uma consequência verificada por Wagner no que diz respeito aos grupos sociais pode-se aplicar ao caso dos remanescentes de quilombos: quando se imagina um grupo, ele assume qualidade contínua e invisível – tal como a noção de tempo – que tentamos elucidar e impelir por meio de distinções e contrastes arbitrários – como se faz em relógios e calendários. Contudo, a coerência nem sempre é mantida de um nível para outro, de modo que qualquer tentativa de compor o todo como um sistema ou uma ordem estará comprometida: “(...) people draw boundaries, compel, and elicit, and the relationships take care of themselves” (WAGNER, 1974: 18).

No caso dos remanescentes de quilombos, assiste-se internamente ao grupo uma reestruturação, em uma relação onde a reivindicação e até mesmo a possibilidade de continuidade colocam-se no horizonte. Momento em que a lei ou a expedição do título de propriedade nem sempre podem abarcar. A emergência dos remanescentes pode ser tomada no sentido dos rearranjos classificatórios, segundo a lógica da produção de unidades genéricas de intervenção e controle social, ao custo de uma redução da alteridade das populações submetidas à categorização (ARRUTI, 1997). O sujeito do direito é o grupo, tomado como a somatória de vários indivíduos dentro do todo, como bloco categorizado em “remanescente de quilombo”, ideal e abstratamente uno. Indivíduos que compartilham espaços e crenças, mas não necessariamente compartilham modos unívocos de pensar: representam tendência, mas não são unanimidade.

Decorrem efeitos e condicionantes da objetivação político administrativa do grupo, por meio da fixação categórica e espacial de suas fronteiras. A reorganização interna, que acompanha o processo posto, em arranjos e rearranjos de representação, autoridade, negociações que abarcam desde status de seus membros até a própria história, a memória e projetos coletivos – configuração de território e de si enquanto grupo etnicamente diferenciado. O que se tem é um reordenamento social, espacial, cultural e político, marcado por redescobertas e reinvenções. O reconhecimento leva a inclusão do grupo em uma órbita onde existem instituições e agências, somada às mudanças locais, redesenhamentos internos, voltados à representação e ao posicionamento de seus membros enquanto partes de uma coletividade (ARRUTI, 2006).

Emerge assim a moderna noção de identidade, enquanto resultado de processos distintivos e dialógicos, no contexto determinado da política da diferença. A noção de

diferença, por sua vez, é instrumento na reivindicação por autonomia em processo de subjetivação e produção de significações próprias aos grupos minoritários. A diferença é reivindicada como direito, assim como a identidade cultural e a autodeterminação política, no intuito da legitimação de novos direitos e de novos espaços de significação. (STUCCHI, 2005).

Portanto, o reconhecimento jurídico de comunidades como remanescentes de quilombos e portadoras de direitos implica em transformações e negociações em diversos âmbitos, mudando tanto a autopercepção das comunidades quanto a percepção de grupos não remanescentes frente àqueles. Esses novos sujeitos então se instituem como categoria específica, engendrando novo tipo de relações sociais. Passam a ter sentimento de unidade sociocultural e sua força política cresce junto com a força social e os direitos que adquirem.

Como coloca Wagner (1975), a objetificação ocorre simultaneamente ao aprendizado, e no momento que o pesquisador objetifica uma situação enquanto *cultura* ele está aprendendo aquela *cultura*. Pode-se levar a análise ao Artigo 68, momento de instituição de um grupo como portador de *direito diferenciado* através de texto constitucional, em um processo que o cria enquanto categoria jurídica e o coloca no cenário político como novo sujeito, com a prerrogativa de ser *eticamente diferenciado*. E assim, tanto o ofício do antropólogo quando estuda outra cultura quanto o texto constitucional quando estende direitos específicos a um grupo inventam: “Desse modo, sua invenção é uma objetificação, ou uma reificação, daquela coisa”. E prossegue, “a invenção hipotética de uma cultura (...) constitui um ato de extensão: é uma ‘derivação’ nova e singular do sentido abstrato de cultura a partir do seu sentido mais restrito” (WAGNER, 1975: 61).

