

# UMA ABERTURA DE POSSIBILIDADES A PARTIR DE UM ENFRENTAMENTO: A RESSEMANTIZAÇÃO DE CATEGORIAS NOS PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA QUILOMBOLA.

Processo de Produção do Conhecimento: Debate ou discussão em Teoria Social

Grupo de Trabalho 28: Interculturalidade: povos originários, afro e asiáticos na América Latina e no Caribe.

Autora: Brena Costa de Almeida<sup>1</sup>

## RESUMO

Pesquisa que busca analisar os processos de emergência identitária das Comunidades Remanescentes de Quilombo no Brasil, relacionando-os a novas configurações trazidas pela re colocação de categorias em um cenário de conflitos e luta por garantia de direitos, especialmente àqueles relativos a conquistas territoriais. Categorias como a de remanescentes, quilombo, territorialidade e comunidades tradicionais são ressemantizadas. Nossa intenção consiste em buscar o entrecruzamento dessa constituição identitária com as resignificações a ela relacionadas, apreendendo como se constituíram as identidades ao longo do tempo e das relações de inúmeras comunidades negras na luta pela sobrevivência, descarnando como essa problemática se coloca na atualidade de redefinições necessárias para identificar e compreender a multidimensionalidade de elementos, significados e representações que estão imbricadas nessas relações sociais.

**Palavras-chave:** Identidade étnica. Comunidades Remanescentes de Quilombo. Redefinição de Categorias.

## 1. Introdução

O presente texto busca contribuir com os debates acerca de um movimento recente e de grande complexidade que tem alcançado cada vez mais força no Brasil, gerando inúmeras inquietações e questionamentos. Trata-se das chamadas comunidades remanescentes de quilombo, fenômeno que provoca pesquisadores das mais diversas áreas a compreender as singulares nuances de seu surgimento.

A antropologia, a história, a sociologia, a geografia e o direito, são apenas alguns dos muitos ramos do conhecimento que têm se debruçado em torno do debate acerca desse tema. Isto não apenas em razão da curiosidade simultânea de pesquisadores nas respectivas áreas, mas sim, pois essa temática abrange direta e amplamente uma discussão de múltiplas dimensões, com aspectos que entrelaçam diversos setores em debates sobre identidade étnica, território, memória, organização política, demandas por direitos, entre outros.

O tema apresentado remonta ao período histórico da escravidão e pós-abolição no Brasil. Nossa intenção, para além de uma compreensão que limita a explicação dos problemas relacionados à situação do negro no país, a partir de uma naturalização da herança escravista, consiste em buscar como

---

<sup>1</sup> Mestranda da Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal Fluminense - UFF.

se constituíram ao longo do tempo as relações de inúmeras comunidades negras na luta pela sobrevivência e reprodução social, descarnando como essa problemática se coloca na atualidade.

A Constituição Federal de 1988 foi forjada em um processo constituinte de muitas reivindicações por parte dos movimentos sociais, do movimento negro e das chamadas comunidades negras rurais. O reconhecimento constitucional de legitimidade das suas demandas territoriais e sociais veio garantido na regulamentação constante no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da referida Carta, em diversos outros dispositivos de ordem infra-constitucional, assim como, em programas sociais do rol de políticas afirmativas estatais. O referido artigo<sup>2</sup> confere pela primeira vez na história de nosso país, direitos territoriais às populações afetadas pelo processo escravista.

Ao adentrar na complexidade dessa temática vislumbramos a relevância do discurso enquanto prática social e mecanismo de poder (Foucault, 2009), que possui grande potência na relação de forças capaz de viabilizar ou não as demandas sociais, em razão disso, essa pesquisa observará as múltiplas formações discursivas e os pressupostos teóricos que as habitam, dando enfoque às categorias os constituem.

Visando uma abertura de possibilidades para compreender essa temática com mais cuidado, pretendemos refletir sobre as categorias com o intuito de apreender como podemos percebê-las, entendendo que determinadas categorias servem a pressupostos teóricos que poderão ou não ser utilizados para pensar a referida temática. Nesse sentido, cabe pensar que pressupostos teóricos precisariam ser rediscutidos e quais categorias seriam recolocadas, ressemantizadas a partir do contexto intersocietário no qual se constituem as relações dos grupos (Almeida, 2011).

