



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – BACHARELADO

**O DRAMA DA NEGAÇÃO DA IDENTIDADE.  
SER E NÃO SER QUILOMBOLA NO ESTADO DE GOIÁS.**

Aluna: MARILIA IAÇANÃ DA SILVA MOURA

Goiânia

2019



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – BACHARELADO

**O DRAMA DA NEGAÇÃO DA IDENTIDADE.  
SER E NÃO SER QUILOMBOLA NO ESTADO DE GOIÁS.**

Aluna: MARÍLIA IAÇANÃ DA SILVA MOURA

Monografia apresentada como pré-requisito para a aprovação na disciplina Trabalho Final de Curso 2, da Faculdade de Ciências Sociais.

Orientador: GABRIEL O. ALVAREZ

Goiânia

2019

## **AGRADECIMENTOS**

O curso de Ciências Sociais provoca em cada aluno ou aluna certa sensibilidade para ver e entender não só a nossa sociedade, mas principalmente aquelas que estão distantes de nós. O termo empatia talvez seja o ideal para definir o sentimento que o curso faz brotar em cada um dos alunos. Ser e aceitar ser um cientista social implica que a todo tempo o nosso olhar estará sempre direcionado para os problemas sociais em qualquer ambiente e em qualquer situação do nosso cotidiano.

Favret-Saada (2005) quando fala sobre ser afetado pelo campo de pesquisa, talvez não tenha abrangido que além de cada campo de pesquisa, o próprio curso de Ciências Sociais e as três magníficas áreas que ele contempla, por si só já é causa de afetação para quem toma para si as obrigações do olhar do pesquisador.

Foi com muita honra que me senti tocada em especial pela antropologia, apesar das responsabilidades grandiosas que envolvem ser reconhecido como antropóloga. Uma maravilhosa professora em uma de suas maravilhosas aulas nos fez pensar em como o termo “tradutor dos mundos” talvez seja adequado para caracterizar o trabalho dos antropólogos. Só agora no final de toda a trajetória acadêmica – que espero que seja a finalização apenas de uma das fases acadêmicas – que consegui perceber o peso do fardo que adquirimos quando escolhemos essa maravilhosa ciência.

Apesar das dificuldades proporcionadas pelo curso em si, tive a oportunidade de ter em minha vida pessoas que me ajudassem nessa jornada, tanto nas minhas necessidades pessoais quanto intelectuais. Agradeço aos meus pais por todo esforço financeiro que fizeram para me manter nessa universidade e por todo o apoio emocional que dedicaram a mim, mostrando que mesmo longe de casa o amor não diminui, mas só se intensifica. A minha irmã caçulinha que sei que sempre que podia nos ajudava em segredo. Ao meu irmão que por três anos foi minha companhia diária na alegria e na enjoeira. Ao meu querido namorado Abecy que me incentivou todos os dias a pensar em meu futuro e que suportou todas as minhas crises de ansiedade. A Kalyna, prima e madrinha e a Karla, prima, amiga e conselheira acadêmica, que me apoiaram de todas as formas possíveis e que se tornaram exemplos de pesquisadoras e profissionais na minha vida.

Enquanto exemplo acadêmicos e profissionais, agradeço a professora Maria Geralda que me iniciou como pesquisadora, me dando experiência não só de campo, mas de exemplo de pesquisadora e profissional. Agradeço a Cristiana, antropóloga do Inra que motivou minhas pesquisas sobre as políticas quilombolas e me mostrou como é ser uma antropóloga fora da academia. Ao Marcus, meu primeiro contato e amigo da faculdade, que sempre apoiava meus escritos e buscava me ajudar em todas as dificuldades acadêmicas. Por fim, mas não menos importante, ao Gabriel Alvarez, professor que desde os primeiros anos do curso se mostrou como um orientador em potencial, que me mostrou a beleza por detrás dos estudos sobre parentesco, genealogias e organização social e que me deixou fascinada pelo campo das festas e dos rituais.

Obrigada!

