

# A IDENTIDADE DA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÍTIO VEIGA NO CONTEXTO PÓS-COLONIAL

GT 06- Imaginarios sociales, memorias y poscolonialidad

Avanço de Investigação em Curso.

**Daniele Cristine Gadelha Moreno**

## **Resumo:**

O presente artigo busca debater as possibilidades de uma etnografia pós-colonial, voltada para as narrativas produzidas pelas vozes subalternas e também refletir sobre a emergência de uma abordagem pós-colonial direcionada ao estudo dos grupos subalternos, em específico, as “comunidades remanescentes de quilombos”, categoria jurídica que ganha centralidade no debate com a Constituição Federal do Brasil de 1988, em que reconhece e legitima os direitos desses grupos étnicos ao território. Através da problematização do conceito de cultura e identidade, busca compreender os grupos étnicos e o lugar de onde o sujeito fala e é falado no contexto colonial e questionar o colonialismo teórico dos grandes centros, dando voz e lugar aqueles que são silenciados pelo poder hegemônico.

**Palavras-Chave:** pós-colonialismo – identidade - cultura.

## **1. Introdução**

“Se o momento pós-colonial é aquele que vem após o colonialismo, e sendo este definido em termo de uma divisão binária entre colonizadores e colonizados, por que o pós colonial é também um tempo de diferença? Que tipo de diferença é essa e quais suas implicações para a política e para a formação dos sujeitos na modernidade tardia? (HALL, , p. 95)

É com esses questionamentos sobre o momento pós-colonial que Hall inicia o artigo “Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite”, chamando atenção para a problemática do sistema colonial e a importância do conceito “pós-colonial” para ajudar na identificação das novas relações e disposições do poder que emergem nesse novo contexto.

O termo “pós-colonial” marcaria a passagem de uma configuração histórica de poder para outra. Os problemas do subdesenvolvimento, da dependência e marginalização característica no período colonial, persistem no período pós-colonial. Entretanto, as relações entre colonizadores e colonizados sofreram uma nova configuração, foram deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais nativas, como contradições internas e forças desestabilizadoras internas da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo.

Segundo Edgardo Lander (2005), o processo que acabou consolidando as relações de produção capitalista e o modo de vida liberal, como tendências naturais do desenvolvimento histórico das sociedades, teve concomitantemente uma dimensão colonial/imperial de conquista e de submissão dos povos de outros continentes e territórios pelas potências europeias. As consequências desse processo foram a ruptura dos camponeses e trabalhadores com os modos anteriores de vida e de sustento.

Dessa forma, o mundo passou por profundas e radicais transformações que não são nem de longe naturais. Para Geertz (2001) parece estar emergindo um padrão mais pluralista de relações entre os povos, mas sua forma ainda é irregular, vaga e indeterminada. Novos centro de poder estão emergindo dentro das sociedades colonizadas e o que antes parecia nítido, hoje parece disperso. Na expressão de Geertz (2001, p. 192) a nova ordem mundial produziu “um sentimento de dispersão, particularidade, compexidade e descentramento” o que fez com que ficássemos “com os pedaços”. Isso faz com que se crie no “Terceiro Mundo” relações de poder dispersas e contraditórias.

Para Lander (2005) a conquista do continente americano inaugura dois importantes processos históricos: a modernidade e a organização colonial do mundo.

“Com o início do colonialismo da América inicia-se não apenas a organização colonial do mundo mas – simultaneamente – a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória (Mignolo, 1995) e do imaginário (Quijano,1992). Dá-se início ao longo processo que culminará nos séculos XVII e XIX e no qual pela primeira vez, se organiza a totalidade do espaço e do tempo – todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados – numa grande narrativa universal. Nessa narrativa, a Europa é – ou sempre foi – simultaneamente o centro geográfico e a culminação do movimento temporal. Nesse período moderno primevo/colonial dão-se os primeiros passos na ‘articulação das diferenças culturais em hierarquias cronológicas’ (Mignolo, 1995:xi) e do que Johannes Fabian chama de a negação da simultaneidade (negation of coevalness).” (LANDER, 2005, p. 10)

Neste sentido, com essa nova configuração do mundo, com delineamentos pouco nítidos, categorias como identidade e cultura serão problematizadas. Para Geertz (2001, p. 194) “devemos contentar-nos com história divergentes, em idiomas irreconciliáveis e não tentar abarcar-las em visões sinópticas”