## **2. Um cenário político e histórico**

O cenário atual recheado de legislações, políticas e programas referentes às comunidades remanescentes de quilombo é resultado da pressão das demandas sociais e reflexo de grandes lutas das comunidades tradicionais ao longo do tempo. Não obstante o relevo dessa institucionalização em dispositivos formais, que rompem com a invisibilidade da situação dessas populações, sabe-se que isso não significa uma solução dos conflitos e uma satisfação das reivindicações encaminhadas pelos movimentos sociais, persistindo a necessidade de efetivação dos mesmos nos contextos particulares de cada comunidade.

Nesse contexto, além do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, direitos e garantias culturais são assegurados nos artigos 215 e 216 da Carta Federal – tais dispositivos dizem respeito ao patrimônio material e imaterial, especificamente direcionado para manifestações culturais indígenas e afro-brasileiras. No ano de 2001 o artigo 68 do ADCT é regulamentado no Decreto nº 3.912 do Executivo, no entanto, em 2003, esse Decreto é revogado pelo Decreto nº 4.887, que se encontra atualmente sob Ação Direta de Inconstitucionalidade a ser julgada pelo Supremo Tribunal Federal, a instância superior da justiça brasileira. Um dado importante a ser extraído dessa mudança se refere ao fato de que esse último Decreto transfere para o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) a atribuição de identificar, reconhecer, delimitar, demarcar e titular as terras quilombolas, que antes ficava ao encargo da Fundação Cultural Palmares<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> O texto do artigo 68 dispõe: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”.

<sup>3</sup> Ligada ao Ministério da Cultura, a Fundação Cultural Palmares foi criada no mesmo ano em que foi promulgada a Constituição Federal, em 1988. De acordo com a Lei 7.668/88, a Fundação tem por objetivo preservar “valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira”.

No contexto internacional americano, além da Convenção Americana de Direitos Humanos, de 1969, podemos mencionar a Convenção Interamericana sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, de 2003 e a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, aprovada pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 1989, que em 2003 é ratificada pelo governo brasileiro e em 2004, com o Decreto 5.051, é promulgada no Brasil como legislação pátria.

Tal convenção implica diretamente na incorporação da autoatribuição de grupos étnicos e povos tribais, aproximando esses conceitos, ela abrange garantias de condições de igualdade e respeito às diferenças diante dos outros membros da nacionalidade, bem como, a estimulação e fortalecimento de políticas de eliminação de desigualdades sociais e econômicas. Dessa forma, amplia o tratamento interpretativo dado às comunidades remanescentes de quilombo, fazendo incidir sobre essas comunidades as proteções e definições dispostas na Convenção.

Concentrando especial cuidado à questão da terra, designa no artigo 13 que:

“[...] os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.”

Além disso, houve em 1992 a criação do Conselho Nacional de Populações Tradicionais e de uma Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto 6040/2007), bem como, de um Plano nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

Ademais, existe ainda uma série de regulamentações relacionadas aos procedimentos operativos de titulação de terras que é realizado pelo INCRA, por meio de Instruções Normativas (IN). Em Nota Técnica nº 168 do Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC), publicada em julho de 2010, sobre o Orçamento Quilombola 2008-2010, apura-se o número de 105 títulos emitidos de meados da década de 1990 até 2010, e de 24 territórios titulados entre janeiro de 2008 e março de 2010 – 16 no Pará, 04 no Maranhão, 02 no Piauí e 02 no Rio Grande do Sul.

Segundo avaliação do INESC, possíveis avanços ocorridos no governo Lula em relação ao reconhecimento da territorialidade quilombola, trazidos pelo Decreto 4887/2003, não sobressaíram diante dos diversos impedimentos burocráticos nos procedimentos de regularização dos territórios. Esses impedimentos tornam os procedimentos difíceis de serem concluídos, importando em uma limitação nas garantias e direitos concedidos aos quilombolas. Tal apontamento evidencia-se claramente quando dados da Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPISP-SP) indicam que em todo o ano de 2012 apenas um território foi titulado.