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	<b>3</b>
<b>Capítulo 1</b>	
<i>Sobre O Drama Social Que Levou A Negação Da Identidade: O Caso De Uma Comunidade Quilombola</i>	6
<b>Capítulo 2 SER E NÃO SER QUILOMBO</b>	
<i>Os Caminhos Do Conceito De Quilombo</i>	15
<i>Da Abrangência Do Conceito De Identidade</i>	20
<i>Sobre Se Auto reconhecer Como Comunidade E Ser Reconhecido Como Associação</i>	28
<b>Considerações Finais</b>	<b>35</b>
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>37</b>

## INTRODUÇÃO

O tema proposto para esta monografia é uma análise antropológica de um estudo de caso da comunidade quilombola João Silveira. Analisamos as questões que geraram tensões e conflitos com que esses quilombolas se depararam ao serem interpelados sobre sua identidade. Como metodologia de análise empregamos o conceito de Drama Social (Turner, 2015) que permite expor as tensões e conflitos que perpassa o grupo estudado. A comunidade na qual estamos para análise do drama social, é a Comunidade Quilombola João Silveira e está localizada no Município de Arraial do Ouro no estado de Goiás.

A utilização da história dessa comunidade será recontada utilizando-se de nomes fictícios tanto para o nome da comunidade, a localidade e o nome das pessoas. Tudo isso será mantido em anonimato pelo fato de que durante a produção dessa monografia, a comunidade está com um processo de retomada de território que teve que ser paralisado pelo Ministério Público e por conflitos internos que não podem ser justificados ou questionados a partir da nossa análise. As informações sobre a história dessa comunidade foram conseguidas através de trabalhos de campo e entrevistas, mas que devido a esse processo judicial não poderão aparecer aqui como documentos oficiais. Sendo assim, é fundamental esclarecer que é uma história real, mas que para que nenhuma das informações aqui presentes possa afetar de alguma maneira o pleito da comunidade, a história será recontada utilizando-se de nomes fictícios.

Nos propomos a analisar sobre esse tema após o período em que estive em contato com o serviço de regularização de territórios quilombolas presenciando as intempéries com a questão identitária, que sempre surgia entre os relatos dos remanescentes quilombolas que reivindicavam o pleito territorial, bem como a presença das contestações jurídicas sobre o critério de auto reconhecimento.

No que tange o problema das contestações jurídicas, foi mais evidente e provocador, o fato de que mesmo que o auto reconhecimento seja um dos critérios de legitimação – garantido pela Constituição Federal de 1988, pelo Art.68 do ADCT, pelo Decreto 4.887/2003, pela Convenção 169 da OIT e por várias Instruções Normativas – dessa política de reconhecimento da Identidade Quilombola, há grande represália contra essas pessoas acerca da legitimidade de suas reivindicações. Ao passo que precisam batalhar e se submeterem a procedimentos jurídicos e burocráticos que não garantem ao final do processo de regularização territorial que o mesmo seja efetivado ou aprovado pelo poder presidencial.

A partir desses embates nos procedimentos burocráticos, é preciso ainda esclarecer que além de questões burocráticas e jurídicas, essas pessoas sofrem represálias e chantagens por parte dos proprietários privados que estão em posse de suas terras originárias o que já levou, em outros casos, desde a depredação das casas e bens dessas pessoas à homicídios e tentativas de assassinato. Tomando como exemplo outros processos de regularização do território realizados pelo INCRA-GO, que depende totalmente de verbas federais, demora em média 10 anos para que um processo de regularização fundiária chegue na fase de desapropriação de imóveis dos ocupantes não quilombolas. Com isso o espaço de tempo em que os requerentes estão expostos a possíveis repressões é enorme e ameaçador.