Entretanto, Geertz também pontua a necessidade da construção de ideias gerais, “novas ou recondicionadas, se quisermos penetrar na luz ofuscante de nova heterogeneidade e dizer algo de útil sobre suas formas e seu futuro” (GEERTZ, 2001, p. 193 e 194)

Assim, não existem narrativas mestras sobre “identidade” e “cultura” cabe a nós problematizar tais questões com intuito de compreender como uma comunidade quilombola irá utilizar de suas manifestações culturais e religiosas como forma de reivindicar uma identidade quilombola, que através do idioma jurídico fixa parâmetros para acionar tal categoria.

## **2. O problema da identidade no contexto pós-colonial: a identidade no quilombo**

“Eu era atacado por tantãs, canibalismo, deficiência corporal, fetichismo, deficiências raciais... Transporte-me para bem longe de minha própria presença... O que mais me restava senão uma amputação, um excisão, uma hemorragia que me manchava todo o corpo de sangue negro?” (Franz Fanon, 2008, p. 106).

Quando falamos hoje de comunidades quilombolas, tal categoria jurídica ainda é revestida de estereótipos e preconceitos. Marcada por primitivismo e voltada para um passado de servidão. Dessa forma Bhabha ao dialogar com Fanon, em seu artigo “Interrogando a identidade: Frantz Fanon e a prerrogativa pós-colonial” pontua sobre a presença negra:

“A presença negra atravessa a narrativa representativa do conceito de pessoa ocidental: seu passado amarrado a traiçoeiros estereótipos de primitivos e degeneração não produzira uma história de progresso civil, um espeço para o Socius; seu presente, desmembrado e deslocado, não contera a imagem de identidade que é questionada na dialética mente/corpo e resolvida na epistemologia da aparência e realidade. Os olhos do homem branco destroçam o corpo do homem negro e esse ato de violência epistemológica seu próprio quadro de referência é transgredido, seu campo de visão perturbado.” (BHABA, 1998, p. 73)

Dessa forma, Bhabha nos apresenta um sujeito colonial historicizado e produzido a partir da imagem e fantasia, assim como o imaginário produz as comunidades quilombolas, como negros vivendo de forma isolada em um primitivismo e selvageria. O que não corresponde, de forma alguma, a realidade.

Bhabha avança quando problematiza sobre os processos de identificação, o qual ele pontua duas questões:

“Primeiro, existir é ser chamado a existência em relação a uma alteridade, um olhar ou locus. Segundo: o próprio lugar da identificação, retido na tensão da demanda e do desejo, é um espaço de cisão. (...) é uma imagem duplicadora, dissimuladora do ser em pelo menos dois lugares ao mesmo tempo, (...). Não é o EU colonialista nem o Outro colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois que constitui a figura da alteridade colonial - o artifício do homem branco inscrito no corpo do homem negro.” (BHABA, 1998, p. 76)

Neste sentido a identificação não é uma afirmação de uma identidade pré-dada, uma a priori, mas a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem. Logo, tal conclusão é importante para se pensar a transformação de uma identidade camponesa em uma identidade remanescente de quilombo.

O que Bhabha problematiza não é apenas a imagem da pessoa, mas o lugar discursivo e disciplinar de “onde as questões da identidade são estratégica e institucionalmente colocadas”.

Neste sentido, Spivak em seu livro “Pode o subalterno falar?” discute a capacidade do subalterno de se representar, ou seja, teoriza quais são as possibilidades do subalterno de elaborar sua subjetividade de forma autônoma.

No presente trabalho, tomaremos o termo “subalterno” como categoria que se refere à perspectiva de pessoas e grupos que estão fora do poder da estrutura hegemônica, os grupos marginalizados.

### **3. Imaginários e culturas: problematizações**

Pensar o imaginário na perspectiva de mudança social, ou seja, uma comunidade camponesa, através de suas práticas sociais, assume uma identidade quilombola e a partir disso mobiliza-se na busca de garantir seu território, nessa assunção de identidade vários imaginários são ativados, tanto para explicar suas origens como para legitimar o discurso quilombola. Nesta perspectiva o mito e a memória coletiva são centrais para se perceber a importância e o lugar dos imaginários numa comunidade quilombola. O diálogo entre imaginário e cultura é constante, circulando mitos, crenças, símbolos, modos de viver de uma coletividade, porém não se reduzindo um ao outro. Logo, como nos ensina Castoriadis “é impossível compreender o que foi, o que é história humana, fora da categoria do imaginário”.