Outros dispositivos da cena política que podem ser mencionados são os programas e órgãos encarregados de realizar ações especificamente direcionadas às comunidades quilombolas, como o Programa de Promoção de Políticas Afirmativas para Igualdade Racial, cujo órgão responsável é a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR); o Brasil Quilombola, que funciona em uma parceria entre a SEPPIR, o Ministério da Saúde/FNS, o Ministério da Educação e o Ministério do Desenvolvimento Agrário, formando uma linha orçamentária federal; o programa Cultura Afro-Brasileira, do Ministério da Cultura; o programa Comunidades Tradicionais do Ministério do Meio Ambiente; o programa Assistência Técnica e Extensão Rural na Agricultura Familiar do Ministério do Desenvolvimento Agrário e o Ensino profissional Diplomático, do Ministério das Relações Exteriores.

Conforme já apontamos em introdução, o cenário histórico que compõe essas questões recupera o problema da escravidão e da constituição do período “pós-abolição” no Brasil, nosso intuito implica em desviar de estudos que explicam a situação do negro no pós-emancipação apenas como herança da

escravidão, seja apresentando reduções das alteridades a partir de uma identidade nacional, realizando uma acomodação das relações raciais pela mestiçagem no Brasil, seja compondo uma simplificação e naturalização dessas relações e dos problemas que delas decorrem, sem analisar os processos que aí estão em movimento.

Autores como Gilberto Freyre, no relevo que dava às relações raciais no Brasil dos anos 1930, de certo modo acomodando-as na mestiçagem, compunha um apaziguamento dos conflitos decorrentes da escravidão, consolidando o entendimento de que a situação e as relações sociais que se colocavam no pós-escravidão davam-se como resultado da herança escravista. (Rios e Mattos, 2005, p. 20).

Pretendemos nesse trabalho compreender a noção de raça como um processo em construção, que se dá a partir de condições históricas e sociais. Nesse sentido, cabe recuperar uma historicidade diferenciada, que não esteja presa em uma temporalidade única e homogeneizante (Oliveira, 1998, p. 68). Assim, a partir de uma historicidade que leve em consideração as contingências dos acontecimentos, podemos apreender os sentidos das memórias do cativo para as sociedades do pós-abolição, assim como, os desdobramentos da ordem escravista, dos quais decorrem classificações, hierarquizações sociais, relações identitárias, econômicas, de trabalho, políticas e sociais.

Realizando uma variação de escalas conforme Bensa (1996) acreditamos que é possível, em vez de reproduzir uma historiografia de acomodação das relações raciais pela mestiçagem no Brasil, traçar uma compreensão mais geral e também mais específica, apreendendo como estão se constituindo relações que podem se percebidas na historicidade do processo de emancipação da escravidão e na composição dos próprios caminhos delineados por esses atores sociais, em relações cada vez mais imbricadas com a identidade étnica. A curvatura da variação de escalas nos permite trazer o passado no presente de outra forma, pois ele não volta mais o mesmo, mas sim reconfigurado por novas relações e emergências de direitos em contextos político-organizacionais.

Segundo Mattos e Rios (2002), a partir da década de 1960, quando começa a ser combatido o mito da democracia racial no Brasil, tem início uma confecção de estudos nos quais são descarnadas as relações de trabalho forçado e violência que resultaram da diáspora sangrenta da escravidão, trazendo à mostra não o convívio harmônico, mas o aviltamento do negro nos espaços sociais, colocando-o como objeto de mercado em uma sociedade que não compunha com ele espaços de acomodação e sim uma relação de subserviência e maus-tratos, deixando para ele apenas a faculdade de escolher entre a aceitação, a fuga, o crime ou a morte.