O processo de reconhecimento por parte do estado pode acordar tensões que perpassam as relações familiares e que reacende conflitos familiares. No caso estudado, o drama poderia ser sinteticamente apresentado da seguinte forma: A Comunidade João Silveira, passa hoje por um processo de retomada de território junto ao INCRA (Instituto de Colonização e Reforma Agrária), para que esse processo possa ser concluído, as pessoas precisam ser parte de uma Associação Quilombola, ou seja, se tornarem uma pessoa jurídica. A principal questão por detrás desta obrigatoriedade é a de que essa família passa por uma briga interna que levou parte das pessoas a não quererem se tonar parte dessa Associação em decorrência dos conflitos familiares.

A luta pela retomada do território foi iniciada pelo ex-presidente da Associação e figura principal da desavença familiar. A parte da família que é contra esse ex-presidente decidiu não se filiar resultando na exclusão dos mesmos do processo de regularização territorial. A partir do momento que as pessoas se negam a participar da associação e do processo, as probabilidades de eles não poderem usufruir dos direitos legais de descendentes, como o direito a terra, é iminente e irremediável, já que a participação na Associação é um dos critérios exigidos pela legislação de regularização dos territórios quilombolas.

Como a iniciativa de todo o processo de reconhecimento e agora do pleito territorial foi desse ex-presidente, se assumir com o termo Quilombola implica se associar às ideias do ex-presidente, fator esse que se apresentaria como inadmissível, de acordo com eles. No âmbito jurídico a aceitação desse termo enquanto categoria de identidade social diferenciada é exigida para o processo territorial, porém o que analisaremos aqui é como há outras considerações que envolvem a aceitação dessa identidade e como isso se caracteriza em resistência identitária contra um processo jurídico que possivelmente irá afetá-los em outros campos da sociedade.

Entender como essas características identitárias e históricas levaram a essas pessoas o fator de deixarem de “Ser”, para “Estar Sendo” sujeitos resistentes politicamente a uma identidade que lhes está sendo incumbida, mesmo que por pura necessidade de categorização axiomática, se apresentou como minha hipótese principal. O caso específico da Comunidade João Silveira possibilita pensá-la partir do drama social como um objeto teórico de pesquisa para repensar as noções atuais identidade, grupos étnicos e povos tradicionais.

A metodologia empregada foi a de análise das tensões dessa comunidade a partir do drama social (TURNER, 2015). Para isso, utilizamos uma vasta bibliografia que se desdobram nos conceitos de quilombo enquanto noções políticas que implicam seus povos (O'DYWYER, 2002. GOMES, 2015. ALMEIDA, 2003. ARRUTI, 2003); sobre o auto reconhecimento ou auto intitulação da identidade quilombola sob os critérios e prerrogativas constitucionais e jurídicas (PRIOSTE, 2017. TRECCANI, 2015; SHIRAISHI NETO, 2010. O'DWYER, 2002. BARTH, 2000; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000); sobre as noções do conceito de identidade e da formação de uma identidade social e as consequências que a exposição de uma identidade confere aos indivíduos (BARTH, 2000, 1969; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, 1976; ALMEIDA, 2004; CHATIER, 2002; O'DWYER,2002;).

O trabalho foi estruturado em dois capítulos de forma que o primeiro desenvolve signos e representações que demonstram como o drama social pautado na negação de uma identidade social e política estão presentes na Comunidade João Silveira e o segundo capítulo, busca explicar e demonstrar a abrangência de conceitos fundamentais para pensar esses indivíduos: quilombo, identidade e auto reconhecimento. A explicação desses conceitos é fundamental, pois juntos formam um arranjo que possibilita entender a caracterização do drama social.



## CAPÍTULO I

### **SOBRE O DRAMA SOCIAL QUE LEVOU À NEGAÇÃO DA IDENTIDADE: O CASO DE UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA**

As questões sobre identidade como conceito teórico e sua instrumentalização na elaboração de laudos antropológicos serão exploradas a partir de um estudo de caso apresentado como um Drama social. A forma dramática desloca o eixo das questões abstratas, teórico-jurídicas, para como são vivenciadas estas contradições por pessoas concretas que se defrontam com a interpelação dos aparelhos de estado de ter que se identificarem como quilombolas (identidade tradicional) organizados em uma associação (Identidade jurídica).