Discutir o imaginário torna-se fundamental para apreender um fenômeno, um fato social, que não se mostra que está escondida na aparência. A tradição filosófica ocidental definiu o imaginário como algo inexistente, falso, mentiroso ou irracional (LEGROS, 2007, p. 10), opondo o imaginário ao real, ao verdadeiro. Neste sentido, o imaginário “seria um ficção, algo sem consistência ou realidade, algo diferente da realidade econômica, política ou social, que seria digamos palpável, tangível”. (MAFFESOLI, 2001, p. 74 e 75)

Segundo LEGROS (2007), essa tradição sofreu forte oposição da corrente da antropologia do imaginário iniciada por Jung, Eliade, Bachelard e Durand que entendia o imaginário como produto de um pensamento mítico, ou seja, um pensamento concreto “que se exprime por imagens simbólicas organizadas de maneira dinâmica” (LEGROS, 2007, p. 10). Dessa forma, pensar em imaginário é pensar em movimento, dinamismo.

Castoriadis, em sua obra “A instituição imaginária da sociedade” percebe o imaginário entrelaçado com o mundo social-histórico e se expressando através do simbólico:

“O imaginário de que falo não é imagem de. É criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de

alguma coisa. Aquilo que denominamos realidade e racionalidade são seus produtos” (CASTORIADIS, 2000, p. 13)

A indissociabilidade entre sociedade e psique é central no pensamento de Castoriadis, pois a existência do indivíduo social dependerá da relação da psique em seu processo de socialização, ou seja, nada se institui sem passar pela sociedade que o legitima, através das instituições sociais. Logo, para Castoriadis as instituições sociais só poderão existir no simbólico:

“Uma organização dada da economia, um sistema de direito, um poder instituído, uma religião existem socialmente como sistemas simbólicos sancionados. (...) Um título de propriedade, um ato de venda é um símbolo do ‘direito’, socialmente sancionado, do proprietário de proceder a um número indefinido de operações sobre o objeto de sua propriedade.” (CASTORIADIS, 2000, p. 142)

Logo, essa relação latifundiário-camponês, ou proprietário e quilombola são instituições simbolizadas e sancionadas. Através do título de propriedade o latifundiário exerce o poder de proprietário para usar, gozar e dispor de sua propriedade, pois tal forma foi estabelecida como maneira de fazer universal, sem considerar o quilombola que há várias gerações utiliza a terra de forma a garantir sua sobrevivência e de sua família, estabelecendo com o território não só relações econômicas, mas uma dimensão sócio-cultural e simbólicas.

Neste sentido, para Backzo o imaginário é também lugar de luta e conflitos entre grupos sociais que possuem bens e os desprovidos. A utilização do imaginário no momento de enfrentamentos entre poderes antagônicos poderia levar os indivíduos a produzirem novos mecanismos de combate no plano imaginário para atingir seus objetivos. Logo, eles se valeriam da imagem do seu adversário, tornando-a ilegítima perante o meio social e ressaltando a figura do grupo como forma de legitimar a sua autoridade (BACKZO, 1985, p. 300).

No começo da sua obra, *A Imaginação Social*, Backzo relaciona imaginação e poder, onde alguns grupos sociais se utilizam das representações coletivas para se legitimar no poder (BACKZO, 1985, p. 297):

Os antropólogos e os sociólogos, os historiadores e os psicólogos começaram a reconhecer, senão a descobrir, as funções múltiplas e complexas que competem ao imaginário na vida coletiva e, em especial, no exercício do poder. As ciências humanas punham em destaque o facto de qualquer poder, designadamente o poder político, se rodear de representações coletivas. Para tal poder, o domínio do imaginário e do simbólico é um importante lugar estratégico.

Portanto, o imaginário seria um conceito em disputa, em que diversos grupos sociais utilizariam como instrumento para exercer o poder. Backzo assinala que por meio do imaginário se pode atingir os medos e as esperanças, as identidades, o passado, presente e futuro de um povo.