Autoatribuição em questão

São levados em conta os princípios da autoidentificação por parte dos grupos, regulamentados na Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, aprovado pela Organização Internacional do Trabalho em 1989. Quanto à autoatribuição, vê-se que o ato cabe ao grupo, fato este que mostra que não há classificador da sociedade que possa se impor. Disserta o seguinte: “Reconhecendo as aspirações desses povos de assumir o controle de suas próprias instituições e formas de

vida e de seu desenvolvimento econômico e de manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões no âmbito dos Estados que habitam”; e ainda tal como consta no artigo 1º, § 2º: “A autoidentificação como indígenas ou tribais deverá ser considerada como critério fundamental para definir os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção”.

A Convenção nº 107 da OIT, de 1957, já tratava especificamente de populações indígenas e tribais, representou uma primeira tentativa de codificar em um instrumento legal de âmbito internacional, os direitos fundamentais desses povos. Contudo,

No bojo da revolução social e cultural das décadas de 1960 e 1970, os povos indígenas e tribais também despertaram para a realidade de suas origens étnicas e culturais e, conseqüentemente, para seu direito de ser diferentes sem deixar de ser iguais. Conscientes de sua importância e agora conduzidos por sólidas organizações de promoção de seus interesses e de proteção de seus direitos, esses povos passaram a assumir eles próprios o direito de reivindicar, antes de tudo, sua identidade étnica, cultural, econômica e social, rejeitando inclusive serem chamados de ‘populações’ (VELOZ & ABRAMO, 2005: 08-09).

Sendo assim, a própria Convenção 107, que não deixou de ser tida como marco histórico no processo de emancipação social dos povos indígenas, passou a ser criticada por suas tendências integracionistas e paternalistas, e em 1986 foi considerada obsoleta pelo Comitê e sua aplicação tida enquanto não compatível com o mundo moderno. As propostas para sua revisão vieram a dar origem a Convenção 169, com vistas à ativa e efetiva participação no planejamento e execução de projetos que dissessem respeito a estes povos.

Os conceitos básicos da Convenção são o *respeito* e a *participação*, e os usos e reconhecimento da cultura, à religião, organização social e econômica e à identidade própria. Seria a premissa de existência perdurável dos povos indígenas e tribais, ao contrário do que era posto pela Convenção 107, que presumia a integração destes povos. A *consciência de sua identidade indígena ou tribal* deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos interessados; em outras palavras, nenhum estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade de um povo indígena ou tribal que se reconheça como tal.

A autoatribuição, ou autoidentidade, é a inovação do instrumento, uma vez posta enquanto critério subjetivo e com caráter fundamental para a definição dos povos

objeto da Convenção. Sendo assim, nenhum estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo como tal ele próprio se reconheça. Os conceitos básicos dizem respeito à consulta e à participação dos povos interessados e o direito destes na decisão sobre suas próprias prioridades de desenvolvimento, no que concerne as suas vidas, crenças, instituições, valores e a terra que ocupam ⁵.

Outra questão a ser levantada a partir da Convenção 169 diz respeito à distinção adotada entre o termo 'populações', que denotaria transitoriedade e contingencialidade, e o termo 'povos' como segmentos nacionais com identidade e organização próprias, cosmovisão específica e especial relação com a terra que habitam. Contudo, na interpretação das disposições do instrumento, o emprego do termo 'povos', nessa acepção, limita-se exclusivamente ao âmbito das competências da OIT, sem nenhuma implicação que possa contradizer ou contrariar outras possíveis acepções no Direito Internacional. Assim retirou-se do termo qualquer interpretação suscetível que extrapolasse o âmbito de competência da OIT e de seus instrumentos⁶. Embora não figure o argumento central da presente proposta, sobre essa questão levantada pode-se remeter a Wagner (1975: 16), quando coloca como o 'erro mais comum' que seria "a oposição entre o convencionalismo ocidental e a característica diferenciação simbólica preferida pelos povos 'tradicionais' – compreendendo sociedades tribais e as ideologias de civilizações complexas e estratificadas e de certas classes na sociedade civil

⁵ Tal como disserta o Art. 6º da Convenção 169: *"os governos deverão: a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, por meio de suas instituições representativas, sempre que se tenham em vista medidas legislativas ou administrativas capazes de afetá-los diretamente; b) criar meios pelos de poderem esses povos participar livremente, pelo menos na mesma proporção que os demais segmentos da população, em todos os níveis de tomada de decisões em instituições eletivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis por políticas e programas que lhes digam respeito; c) criar condições para o pleno desenvolvimento de instituições e iniciativas desses povos e, quando for o caso, prover os recursos necessários para esse fim"*. E prossegue em seu Artigo 7º: *"Os povos indígenas e tribais deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que afete suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, execução e avaliação de planos e programas de desenvolvimento nacional capazes de afetá-los diretamente"*.