A construção de uma identidade se dá a partir da relação e interação que um indivíduo possui com ele mesmo e com a sociedade que ele pertence, ou seja, através da interação e diferenciação do “eu” e do “outro”. Para, além disso, temos a inserção de grupos denominados tradicionais dentro de uma sociedade considerada plural que tentam mesclar esses dois universos. A identidade desses grupos ou comunidades tradicionais é formada a partir das características que orientam o segmento desse fator “tradicional”.

É o fator tradicional que as comunidades em contraste com o fator jurídico/político que a Associação possui, que é utilizado para caracterizar a diferença de dois modos identitários. O conjunto de características utilizados para se considerar uma comunidade tradicional contradiz o conjunto de critérios postulados e exigidos de forma jurídica.

Em geral é possível observar que em algum momento da trajetória histórica dos quilombos do Brasil, houve uma relação com a Igreja Católica, caracterizada principalmente pela relação das comunidades com a existência de Irmandades que homenageavam a figura dos santos. Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora do Carmo são as principais santas homenageadas pelas Irmandades que integravam rituais religiosos do catolicismo com aspectos rituais de religiões de matriz africana. O Congado é talvez o principal festejo que consegue mesclar essas duas religiões: ao mesmo tempo que homenageia um santo católico, faz coroações aos reis e rainhas do Congo.

A relação existente entre essas Irmandades e as comunidades, geram festejos que são característicos dos quilombolas, ao ponto de ser esse um dos fatores caracterizados como critérios de reconhecimento de uma comunidade quilombola. No caso da Comunidade

quilombola João Silveira a relação da família com a existência da Congada de Nossa Senhora do Carmo é ponto de partida para mostrar como essa relação está articulada como um dos fatores para a existência Drama Social que caracteriza um momento da história dessa comunidade.

O conceito de Drama Social foi elaborado por Victor Turner (2015). O autor explica que o drama é existente em algum momento da vida de todas as sociedades sejam elas complexas ou primitivas, sendo ele uma forma processual de aspirações à perfeição na organização social e/ou política. De acordo com Turner,

Dramas sociais são, em grande medida, processos políticos, ou seja, envolvem concorrência por fins escassos – poder, dignidade, prestígio, honra, pureza – através de meios específicos e da utilização de recursos também escassos – bens, território, dinheiro, homens e mulheres. (TURNER, 2015, p.100)

Ele é dividido em três fases: ruptura, crise, reparação e reintegração *ou* reconhecimento da cisma. A fase da ruptura é marcada “por uma pessoa ou um partido disposto a protestar ou a desafiar a autoridade consolidada, ou pode emergir de uma cena de sentimentos acalorados.” (TURNER, 2015, p. 98), nela as pessoas tomam partido ou formam grupos e facções e a paz claramente se transforma em conflito aberto. Na fase da crise o padrão de luta entre os grupos é exposto, ao ponto de demonstrar lentamente como a estrutura dessa sociedade é baseada, colocando em questão as relações que geralmente são constantes e consistentes. A terceira fase é marcada pela tentativa de reparação ou rearranjo da estrutura social e por fim, na fase final, há a reintegração do grupo social, seja de parte dele ou do todo, ou, num modo mais extremo, o reconhecimento de que a causa da ruptura do conflito é irremediável levando a separação física.

Turner nos explica ainda que “Os dramas sociais acontecem em grupos ligados por valores e interesses compartilhados por pessoas que tem uma história real ou alegadamente em comum.” (TURNER, 2015, p. 96). Com isso o Drama Social é aplicado aqui como recurso metodológico para pôr em evidência as tensões que permeiam a Comunidade.

## O CASO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA JOÃO SILVEIRA

Há no município de Arraijal do Ouro, localizado no estado de Goiás uma comunidade quilombola que inicialmente pertencia a zona rural, mas após ter todo seu território de origem expropriado por grandes fazendeiros e por empresas privadas. Após todo esse processo de

expropriação sofrido, os descendentes de João Silveira do Carmo se viram obrigados a se mudarem para a zona urbana de Arraial do Ouro.