Outro aspecto importante na obra de Backzo é a importância e o papel da ideologia na luta de classes e sua relação com as representações coletivas, bem como sua produção ocorre em determinado contexto histórico-social:

“A classe dominada só pode opor-se a classe dominante produzindo a sua própria ideologia, elemento indispensável da sua tomada de consciência. A ideologia assume, assim, uma dupla função: por um lado, *exprime e* traduz a situação e os interesses de uma classe, mas, por outro lado, isso só pode fazer-

se *deformando e* ocultando as relações reais entre as classes e, nomeadamente, as relações de produção, que constituem, precisamente, o objecto da luta de classes. Factor *real* dos conflitos sociais, a ideologia não opera senão através do *irreal*, que são as representações que ela faz intervir. As estruturas e as funções das ideologias mudam consoante o contexto histórico em que se inscrevem. (...) Assim, cada classe social é, ao mesmo tempo, produtora e prisioneira da sua ideologia. Esta impoe-se necessariamente como esquema interpretativo global das realidades sociais.” (BACKZO, 1985, p. 304)

A ideologia é apenas uma parte do imaginário, pois o imaginário não é apenas uma cópia do real. A imaginação é a forma como a consciência apreende a vida e a elabora, logo ela nos liberta da evidência do presente imediato (MORAES, 2002).

Para este autor o imaginário teria papel fundamental no momento de encontros entre poderes antagônicos, pois tal conflito suscita nos indivíduos a necessidade de se criarem novos mecanismos de combate no plano imaginário para atingir determinado objetivo (BACKZO, 1984, 300).

#### 4. Situando o campo e os caminhos percorridos: algumas experiências etnográficas

“Digo: o real não está na saída nem na chegada:  
Ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”  
João Guimarães Rosa

##### 4.1. Os negros do veiga

A comunidade quilombo Sítio Veiga localiza-se no Distrito de Dom Maurício, localizado na Serra do Estevão, município de Quixadá, no sertão central do Ceará. Distante 25 km da cidade de Quixadá. É constituída das localidades: Sítio Sorocaba (sede da comunidade), Sítio Flores (terras registradas em cartório como Sítio Cafundó e Sítio Tanques), Macambira, Lapa, Sítio Freitas, Sítio de Dentro ou Colorado, Sítio Pascoal e Sítio Veiga (nome social que atualmente designa toda a área do território pleiteado).

Segundo os dados do INCRA, a comunidade é formada por 39 famílias e 141 moradores quilombolas. A sede da comunidade fica a 3 km de distância da sede do Distrito de Dom Maurício. Pode-se ter acesso à comunidade, partindo-se da cidade de Quixadá pela estrada que liga a sede do município à Serra do Estevão, percorre-se 22 km até chegar à sede do Distrito de Dom Maurício, e depois sobe-se uma serra com 76 curvas até chegar a comunidade Sítio Veiga. Descrever a localização desta comunidade será importante para compreendermos, mais na frente, o território, a ligação com um passado de fugas, e sua organização social atualmente.

Na comunidade há apenas dois veículos de pequeno porte, de propriedade de duas famílias quilombolas que cobram passagens para fazer o deslocamento. Também possuem um transporte coletivo que faz a linha para Quixadá três vezes por semana e um transporte escolar mantido pela Prefeitura Municipal de Quixadá, em condições precárias, que leva as crianças e adolescente para frequentarem a escola em Dom Maurício.

A constituição atual da comunidade é mantida por alianças matrimoniais formais e informais, forjadas em contextos bem específicos, mas remetidas a um passado distante. A origem da ocupação do território hoje conhecido como Sítio Veiga remonta à primeira metade do século XX, quando um negro ex-escravo, conhecido como Chiquinho Ribeiro, fugiu com sua família de Pau dos Ferros – Rio Grande do Norte até chegar ao Distrito de Dom Maurício. Segundo contam os “mais antigos”, esse negro era liberto nas terras que habitava e por algum “causo” que não sabiam precisar houve essa fuga.

Dessa forma, Chiquinho Ribeiro e sua esposa, Dona Maria Fernandes da Silva vieram com 6 filhos residir na localidade de Dom Maurício, como agregado da família Enéas. A disposição atual do território ainda nos remete a um contexto de fuga, pois as casas foram construídas na parte de baixo do terreno, como se estivessem dentro de buracos, o que dificulta a estadia nos tempos de chuva.