A partir da década de 1970 com os estudos sobre a história social da escravidão e em 1980, mais precisamente, em 1988, quando ocorre o centenário da abolição, muitos trabalhos e pesquisas começam a surgir sobre o tema tratando das vivências dos próprios libertos no processo de emancipação, dessa forma, com base em pesquisas que davam ênfase às formas de resistência ou à produção autônoma e familiar dos escravos, passou-se a questionar tanto os paradigmas estruturais das relações raciais pós-emancipação, quanto teses de alienação do trabalho na escravidão e de ausência de habilidade dos libertos para sustentar uma economia de mercado.

Para as referidas autoras, uma incursão da perspectiva antropológica em pesquisas históricas acrescentou a importância de se analisar a formação do campesinato negro e diversos outros elementos a ela relacionados, como o parentesco, as relações familiares, a produção doméstica e o uso da terra, compreendendo essas relações por meio dos atos dos próprios libertos, podemos apreender melhor as ações políticas repressivas e restritivas da época. (Rios e Mattos, 2005, p. 20).

Segundo José Maurício Arruti, tais medidas, em conjunto com reelaborações classificatórias dos órgãos administrativos, operados especialmente a partir da Lei de Terras em 1850, compõem mudanças nas formas de controle senhorial e submissão dessas populações tradicionais. Referindo-se a extinção de aldeamentos indígenas no nordeste e a abolição da escravatura, ele comenta:

Extintos os aldeamentos e libertos os escravos, aquelas populações deixam de ser classificadas, para efeito dos mecanismos de controle, em termos de índios e negros, passando a figurar nos documentos como indigentes, órfãos, marginais, pobres, trabalhadores nacionais... (Arruti, 1997, p. 17)

Arruti traça uma espécie de cosmologia nacional, denominada por ele de mitologia *savante* de *mutações sócio-étnico-raciais*. Para o autor, houve uma produção por parte da intelectualidade social brasileira, a partir da década de 1930, que constituiu espécies de planos de representações sobre o índio e o negro no Brasil. Tais construções resultaram em denominações, formas de controle estatal e social, bem como, modos diferentes de tratar o outro, o diferente, os “[...] indivíduos não-brancos, incivilizados, inferiores em termos mentais e culturais, que, no entanto, precisavam ser *assimilados ou absorvidos* pela nação brasileira.” (Arruti, 1997, p. 9) (Grifos do autor)

Esses planos de representações formam dois núcleos que podem ser traduzidos em esquemas diretos e limitados de transmutações (que o autor denomina de mitologia *savante* de *mutações sócio-étnico-raciais*) eles se compõem da seguinte maneira: um plano cuja representação sucessiva era composta pelo índio, pelo caboclo e pelo civilizado e outro que era constituído pelo negro, pelo mulato e pelo branco. Assim objetivava-se transmutar o não-branco em um processo que era, ao mesmo tempo, de limpeza e de proteção de contaminação: o índio era alteridade valorizada pelo exotismo, objeto de contaminação e precisava ser preservado, já o negro, era desvalorizado em sua forma aparente, agente de contaminação. (Arruti, 1997, p. 9)

Ambos, nessa ideia de identidade da sociedade brasileira, funcionavam como ponto de partida, do qual o caboclo e o mulato eram uma espécie de trânsito para um lugar comum, em que a diversidade seria diluída no povo brasileiro. Arruti – que busca uma aproximação entre os estudos étnicos e raciais, especialmente a partir dos estudos das comunidades indígenas do nordeste – nos mostra o quanto é relevante analisar as minúcias das relações que se davam no momento pós-emancipação.

O referido lugar comum de indigentes, órfãos, marginais, pobres e trabalhadores nacionais, evidencia a redistribuição de classificações que se traduziu em mudança nas formas de controle social. Os índios e negros em determinado momento deixam de estar no âmbito do poder senhorial e passam ao controle do Estado, que submete a alteridade a uma abreviação em razão da criação de “unidades genéricas de intervenção e controle social” e relega as etnias a uma condição periferia dentro das classificações dos meios de controle nacional (Arruti, 1997, p. 14).