João Silveira vai para Arraial do Ouro para trabalhar em uma das fazendas de um grande latifundiário da região, num período que a mineração de ouro no estado de Goiás estava a todo vapor. Era comum a contratação e migração de várias pessoas de outros estados para Goiás para trabalharem nessas grandes fazendas. Com o passar do tempo, João Silveira conseguiu subir de cargo e comprar pedaços de terras em torno dos limites da fazenda, posteriormente adquiriu por meio de doação do seu senhor outros pequenos pedaços de terra. Tudo isso por volta dos anos de 1850. João Silveira começou a constituir família e sempre morando nessas parcelas de terra que havia conseguido pelo seu trabalho.

Após o período de minério no século XVIII, a produção das fazendas foram diminuindo e João Silveira passou a liderar os outros trabalhadores dessa fazenda. As terras adquiridas por ele nesse período foram utilizadas para construir suas pequenas casas e de seus familiares que aos poucos passaram a morar todos ali. A família de João Silveira estava toda instalada nessas terras até que outros grandes fazendeiros começaram a atacar e invadir essas terras. Seus descendentes contam que desde muito pequenos presenciaram a ação violenta de usurpação e expropriação dos latifundiários obrigando-os a saírem de suas casas. Os que não saíram pela violência direta, saíram por medo de permanecerem lá considerando todos o histórico de agressões. Eles afirmam também que é bem verdade que houve alguns que “venderam” alguns pedaços de terras, mas que toda a transação se deu de forma ludibriosa e enganadora, posto que muitos deles não sabiam nem ler e nem escrever.

Imagine-se uma comunidade rural quilombola que teve todo seu território ancestral expropriado ao ponto de terem que migrar para a zona urbana não só do município de Arraial do Ouro, mas para outras cidades do estado de Goiás em busca de novas formas de sobrevivência. É contando com todas as dificuldades que foram expostos que surge a iniciativa da criação da Associação por um dos membros família, que no início, não teve tanto o apoio de boa parte dos outros familiares. Desconsiderando a resistência de parte da família e certa manipulação das regras, Sebastião Fernandes fica a frente da organização o que desperta grande receio nos outros parentes por causa do passado desse importante personagem e das intenções que ele demonstrou ao longo do processo de criação da Associação. Liderada e influenciada por esse autointitulado presidente nasce a Associação Urbana e Rural dos Remanescentes de Quilombo João Silveira.

Afim de tentar retomar os direitos que lhes foram arrancados, eles criam uma Associação. A existência de uma Associação aparece como um dos requisitos para o reconhecimento da identidade quilombola, e que permite que posteriormente iniciem o pleito para retomada de território. A comunidade já passou pelo reconhecimento junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) e está agora em fase de processo junto ao Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) para regularização de seu território.

A Associação foi criada, porém grande parte dos familiares não se filiam a ela e muito menos condizem com a criação da mesma. O grupo de pessoas que se posicionaram contra o presidente, argumentou que ele somente deu início ao pleito de Associação para fins particulares, contrariando certas reivindicações de cunho coletivo de parte dos familiares. Esse acontecimento rememora outros conflitos que envolvem a figura de Sebastião Fernandes, que de acordo com um dos descendentes diretos de João Silveira, o proclamado Patriarca da família, Sebastião Fernandes não faz parte da linhagem consanguínea do patriarca, que ele seria descendente de um irmão de criação de João Silveira e por isso ele não teria nem legitimidade para estar no comando de algo que representa a família.

Após as eleições e efetivação da associação em 2003, parte dos descendentes e familiares de João Silveira alegou que, fazer parte da associação seria condizer com as irregularidades e com as ideias de Sebastião, sendo assim eles se recusaram a fazer parte da associação de moradores/quilombolas e se dispersaram no município de Arraial do Ouro, abrindo mão das questões que envolveriam a Associação Urbana e Rural dos Remanescentes de Quilombo João Silveira, reascendendo conflitos familiares passados e dando origem a outros.