Em 1930, com o dinheiro do seu trabalho seu Chiquinho Ribeiro consegue comprar uma faixa de 180 braças de terras da família Holanda, passando a chamar de Sítio Sorocaba. Ao longo de tempo, a família foi crescendo, os casamentos acontecendo, e a família Ribeiro passou a ocupar outras áreas no entorno do Sítio Sorocaba com atividades produtivas.

Os filhos de seu Chiquinho casaram com os residentes negros “mais antigos” do local, forjando laços solidificados através de sucessivas gerações, iniciando assim a união entre duas famílias tradicionais negras. É importante destacar, que anteriormente, a vinda da família Ribeiro, já existia na Serra do Estevão ocupação negra.

Em relatos de uma liderança da comunidade, havia uma pesquisa iniciada por um padre da diocese de Quixadá sobre a origem da Serra do Estevão. Nessas pesquisas apontava Estevão como um negro fugido do regime escravista e refugiado na Serra. Infelizmente não podemos ter acesso a essa pesquisa, pois o padre faleceu em Lisboa e no seu deslocamento documentos foram perdidos.

Os moradores do Sítio Veiga, em grande parte, são parentes entre si e têm todos um tronco comum e uma memória que os remete à história dessas duas famílias negras tradicionais. Antigamente eram conhecidos como “negros do Veiga”, de forma pejorativa, para distingui-los dos outros moradores de Dom Maurício e excluí-los dos espaço de sociabilidades com os de fora da comunidade, os vizinhos.

Atualmente, a comunidade procura resignificar os “negros do Veiga” de forma positiva, a trabalhar com a palavra “negros” como forma de assumir uma identidade própria e debater sobre as relações raciais, logo nos encontros que acontecem na comunidade discute-se sobre o ser “negro” em Quixadá.

Como podemos observar, no mapa em anexo, a diminuta área impossibilitou o desenvolvimento de uma agricultura em larga escala. Em geral, cada família possui uma pequena plantação de feijão e milho, hortas e alguns pomares. A atividade pecuária e a posse de pequenos animais é baixo.

A grande maioria das casas possuem galinhas que, através de um projeto da Coelce, conseguiram aumentar a produção. Tal projeto consiste no desenvolvimento artificial dos ovos, através de um processo de aquecimento artificial, realizado num equipamento próprio. Permitindo com que a galinha possa se reproduzir novamente sem esperar “chocar” os ovos.

Porcos são comuns, apesar de não existir em grandes quantidades, uma ou outra família. E gado não existe. Assim, os recursos advindos da exploração da terra, por si, não garantem a reprodução física e material do grupo. Diante desta situação, varias alternativas são desenvolvidas no circuito interno e externo. Internamente acontece a troca de alimentos e víveres. E externamente há a venda de galinhas, em média de R\$20 ou R\$ 25 por galinha. E os projetos implantados por agentes externos como Ongs, bem como políticas públicas que chegam na comunidade.

O programa desenvolvido pelo Governo Federal chamado de “Programa Bolsa Família” também constitui uma importante complementação de renda, para as famílias que possuem filhos em idade escolar. A aposentadoria dos idosos é a principal fonte de renda da maior parte das famílias.

As mulheres possuem um papel de destaque, pois em muitas casas elas são responsáveis pela manutenção e sustento da família. São elas, com ajuda dos mais velhos, que realizam o trabalho na agricultura, a plantação de milho e feijão e a colheita. Cuidam das galinhas, e plantam hortas nos quintais. E atualmente, algumas delas estão iniciando no curso de corte e costura que ocorre na comunidade. Dessa forma, as mulheres não ficam só em casa, como contribuem financeiramente para a manutenção do lar.

Outro papel de destaque foi ocupado pelas mulheres da comunidade é da Dona Luzia, conhecida por todos como Mãe Luzia, que era a parteira da comunidade. Muitos dos hoje nascidos vieram ao mundo pelas mãos de Mãe Luzia. E a vizinhança também mandavam chamar Mãe Luzia para fazer o parto. Esta tradição de parteira foi passado de geração em geração, porém hoje ela foi rompida, pois Mãe Luzia morreu e já não há interesse dos descendentes de Mãe Luzia a fazerem partos. Ainda existe na comunidade uma parteira, de idade bastante avançada, que aprendeu a fazer parto com Mãe Luzia, mas por conta da idade não realiza mais.

Há muita crença e fé em torno dos remédios a base de raízes, chamados pelos mais antigos de “remédios do mato”, umas das grandes conhecedoras do poder dessas ervas é Dona Socorro, filha de Mãe Luzia e uma das mulheres mais antiga da comunidade.