Todo o contexto de lutas políticas que se amplia desde a Carta Federal de 1988, traz consigo um processo de “recuperação” de memórias que permaneceram esquecidas, recalcadas pela dor e vergonha carregada pelas pessoas ligadas a ordem escravista. A memória que emerge das narrativas de experiências dos descendentes de escravos e ganha potência na recolocação positiva de uma ligação com o processo escravista, está intrinsecamente conectada à história e torna-se de grande relevância para que possamos compreender como a vivência dos membros da comunidade é mediada por uma memória do passado que é construída nas práticas discursivas e lutas do presente.

Dessa forma, compreender a memória implica não como uma espécie de reflexo natural do passado, mas como uma construção que é compartilhada coletivamente a partir das interações, das relações entre os grupos, Halbwachs (2006). Através da memória podemos apreender como se dá a experiência da identidade negra a partir diáspora da escravidão, como ela se encaixa enquanto elemento definidor identitário, tornando-se marcador de caracteres específicos das práticas e discursos dos membros da comunidade, essa memória construída no presente pode ser objeto de luta em um espaço de mobilização política.

Aos moldes de Pollak (1989) tratamos da importância daquela memória latente que é silenciada, mas pode emergir em momentos de crise, daquela memória oculta que pode ser desvelada pela história oral das narrativas individuais ocultadas nos subterrâneos das relações sociais.

É assim que a memória subterrânea dos membros das comunidades remanescentes de quilombo acaba emergindo por meio da história oral narrada pelos membros do grupo, ela compõe uma memória de sofrimento, de dor, de vergonha, que é ocultada e por muito tempo permanece silenciada, latente, mas que é acionada em torno da confecção de estratégias de sobrevivência nas lutas políticas.

### 3. Outros cenários: a ressemantização de categorias

A partir do contexto aqui apresentado vemos se formar a relevância dos discursos enquanto práticas discursivas capazes de compor relações de força que intervêm diretamente nos conflitos, pesando nas relações de poder em disputa. Tais discursos são provenientes de pressupostos teóricos que, por sua vez, são constituídos de determinadas categorias que são dispostas conforme cada situação. Longe de pensar essas categorias como entes abstratos que existem apenas no âmbito da construção teórica, vamos descarná-las na realidade em que são construídas, pois são elas também viabilizam, ou não, a existência dessas populações tradicionais.

O termo “remanescente” que consta no bojo do próprio artigo 68 do ADCT da Constituição Federal, nos direciona a uma primeira compreensão acerca de nossas análises. Se acompanharmos uma significação literal da palavra, iremos apreender que remanescente implica aquela parcela que sobeja, que resta, que sobra, seguindo essa linha de raciocínio, para proceder ao devido reconhecimento territorial, teríamos que nos referir a sujeitos que tivessem de alguma maneira, “restado”, “sobrevivido” ao longo dos séculos ao processo escravista e estivessem, nos dias atuais, reclamando seus direitos territoriais.

A observação que aparentemente pode ser tomada como estapafúrdia e grosseira, deve ser analisada com muito cuidado e inclusive já foi até mesmo utilizada como argumento para atacar a constitucionalidade do referido dispositivo. Cabe aqui levantar outro pensamento, não teria sido esse o reconhecimento almejado pelo constituinte? O de reconhecer o residual? E o que poderia restar daquilo que não existe mais? Em 1988, depois de um século sem que a legislação constitucional tenha se manifestado sobre as relações dessas populações com a terra, tais questões se encontram na ordem do dia em nossas discussões.

Arruti (2006) nos lembra que a noção é ao mesmo tempo etnológica e legal, apontando uma forte coincidência: o fato de que a mesma nomenclatura é utilizada para classificar os índios do Nordeste. Índios caracterizados como de baixa contrastividade cultural, índios “misturados”, que não representavam um núcleo de atração para os pesquisadores etnólogos (Oliveira, 1997).

Seguindo a associação realizada por Arruti (1998), entre os índios do Nordeste e as chamadas comunidades quilombolas, uma possível inversão da categoria remanescente a colocaria em uma relação estreita com o passado entrelaçando memória a direitos, que representam o reconhecimento histórico da espoliação sofrida por essas populações.