⁶ Os Estados que ratificam a Convenção comprometem-se a adequar sua legislação e práticas aos termos e disposições e a desenvolver ações com vista à sua aplicação integral. No Brasil, o Congresso Nacional ratificou por meio do Decreto Legislativo nº. 143, de 20 de junho de 2002, o texto da Convenção nº. 169, que entra em vigor em 25 de julho de 2003, sendo promulgado um ano mais tarde, através do decreto nº. 5.051 de abril de 2004.

ocidental”. Isso posto, se tem então que a distinção é mais intrincada que as dicotomias simplistas.

Na presente reflexão sobre os remanescentes, tem-se o conceito de grupo étnico, que se associa à ideia de identidade quilombola, sintetizada pela noção de autoatribuição, e vai-se a critérios organizativos que apontam às tendências de identificação, reconhecimento e inclusão, fazendo disso instrumento político para reivindicações uma vez que se tem a criação da identidade posta a partir da própria Constituição. No que concerne à autoatribuição, central para a apreensão, bem como o caráter organizacional e as maneiras pelas quais constroem limites, fronteiras e modos de manutenção, Barth (1976) ressalta a definição fundamentalmente política e relacional, em perspectiva de análise generativa para análise de grupos autodefinidos com base em atributos de formação e origem.

Contudo, acrescenta-se o que fora posto por Arruti (2006), no tocante a incorporar à teoria da etnicidade a formulação nativa a ser objetivada. No contexto da problemática apontada por Pacheco de Oliveira (1999), que diz respeito às limitações das propostas de Barth referentes à impossibilidade de se lidar com a passagem entre a adscrição étnica do grupo, esta que é local, e sua adesão à categoria genérica ‘quilombola’, que possui, por sua vez, caráter administrativo e legal, se tem que:

Chamando atenção para o fato de que o ‘contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos não é um contexto abstrato e genérico, mas um contexto no qual o quadro político é definido pelos parâmetros do Estado Nação, Pacheco de Oliveira postula que o território deve ser tomado como a dimensão estratégica para pensarmos a incorporação de populações etnicamente diferenciadas nesse contexto” (ARRUTI, 2006: 40).

Nesse sentido, merece ser posto o modelo descritivo das etnogêneses, ou processo de formação quilombola, desenvolvido por Arruti (2006), que diz respeito ao modelo processual quadripartido, que considera os processos de nomeação, identificação, reconhecimento e territorialização, sendo que estão, todos estes, empiricamente imbricados uns aos outros ⁷. No tocante à noção de etnogênese, deve-se “reconhecer sua

⁷ Em suma, o *processo de nomeação* volta-se à instituição de um grupo heterogêneo como sujeito de direitos coletivos e objeto de ação do Estado. O *processo de identificação* diz respeito à passagem do desconhecimento à constatação de desrespeito, que institui por sua vez a coletividade como fonte de pertencimento identitário e sujeito de direitos. Já o *processo de reconhecimento* é referente ao momento de constatação pública da situação de desrespeito, que já atinge a coletividade, esta que é

construtividade ligada à 'plasticidade identitária' que marca boa parte dessas comunidades" (ARRUTI, 1997: 29-30).

Tem-se a relação desta com a 'invenção cultural', tomada em sentido positivo, que contribui para dar importância normativa, afetiva e valorativa às identidades, criando as condições de possibilidade para o surgimento de um sentimento de unidade e pertencimento, bem como de destinos comuns, para que surja assim uma 'comunidade imaginada' entre os membros do grupo (OLIVEIRA FILHO, 1993):

Devemos reconhecer a relação dialética que se estabelece entre o herdado e o projetado, entre passado e o futuro que, no curso das interações, submete elementos de cultura, de estrutura e de memória a re-significações e re-atuações. A constatação das permanências, dos sincretismos e das contrastividades não serve mais como resposta, mas como ponto de partida (ARRUTI, 1997: 28-29).