Os homens, geralmente, trabalham fora da comunidade em atividades com baixa remuneração como gari, serviços braçais, pedreiros nos municípios vizinhos. E outros, estão em Fortaleza e São Paulo na busca por melhores condições de trabalho, enviando dinheiro para as mulheres para que possam manter a família.

As residências, em geral, são construções de tijolos e chão batido. Não possuem água encanada, nem iluminação pública no lado de fora das casas.

O território quilombola demarcado pelo INCRA, de certa maneira, não supera os limites geográficos ocupados pelo grupo, alguns espaços onde as práticas necessárias para sua reprodução material podiam se dar foram cedidos no processo de negociação para que mais proprietários não fossem chamados ao processo. Atualmente, na área demarcada são 11 proprietários identificados.

O debate em torno das comunidades quilombolas trouxe duas questões importantes: a constituição de novos sujeitos políticos diferenciados e de novos sujeitos de direitos e um processo de renovação identitária, no qual um conjunto de famílias afrodescendentes passou a “assumir” a bandeira associada à categoria jurídica de “remanescentes de quilombo”, que foi um fator importante de mobilização política.

Esse fenômeno de auto-identificação dos grupos rurais afrodescendentes na categoria “remanescentes de quilombos” contou com a contribuição da noção de grupos étnicos de BARTH (1969) o qual foi fundamental no enfrentamento político tanto em defesa dos direitos indígenas (CUNHA, 1986) quanto dos direitos quilombolas (ARRUTI, 2006) contra a estratégia de reduzir essa categoria a um rol fixo de características que tinham como ponto de partida os modelos culturalistas ou historicistas.

A ênfase na “auto-atribuição e na atribuição pelos outros” no caso das comunidades remanescentes de quilombos, e em específico, na comunidade Três Irmãos, foi fundamental para apreender o fenômeno identitário desse grupo, pois aquilo que a historiografia reconhece como quilombos (conjuntos de escravos fugidos) não tem relação fática com o mito de origem da comunidade.

Nesse sentido, Castoriadis (2000, p. 178) também formula que:

Primeiro, o ser do grupo e da coletividade: cada um se define, e é definido pelos outros, em relação a um ‘nós’. Mas esse ‘nós’, esse grupo, essa coletividade, essa sociedade, é quem, é o que? É primeiro um símbolo, as insígnias de existência que se deram sempre cada tribo, cada cidade, cada povo. Antes de tudo, é certamente um nome. Mas esse nome, convencional e arbitrário, será assim tão convencional e arbitrário? Esse significante remete a dois significados, que reúne indissolivelmente. Ele designa a coletividade em questão, mas não a designa como simples extensão, ele a designa ao mesmo tempo como compreensão, como alguma coisa, qualidade ou propriedade.(...) Ao contrário, para as coletividades históricas de outrora, constatamos que o nome não se limitou a denotá-las, que ele a conotou ao mesmo tempo – e esta conotação, liga-se a um significado que não é nem pode ser real, nem racional, mas imaginário (qualquer que seja o conteúdo específico, a natureza particular, deste imaginário).”(CASTORIADIS, 2000, p. 178)

Dessa forma, Backzo também enfatiza sobre a importância dos imaginários na assunção de uma identidade:

“É assim que, através dos seus imaginários sociais, uma colectividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns; constrói uma espécie de código de “bom comportamento”, designadamente através da instalação de modelos formadores tais como o do “chefe”, o “bom súbdito”, o “guerreiro corajoso”, etc.” (BACKZO, 1985, p.309)

Weber (1991) aponta como ponto fundamental no uso da etnicidade, o sentido da constituição de uma unidade política por esses grupos. Mas para Weber só se constitui uma ação comunitária quando uma característica comum é sentida subjetivamente pela comunidade. Para isso, não é suficiente o vínculo local dos indivíduos, mas uma atuação comum, geralmente política.

Como ressalta ARRUTI (2006): “a interpretação antropológica do fenómeno quilombola enfatizou, então, o carácter organizacional desses grupos, sua auto-atribuição e a forma pela qual eles constituem seus próprios limites sociais com relação a outros grupos”. As “fronteiras” e seus mecanismos de criação e manutenção, o seu modo de construir oposições e classificar pessoas é o que passa a ser social, simbólico e analiticamente relevante (BARTH, 1969).