Ao serem identificadas como “remanescentes”, aquelas comunidades em lugar de representarem os que estão presos a relações arcaicas de produção e reprodução social, aos misticismos e aos atavismos próprios do mundo rural, ou ainda aos que, na sua ignorância, são incapazes de uma militância efetiva pela causa negra, elas passam a ser reconhecidas como símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra, dando ao termo uma positividade que no caso indígena é apenas consentida. (Arruti, 1998, p. 22).

De acordo com Almeida (2011), compreendemos que por meio dessa ressemantização, existe a necessidade nuclear de se realizar uma espécie de corte, de ruptura com elementos que compõem alguns conceitos solidificados. Na esteira desse pensamento, outro significado que merece uma atenção mais detida é o de “quilombo”.

A ruptura aqui se apresenta enquanto a passagem de uma categoria histórica e jurídico-formal que ainda perdura no imaginário das representações sobre quilombo no Brasil, para uma categoria construída pelos próprios grupos a partir de um repertório de representações por eles constituído na atualidade das suas relações. Nesse sentido, devemos compor as matrizes do significado de quilombo e esclarecer a extensão de seus mecanismos de interpretação.

Para Almeida, as discussões sobre a noção de quilombo abrangem os termos de uma categoria histórica que é ao mesmo tempo jurídica e se constitui no plano de situações sociais concretas, isso exige uma ruptura com antigas definições e interpretações, bem como, uma construção diferenciada, que não seja mais marcada por visões congeladas no tempo. Isso requer uma mudança nas concepções “frigorificadas” e nos padrões “arqueológicos”, a partir dos quais ainda se busca uma espécie de escavação na qual podem ser encontrados “[...] indícios materiais e onde estão as marcas ruiformes da ancianidade da ocupação.” (Almeida, 2011, p. 69)

Nesse sentido, a redefinição de quilombo precisa ser observada na contemporaneidade a partir do contexto de lutas sociais do movimento quilombola em torno do reconhecimento de uma identidade étnica, especialmente a partir das demandas pela operacionalização efetiva do dispositivo constitucional.

Para evidenciar a relevância desse debate Eliane Catarino aponta os componentes conceituais como marcadores de diferença e autoatribuição<sup>4</sup> que agregam identidade étnica e mecanismos de operacionalização de lutas políticas:

As definições podem servir de instrumento de legitimação das posições assumidas no campo propriamente político, mas, como numa via de mão dupla, a emergência de uma identidade étnica “remanescente de quilombo”, referida a uma origem comum presumida de grupos que orientam suas ações pela aplicação do preceito constitucional (artigo 68 do ADCT), tem igualmente fomentado debates de natureza teórica e metodológica no campo da antropologia praticada não apenas no Brasil. (O’Dwyer, 2005, p. 95)

Dessa forma, são as situações materiais de conflito que tornam cada vez mais visíveis os limites do referido artigo, levantando inúmeros problemas relacionados a definições e interpretações que envolvem essa norma constitucional. Assim, deve-se observar atentamente e em conexão, elementos ao mesmo tempo relacionados à compreensão e esclarecimento de caracteres políticos que podem operacionalizar e mediar situações em constante transformação, bem como, noções de identidade étnica que abarquem a compreensão do quilombo.

A redefinição de quilombo, tal como colocada hoje pelos que através dele se autorrepresentam, estabelece uma clivagem político-organizativa face a estes intérpretes consagrados. Os seus elementos contrastantes não se encontram no fator racial. A mobilização étnica apóia-se numa expectativa de direitos sustentada, por sua vez, numa identidade cultural que não tem sua razão de ser na “miscigenação”. (Almeida, 2011, p. 87)

Ao pensar em noções de identidade étnica que nos permitam compreender essas redefinições, procuramos nos aproximar dos estudos de Barth, pois pensamos que assim podemos nos mover dentro de uma teoria da etnicidade que privilegie os processos de interação entre os grupos étnicos, diferenciando-se tanto de uma posição mais tradicional, em que raça identifica-se com cultura e com