O autoproclamado presidente, Sebastião Fernandes, se tornou uma figura política que não representava os interesses da comunidade e muito menos dos familiares. Esse posto estabelecido por ele mesmo contradiz os aspectos esperado de uma liderança tradicional, baseado no bem comum das pessoas da comunidade e numa pessoa que de fato seja apenas o representante das vontades de todos.

Somando as críticas negativas que as pessoas da comunidade possuíam contra o presidente, em agosto de 2018 ele é preso indiciado pelos crimes de estelionato, apropriação indébita e associação criminosa contra a própria Comunidade resultado de uma investigação que já vinha acontecendo pela Polícia Federal e pelo Ministério Público. Ele ficou preso por alguns dias e está respondendo ao processo em liberdade, porém devido às investigações,

Sebastião Fernandes foi afastado da presidência da associação e de todas as responsabilidades advindas da mesma.

Antes de ser indiciado por esses crimes, Sebastião Fernandes já havia dado início ao processo de regularização e retomada do território junto ao INCRA. Porém com seu afastamento da presidência da associação, todos os procedimentos abertos que levavam o nome da Associação tiveram de ser paralisados até a finalização das investigações. A principalmente consequência disso é a paralização do processo de reapropriação territorial.

A existência de uma Associação e a filiação das pessoas nela é fundamental, pois conforme a legislação do Decreto 4.887/2003 quando o território for regularizado, a terra destinada sairá em título coletivo, ou seja, em nome da associação, sendo assim somente as pessoas associadas terão acesso e direito à moradia nesse território.

Levantamentos preliminares realizados pela equipe do Setor de Regularização de Território Quilombola do INCRA – Goiás aponta que por este fato, os descendentes diretos de João Silveira estão em busca de refazer a ordenação da Associação com a intenção de que as pessoas que se afastaram possam regressar a comunidade e se tornarem membras da associação, para que com a finalização do processo de titulação possam ter acesso ao território que lhes concerne por direito de ancestralidade.

Além do critério de existência de uma Associação para o pleito territorial, outro critério fundamental é o reconhecimento de alguma festividade que seja observada como signo diferenciador da tal comunidade. A festa é então, uma das formas de performar a identidade tradicional.

Há registros paroquiais que datam o ano de 1740 que demonstram que a família de João Silveira está diretamente ligada com a existência da Irmandade dos Negros do Rosário. Essa Irmandade é a responsável religiosa de reproduzir anualmente a Congada de Nossa Senhora do Rosário, que atualmente é reconhecida como Patrimônio Cultural e Imaterial do município, pelo IPHAN (O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional).

Essa Irmandade existe desde o período de exploração do ouro do estado de Goiás. A Igreja Católica colonial desse período era segmentada etnicamente, fazendo com que os negros que pertenciam à Irmandades não possuíssem o direito a vários ritos religioso, como por exemplo o ritual funerário. A Irmandade dos Negros do Rosário surgiu então com o intuito de poder dar aos negros escravos que queriam se converter, uma possibilidade de frequentar a igreja católica e obter direitos comuns<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ver mais em Alvarez (2006)

A Congada de Nossa Senhora do Rosário é uma festividade realizada anualmente no município de Arraial do Ouro – GO, desde o século XIX. Todos os rituais da festa em si, acontecem no perímetro urbano da cidade e é organizada pela Irmandade dos Negros do Rosário. Riolando Azzi (1978;2008) e Guenter Paulo Suess (1979) mostram que a adesão ao catolicismo possibilitou que esses escravos conciliassem alguns elementos da cultura africana e das religiões de matriz africana com elementos e rituais católicos, caracterizando o que hoje é reconhecido como catolicismo negro. A Congada é, portanto, fruto dessa mescla de elementos religiosos<sup>2</sup>. Carrega no nome a ideia de coroação aos reis do Congo, com seus postos hierárquicos, ao mesmo tempo em que homenageia uma santa católica. Santa essa que também possui origem africana. Quando se observa a agência dessas pessoas em vários âmbitos da sociedade, mostra como que a ideia que o termo “escravo” carrega na verdade não consegue abranger e demonstrar a real atuação de resistência que eles desenvolviam contra um sistema que buscava sempre diminuí-los e apagar os traços de suas culturas.