O conceito de grupo étnico surge, então, associado à ideia de uma afirmação de identidade (quilombola), esta identidade é relacional e marcada pela diferença, mas que recusa a divisão em oposições binárias fixas (HALL, 2008, p. 58).

Stuart Hall (2008) utiliza o conceito de “différance” de Derrida para explicar como a diferença se estabelece e é posicionada (HALL, 2008, p. 58):

“Différance caracteriza um sistema em que ‘cada conceito está inscrito em uma cadeia ou em um sistema, dentro do qual ele se refere ao outro e aos outros conceitos, através de um jogo sistemático de diferenças’ (DERRIDA, 1972). O significado aqui não possui origem nem destino final, não pode ser fixado, está sempre em processo e ‘posicionado’ ao longo de um espectro. Seu valor político não pode ser essencializado, apenas determinado em termos relacionais” (p. 58).

Outro elemento importante a ser problematizado nesse contexto dos grupos étnicos é o contexto que esses grupos se constituem, onde o território deve ser pensado como dimensão estratégica na incorporação de populações etnicamente diferenciadas num contexto em que os parâmetros são definidos pelo Estado-nação. Essa noção de “territorialização” defendida por Pacheco de Oliveira (1999) indicaria o movimento em que um “objeto político-administrativo”, tais como as “comunidades remanescentes de quilombos”, transforma-se numa coletividade organizada, “unificada mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora, a constituição de mecanismos políticos especializados, a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (OLIVEIRA, 1998, p. 55). Nesse sentido ARRUTI (2006) dialoga com essa posição, problematizando-a:

“O desafio parece ser, portanto, reintegrar à análise dos grupos étnicos e à teoria da etnicidade as considerações acerca dos processos macro-contextuais (nos quais o Estado ocupa um papel incontornável) que escapam ao contexto de definição local e contrastivo das ‘fronteiras’, mas sem fazer com que toda análise antropológica retorne a uma perspectiva na qual o Estado é o centro.” (ARRUTI, 2006, p. 42)

O reconhecimento das “comunidades remanescentes de quilombo” coloca em pauta o “efeito de criação do nome” exercido pelo Direito e garantido pelo Estado, detentor da palavra autorizada por excelência (BOURDIEU, 1989). É o “reconhecimento de uma singularidade e a sua captura por uma gramática generalizante e homogeneizante que faz com que um grupo étnico singular seja apreendido



como indígena ou quilombola genérico” (ARRUTI, 2006, p. 45). Esse reconhecimento e a forma de regularizar não condizem com as demandas da coletividade, tornando-se uma imposição de “fora para dentro”, ou seja, para ter seus direitos reconhecidos terá que se adequar à categoria instituída pelo Direito de “remanescente de quilombo”.

É importante observar que a categoria “quilombola” não é um dado pronto, mas uma construção do cotidiano atravessado por outras categorias, como “pequenos agricultores”, “trabalhadores rurais” e “agricultores familiares” que também são acionadas pela comunidade, mas que para o Direito cada identidade dessas pode legitimar ou deslegitimar seu processo de reconhecimento.

Por fim, cabe destacar a relação do mito reforçando uma identidade assumida. Através do mito de origem da comunidade, laços de parentesco e práticas sociais e culturais vão sendo resgatadas. Para Backzo (1989, p. 308) as narrativas míticas seriam utilizadas pelos atores políticos como uma forma de promover a coesão social.:

No domínio social, as produções imaginárias, em particular os mitos, constituem outras tantas respostas dadas pelas sociedades aos seus desequilíbrios, as tensões no interior das estruturas sociais e as eventuais ameaças de violência. (BACKZO, 1989, p. 308)

Neste sentido, o mito de origem é reavivado como forma de conter uma ameaça a seu território. E outro elemento importante é a memória coletiva acionada em momento de emergência.