---

<sup>4</sup> A autoatribuição consiste em categoria de grade relevância para compreensão desses grupos étnicos, pois implica em afirmar que são os grupos mesmos que compõem os sinais diacríticos que serão utilizados para imputar, identificar o grupo e organizar suas interações, dessa forma: “A autoatribuição de uma categoria é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica, mais geral, determinada presumivelmente por sua origem e circunstâncias de conformação. Nesse sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidade étnica para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos.” (BARTH, 2000, p. 32)

uma língua, quanto da condição em que a sociedade corresponde a uma unidade que “rejeita ou discrimina outros” (Barth, 2000, p. 28).

Tal postura teórica, que se combina a de Weber (1983), em sua definição de comunidades étnicas, nos permite levar em consideração a autoatribuição e os “sinais diacríticos” como marcadores das diferenças que os próprios atores sociais consideram relevantes significativas nos critérios de pertença de cada grupo.

Esse entendimento se contrapõe a visões preconcebidas – principalmente a respeito de quais fatores são significativos para continuidade e forma das unidades étnicas no tempo – e é imprescindível para que possamos pensar comunidades quilombolas, com todas as nuances que se apresentam atualmente. Ao levarmos em consideração os critérios de pertença estabelecidos pelo próprio grupo podemos compreender que apesar de não viver isoladamente, o grupo apresenta e mantém características próprias que definem limites em relação a outros grupos.

Para realizar uma compreensão acerca dessa recolocação, acreditamos que se impõe ainda a necessidade de efetivar outra operação: a de inverter a polarização negativa do quilombo como símbolo de desordem, de indisciplina no trabalho, de cultura das margens, das bordas, inversão essa que implica em uma significação positiva de “ser quilombola” a partir do movimento provocado por uma mobilização política que institucionaliza positivamente um grupo que se constituiu na visão negativa das relações e da normatividade colonial e escravocrata. Afinal, “A identidade se fundamenta aí, no inverso, no que desdiz o que foi assentado em bases violentas.” (Almeida, 2011, p. 44).

Seguindo essa linha de raciocínio, pretendemos ainda ampliar os debates que envolvem mudanças no sentido de “tradicional”, dessa forma, o tradicional passa a ser colocado em consonância com demandas do presente e não relacionado apenas ao passado e ao discurso oficial. Esse tradicional que, segundo Hobsbawn, não se confunde com o costume, ou com regras e convenções de ordem pragmática, é construído também nos inúmeros processos da vida nas sociedades ditas modernas, não se restringindo apenas às chamadas “sociedades tradicionais”. (HOBSBAWN, 2008, p. 13)

É nesse sentido que as tradições, ou o tradicional não podem ser mais compreendidos com o olhar no passado, devendo ser redefinidos em sua situação no presente, conforme o critério político-organizativo que se sobressai ligando-se à política de identidades de unidades sociais que se traduzem em unidades de mobilização nas disputas dos movimentos sociais perante as instituições do Estado e seus opositores.

Em consonância com Almeida (2008), compreendemos que o sentido de tradicional aqui proposto é elaborado em um processo de construção que se dá a partir de mobilizações e conflitos e está intrinsecamente conectado às reivindicações e lutas pelo reconhecimento da diversidade da autodefinição coletiva dos grupos sociais em face do poder do Estado.

Outro elemento importante que deve ser pensado de modo diferente do tradicional, refletindo a materialidade das relações que contempla, é o território. Enquanto Oliveira (1998) utiliza a expressão processos de territorialização, diferenciando-a de territorialidade, que considera parte de um discurso mais geográfico, Almeida trata de compor a noção de “territorialidades específicas”, que é utilizada para circunscrever fisicamente as unidades sociais que tecem os territórios ajustados etnicamente, e “podem ser consideradas, portanto, como resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território.” (Almeida, 2008, p. 29).