Considerações finais

O termo *remanescente de quilombo* pode ser tomado enquanto forma genérica de identificação, de caráter essencialmente jurídico, que é atribuída pelo Estado, todavia, há a circunscrição de um espaço para as reivindicações no exercício da luta política por parte das comunidades negras e de suas organizações, baseada na autoatribuição (ARRUTI, 2006). A categoria *territórios negros*, oriunda de meios acadêmicos, transfigura-se na categoria jurídica e política *comunidades remanescentes de quilombos*, para permitir que uma população possa ser politicamente pensável:

Verdadeira alquimia – que transforma uma matéria acadêmica em substância política e para cuja formatação todo um conjunto de agentes se engaja – as lutas em torno da questão das comunidades remanescentes coloca em exercício local as mais delicadas questões da relação entre as ciências sociais e o mundo político (ANJOS, 2005: 98).

E no processo de reconhecimento, tal como posto por Arruti (2006: 126), a comunidade enquanto sujeito *coletivo* assim institui-se como sujeito *de direito* diante de instituições, normas e procedimentos administrativos, e como sujeito *público*. E há intervenções e

admitida na esfera pública enquanto sujeito político, e ainda se tem a noção de que o desrespeito deve ser reparado. Por último, quanto ao *processo de territorialização*, considera o movimento de reorganização social, política e cultural, da coletividade, já no momento de fixação e demarcação física, por meio da objetificação jurídico administrativa (ARRUTI, 2006).

mediações, “é essa ação de mediação que institui a ponte entre uma gramática local da dominação e uma gramática extra local dos direitos fundamentais, e como parte desse, os direitos étnicos”. E desse modo chega-se à semântica coletiva, onde se figuram dois planos de intervenção, um voltado a agentes que politizam conflitos e os reenquadram categoricamente, e outro referente à intervenção de um discurso autorizado e especializado, este responsável por legitimar tal reenquadramento, de modo que ele tenha eficácia jurídica. Já no processo de identificação, o que se tem é a instituição de tal coletividade como sujeito de direitos e como fonte de pertencimento identitário.

Retomando a questão do termo ‘remanescente’, vale colocar que o mesmo “não era conhecido ou usado pelos remanescentes até que lhes fosse comunicado” (ARRUTI, 1997, 23). Tem-se então um processo – conflituoso – de nomeação de um grupo enquanto remanescente, que produz uma série de mudanças nas próprias comunidades,

Apesar das exigências do termo, os 'remanescentes' não são sobras de antigos quilombos prontos para serem identificados como tais, presos aos fatos do passado por uma continuidade evidente e prontamente resgatada na memória coletiva do grupo. Independente de como 'de fato foi' no passado, os laços das comunidades atuais com os grupos do passado precisam ser produzidos hoje, através da seleção e recriação de elementos da memória, de traços culturais que sirvam como os sinais externos reconhecidos pelos mediadores e o órgão que tem autoridade de nomeação. As diferenças que podiam até então distingui-los da população local na forma de estigmas passam a ganhar positividade, e os próprios termos 'negro' ou 'preto', muitas vezes recusados até pouco tempo antes da adoção da identidade de remanescentes, passam a ser adotados. As fronteiras entre quem é e quem não é da comunidade, quase sempre muito porosas, passam a ganhar rigidez e novos critérios de distinção, genealogias e parentescos horizontais passam a ser recuperados como formas de comprovação da inclusão ou não de indivíduos na coletividade. Ao mesmo tempo, a maior visibilidade do grupo lhe dá uma nova posição em face do jogo político municipal. Enfim, a adoção de remanescentes por uma determinada coletividade é, com muito mais força, a produção dessa própria realidade (ARRUTI, 1997: 23).