Dessa forma, é importante destacar que a memória não é uma trajetória linear, acabada e pronta para ser colhida pelo pesquisador, muito pelo contrário, é sinuosa, tortuosa, onde o que se procura não se mostra óbvio, e vários desafios são postos, sendo um deles a preocupação da pesquisa de não reduzir a complexidade de um processo singular.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola.** São Paulo: Edusc, 2006.
- ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio – uso comum e conflito. **Cadernos NAAE**, nº 10, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Os quilombos e as novas etnias.** In: O'DWYER, Eliane Catarino. *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade.* Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras.** In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF – FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth.* São Paulo: Editora Fundação da Unesp, 1998.
- BEZERRA, Analúcia Sulina. **Bastões: memória e identidade.** Fortaleza, 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, 2002
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** São Paulo: Braziliense, 1987.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade, lembranças de velhos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros.** São Paulo: Perspectiva, 1967.
- CAMPOS, Eduardo. **Revelações da condição de vida dos cativos do Ceará.** 2.ed. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1988.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social.** São Paulo: Pioneira, 1976.
- CARVALHO, José Jorge de (Org.). **O quilombo Rio das Rãs: histórias, tradições e lutas.** Salvador: EDUFBA, 1996

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano - Artes de fazer*. Rio de Janeiro. Editora Vozes. 3ª edição. Vol.1, 1994.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

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

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa - o sistema totêmico na Austrália* [1912] (trad. Joaquim Pereira Neto). São Paulo : Ed. Paulus, 1989.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, oráculo e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FILHO, Benedito Souza. **Os pretos de Bom Sucesso: terra de preto, Terra de Santo, Terra Comum**. São Luís: EDUFMA, 2008.

FUNES, Eurípedes Antônio. **Negros no Ceará**. In: SOUZA, Simone de (Org.). *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000.

GEERTZ. Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1989.

\_\_\_\_\_. *O Saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997

GIRÃO, Raimundo. **A abolição no Ceará**. 3. ed. Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 1984.

GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil - séculos XVII-XIX**. São Paulo: Unesp: polis, 2005.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo, Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 4 ed. São Paulo: Campinas, UNICAMP, 1996.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. Florianópolis: NUER/ UFSC, 2000.

\_\_\_\_\_. **O legado do testamento: a comunidade de Casca em perícia**. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Florianópolis: NUER/ UFSC, 2004.

\_\_\_\_\_(Org.). **Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade**. Ilha de Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 1996.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MALINOSWIKI, Bronislaw. Introdução. In: **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril, 1978.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. **Rebeliões na senzala. Quilombos, insurreições, guerrilhas**. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NOBRE, Geraldo. **O Ceará em Preto e Branco: participação africana no processo histórico de formação do Ceará**. Fortaleza: Gráfica Editorial Cearense, 1991.

O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Ed. da FGV:ABA, 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **“Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”**. Mana- estudos de antropologia social, PPGAS/MN/UFRJ, abr.,1998.

\_\_\_\_\_(Org.). **A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

OLIVEIRA Jr., Adolfo Neves de. **Reflexão antropológica e prática pericial**. In: CARVALHO, José Jorge de. (Org.). **O quilombo Rio das Rãs: histórias, tradições e lutas**. Salvador: EDUFBA, 1996.

- POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. In: Estudos Históricos, nº3. Rio de Janeiro, 1989.
- \_\_\_\_\_. Memória e Identidade Social. In: Estudos Históricos, nº 10. Rio de Janeiro, 1992.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Histórias de Vida e depoimentos pessoais. In: **Sociologia**. Vol XV, nº1, março de 1953. São Paulo.
- \_\_\_\_\_. O pesquisador, o problema da pesquisa. A escolha das técnicas: algumas reflexões. In: **Reflexões sobre pesquisas sociológicas**, nº 3, s. 2, 1992.
- RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 2001
- RATTS, Alex. **Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009.
- REIS, João José. Uma história da liberdade. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.) **Liberdade por um fio: história do quilombo no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 1996.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- RODRIGUES, Nina. **Africanos no Brasil**. Brasília: UnB, 1977.
- SANTOS, Eduardo Fortes. **Do falar quilombola à fala falquejada: um estudo de variação estilística**. Porto Alegre, 2004. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Bauru: EDUSC, 2001
- SILVA, Isabelle Braz P. da. **Vilas de índios no Ceará grande: dinâmicas locais sob o diretório Pombalino**. Campinas: Pontes Editores, 2006.
- SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se: Panorama histórico, identitário e político do movimento quilombola brasileiro**. Brasília, UnB, 2008. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, 2008. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/ics/dan/Dissertacao246.pdf>>
- TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação**. Belém: Programa Raízes, 2006.
- TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974
- WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: **Economia e sociedade**. 3 ed. Brasília: UnB, 1994.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: um introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 9ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.