Os grupos sociais que ocupam essas terras criam laços de solidariedade e exercem um controle coletivo do uso da terra, com normas específicas socialmente reconhecidas em práticas de auxílio recíproco e um conhecimento que reflete uma preocupação com os recursos naturais, isso pode ser observado no uso da terra para agricultura, no extrativismo, no pastoreio. Para Almeida (2008):



A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força, mesmo em se tratando de apropriações temporárias dos recursos naturais, por grupos sociais classificados muitas vezes como “nômades” e “itinerantes” (Almeida, p. 29).

Isso quer dizer que cabe compreender que as comunidades se aliam entre si em demandas que compõem uma expressão coletiva que está relacionada a fatores identitários e ao pertencimento, afirmando uma territorialidade específica que é composta pelo reconhecimento de usos específicos da terra e dos recursos naturais, com formas inerentes de ingresso e trânsito que, como vimos anteriormente, aprofundam mudanças no que é o “tradicional” que se traduz hoje nas relações políticas. Para Almeida, as “terras tradicionalmente ocupadas” “expressam uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza.” (Almeida, 2008, p. 25).

#### 4. Considerações Finais

Ao adentrar na temática sobre comunidades remanescentes de quilombo sentimos uma necessidade de apreender como se constroem, se colocam e se recolocam as categorias em determinados contextos sociais de interação e de demandas políticas dos grupos, bem como quais as suas influências nas relações de força que são tecidas ao longo do tempo.

Almeida nos chama atenção para necessidade de se construir um novo esquema interpretativo, a partir de uma produção científica que reflita tanto sobre seus métodos de pesquisa, quanto a respeito das noções e enunciados científicos que deles decorrem. Tal observação implicaria em deslocamentos conceituais que por sua vez funcionariam como rupturas, rupturas necessárias com noções frigorificadas, congeladas no tempo, que não servem mais à composição das relações como se dão na prática das ações e relações.

Cabe então discutir o que *são*, no presente, cada uma dessas categorias, aprofundando análises capazes de fornecer elementos para compreensão de emergências étnicas nos diferentes contextos, permitindo o reconhecimento de vivências que estão inscritas na história e memória dos grupos, que é atualizada e resignificada em sua existência hoje. Nesse sentido, é importante refletir como esses elementos organizam o movimento quilombola na atualidade, possibilitando mecanismos para operacionalizar as garantias que se traduzem do reconhecimento dessa afirmação étnica.

Por isso a autoatribuição, a definição dos critérios de pertença e de caracteres diferenciadores por parte do próprio grupo se faz de grande relevância para compreender esse contexto. Esse e tantos outros elementos fazem desse trabalho uma jornada com uma composição única de significados, de resistência e luta descarnada nas relações de força desse fenômeno de múltiplas dimensões que são as comunidades remanescentes de quilombo.

#### 5. Referências

ALMEIDA, Alfredo W. B de. **Os Quilombos e as Novas Etnias**, Manaus: UEA Edições, 2011;  
 ALMEIDA, Alfredo W. B de. **Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livre", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2008;

- ARRUTI, José Maurício Andion. **Relatório parcial de caracterização da Comunidade Negra das Terras de Preto Forro**. Rio de Janeiro, 2002;
- \_\_\_\_\_. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: Edusc, 2006;
- \_\_\_\_\_. **A Emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas**. In Mana - Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro: Contra Capa, Volume 3, número 2, 1997;
- BARTH, Fredrik, **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000;
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 18ª ed. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2009;
- \_\_\_\_\_. **Ditos e Escritos**. Volume IV. Estratégia, poder-saber. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a;
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006;
- O'DWYER, Eliane Cantarino. **Os Quilombos e a prática profissional dos antropólogos** In O'Dwyer, Eliane Cantarino (org). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002;
- \_\_\_\_\_. **Os Quilombos e as Fronteiras da antropologia**. In Antropolítica 19. Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. Niterói: 2. sem. 2005;
- OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos "índios misturados"?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In Mana - Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro: Contra Capa, Volume 4, número 1, 1998;
- POUTIGNAT Philippe & STREIFF-FENART Jocelyne (orgs.). **Teorias da Identidade**. São Paulo, UNESP, 1998;
- RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. **Memórias do cativo: narrativa e identidade negra no antigo Sudeste cafeeiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005;