A problematização do processo de autoconstituição de comunidades remanescentes de quilombo como grupos culturais e sociais diferenciados, a etnogênese, aproxima então a questão à noção de etnicidade. A ruptura proposta por Barth (1976) é relevante nesse sentido, pois evita confusões dadas quando se converte a abordagem de etnicidade na perspectiva da raça, e seguindo essa linhagem de pensamento, são relevantes as

considerações de Carneiro da Cunha (1986). Assim, tem-se a preocupação em distinguir o conceito de grupo étnico de qualquer significado cultural inerente,

Para vê-lo como uma entidade social que emerge da diferenciação estrutural dos grupos em interação, um modo de construir oposições e classificar pessoas, em que o social e simbolicamente relevantes são as fronteiras desses grupos – o que em uma primeira formulação era apresentado como 'o problema dos limites do grupo político (cf. Fortes e Evans-Pritchard 1981 [1940]) – e os mecanismos de criar e manter tais fronteiras (ARRUTI, 1997: 26).

Porém, não se pode perder de vista o processo paralelo de descoberta de direitos por parte da comunidade, e assim as fronteiras, porosas, e as situações, marcadas por conflito, engendram uma mudança de consistência, o arranjo interno do grupo passa por transformações, orientadas no sentido político e pautadas em uma reformulação referente à memória e tradições; uma vez criada a *comunidade* a partir do Artigo 68. Tal como posto por Wagner (1974) é mais fácil supor a existência de grupos do que compreender o modo como nativos conceitualizam sua socialidade: os grupos existem como fato para quem neles acredita ou deles precisa. A questão posta é justamente se os fatos existem onde são postulados, se o social existe ao nível objetivo dos fenômenos. O problema está em confundir forma, fenômenos, e teorias com os próprios fenômenos. E segundo o autor, o analista, uma vez que se compromete com certo modelo – tomado como o modo de fazer os vários níveis fenomênicos criarem características que possam ser percebidas – já tem suas conclusões predeterminadas.

Na busca por análogos de nossas ordens lógicas, legal, política e econômica entre povos tribais, apoderamo-nos de toda sorte de uso convencional, simbólico e idiomático para transformá-lo em estrutura. Isso é particularmente evidente na Antropologia Social, em que os significados associados a relações interpessoais são frequentemente literalizados em termos de seus componentes simbólicos (WAGNER, 1975: 65).

Ao antropólogo caberia então reconhecer ambas as *criatividades* – a sua e a dos seus nativos; e somente assim estaria em pé de igualdade com os sujeitos da pesquisa. Pois também o nativo é antropólogo, com sua própria hipótese de pesquisa, sobre o seu modo de vida. E “temos de avir-nos com a teoria do próprio nativo por uma questão de dever profissional e ético” (WAGNER, 1974: 28). A ciência lida com um sujeito de pesquisa pertencente à mesma ordem de existência fenomênica que suas próprias hipóteses e conclusões. E o que faz a lei senão isso?

E assim Roy Wagner propõe uma Antropologia que se comprometa a considerar toda operação cultural como ato de criatividade, e que não atribua valor de realidade a qualquer uma delas, pois seria justamente isso que impediria que operações culturais fossem consideradas como atos relativos e criativos. E pelo caso dos remanescentes de quilombos tentou-se pensar a dinâmica da invenção, e como tais experiências são construídas no momento de transmissão na interação com diferentes categorias de 'outros'. O empenho de Wagner (1975: 10) no combate a tendência verificada, no que diz respeito à:

Antropologia é teorizada e ensinada como um esforço para racionalizar a contradição, o paradoxo e a dialética, e não para delinear e discernir suas implicações; tanto estudantes quanto profissionais aprendem a reprimir e ignorar essas implicações, a 'não enxergá-las' e a imaginar as mais terríveis consequências como o suposto resultado de não fazê-lo. Eles reprimem a dialética para que possam sê-la.

São estas então as *implicações da relatividade*, que aqui, como se tentou mostrar, podem ser vistas também enquanto *paradoxos da generalidade*, tal como constante no Artigo 68, e em seu contraponto quando se vai à realidade, às comunidades remanescentes de quilombos. Conjuntamente, deve ser levado em consideração que a legislação, normativas e procedimentos são partes também de um sistema cultural, e são interpretados localmente; os grupos lhes atribuirão sentidos nos desdobramentos da aplicabilidade.

Dessa maneira, com os paradoxos de criação de unidades sociais, ou "grupos", que o Direito, neste caso, e os antropólogos, para Roy Wagner, acabam por potencializar, são também agenciados, por parte dos sujeitos de direito, dos próprios quilombolas, enquanto agentes, juntamente ao Estado e seu aparato legal, em constantes negociações e reinvenções características de processos de reconhecimento de direitos territoriais que têm como foco marcadores étnicos. Se "enquanto nossa invenção de outras culturas não puder reproduzir, ao menos em princípio, o modo como essas culturas inventam a si mesmas, a antropologia não se ajustará a sua base mediadora e aos seus objetivos professos" (WAGNER, 1975: 66); passando ao Direito, poderia a lei dar conta do sujeito que cria?

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo W. B de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In **Frechal Terra de Preto: Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista**. São Luís: SMDDH/CCN-PVN, 1997.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. & PEREIRA, Deborah Duprat de B. **As Populações Remanescentes de Quilombos – Direitos do Passado ou Garantia para o Futuro?** Seminário Internacional “As minorias e o Direito”, 2003.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. Remanescentes de quilombos: reflexões epistemológicas. In Leite, I.B. (org.) **Laudos Periciais Antropológicos em Debate**. Florianópolis: NUER/ABA, 2005.

ARRUTI, José Maurício. **A Emergência dos ‘Remanescentes’: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas**. In: MANA 3(2), 1997.

_____. **O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT**. In: Texto para discussão: Projeto Egbé – Territórios negros (KOINONIA), 2003.

_____. **Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA E NÚCLEO DE ESTUDOS SOBRE IDENTIDADE E RELAÇÕES INTERÉTNICAS. **Carta de Ponta das Canas**. ABA - NUER/UFSC, 2000. Disponível em www.abant.org.br/conteudo/001DOCUMENTOS/DocumentosABA/cartacanas.pdf; acesso em 02/01/2011.

BARTH, Fredrik. **Los Grupos Etnicos y sus Fronteras**. Mexico. Fondo de Cultura y Economia, 1976.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: 1988.

BUTI, Rafael Palermo. **A-cerca do pertencimento: percursos da comunidade Invernada Paiol de Telha em um contexto de reivindicação de terras**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, 2009.

COLMEGNA, Paula. Reflexiones acerca del papel del/a antropólogo/a en proyectos de desarrollo. In Leite, I.B. (org.) **Laudos Periciais Antropológicos em Debate**. Florianópolis: NUER/ABA, 2005.

CUNHA, Manoela Carneiro. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense & EDUSP, 1986.

FERREIRA, Rebeca Campos. O Artigo 68 do ADCT/CF-88: identidade e reconhecimento; ação afirmativa ou direito étnico? In **Revista Habitus**. Rio de Janeiro, vol.8, n.1, 2010.

GUIMARÃES, Carlos Magno. **Quilombos e Política (MG, século XVIII)**, in Revista de História, n.º 132, 1.º semestre de 1995.

LAPIERRE, Jean William. Introdução às teorias da etnicidade. In POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Fundação Editorial da UNESP, 1997.

LEITE, Ilka Boaventura. Os Quilombos e a Constituição Brasileira. In OLIVEN, R.G.; RIDENTI, M. e BRANDÃO, G.M. (orgs). **A Constituição de 1988 na vida brasileira**. São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 2008.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção no. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes**, 1989. Disponível em <http://www.oitbrasil.org.br/info/downloadfile.php?fileId=131>, acesso em 05/01/2011.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.

STUCCHI, Deborah. **Percursos em dupla jornada: o papel da perícia antropológica e dos antropólogos nas políticas de reconhecimento de direitos**. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2005.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. **Ser mas não ser, eis a questão. O problema persistente do essencialismo estratégico**. Paper apresentado na Sessão Lógicas do Poder, Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, Lisboa, 2009.

WAGNER, Roy. Are There Social Groups in the New Guinea Highlands? In: LEAF, Murray. **Frontiers of Anthropology**. Nova York: D. Van Nostrand Company, 1974. pp. 95-122.

_____. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.