A Congada se organiza perante os ditames da Irmandade, da qual grande parte da família de João Silveira não só participa, mas ocupa cargos de liderança e desempenham papéis importantes do festejo. Nos anos de realização da pesquisa de campo (2017 e 2018) o presidente da Irmandade era um dos descendentes diretos de João Silveira, assim como há nos registros paroquiais da Igreja e nos registros da própria Irmandade a participação de toda a família Silveira desde o final do século XVIII até agora em vários momentos de execução da festa e existência da Irmandade<sup>3</sup>.

De acordo com essas pessoas que são da família e participam da congada, houve por parte do Senhor Sebastião, a intenção de associar a Associação Quilombola à Irmandade. Frente a todas as tensões com a associação, a família invocou o vínculo com a Irmandade como forma de organização social e começou a negar a identidade quilombola para não fortalecer as ideias do parente espúrio que estava à frente da associação.

Assumindo todas as características que insere as comunidades quilombolas ou os remanescentes de comunidades de quilombos nesse cenário de grupo étnico, é evidente a tentativa de criação e identificação de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos que se

---

<sup>2</sup> Ver mais sobre Congadas em: Renata Nogueira Silva (2008). Selma D’Abadia Oliveira (2012).

<sup>3</sup> É fundamental entender como que a Congada e a Irmandade estão no mesmo âmbito, pois há momentos que serão abordadas ambas as coisas com um mesmo nome. Assim como é fundamental perceber a diferença da Comunidade pra Irmandade, pois elas serão analisadas aqui como espaços identitários iguais, mas que espacialmente e ideologicamente são diferentes.

encaixem adequadamente a todas essas características, principalmente por parte das prerrogativas criadas pelo Estado.

O grupo de indivíduos que assume perante o Estado e a sociedade a qual ele pertence como remanescentes das comunidades quilombos assumem automaticamente para si todas as consequências, sejam positivas ou negativas, que decorrem do procedimento legal.

É preciso frisar neste momento que toda a luta dos Movimentos Negros para preservar e enaltecer essa diferenciação e essa identidade de um povo que sofreu e lutou por décadas para conseguir se libertar da escravidão e ter acesso aos direitos civis é inquestionável e de grande importância para toda a história do Brasil e dos brasileiros. Em momento algum houve a intenção de desmerecer essas lutas e conquistas. A intenção aqui é demonstrar a forma com que o Estado imprime uma identidade social nesses indivíduos, que historicamente foram e ainda são vítimas de diferentes formas de racismo cotidianamente, provoca neles uma crise de identidade e a probabilidade da acentuação do racismo sofrido.

Considerando que o termo quilombola é um termo criado para atuar como dispositivo estatal na identificação de possuidores de direitos diferenciados, a Constituição Federal de 1988 entende que a partir do momento que esses indivíduos tomam para si a auto identificação e intitulação de quilombola, eles passam a pertencer a um grupo de pessoas amparadas diferenciadamente pelo Estado.

A autodenominação de quilombola em geral, passa a fazer parte da vida desses indivíduos somente após um processo de esclarecimento ou de órgãos estatais ou estudos acadêmicos. O contato com o termo, assim como a noção da gama de direitos existentes, em geral não é algo acessível e bem distribuído informalmente.

A partir do fato dessa falta de conhecimento acerca do termo e dos dispositivos legais, podemos estabelecer: uma comunidade ou um grupo de familiares vive e reproduz seu modo de vida, seus costumes, tradições e rituais há décadas em determinado lugar, seja num ambiente rural ou urbano, tendo como parte de sua história a memória repassada por seus ancestrais de um passado escravocrata ou de fuga dos regimes das grandes fazendas e dos malfeitores. Eles se organizam e se reconhecem entre si como iguais por serem diluidores de uma mesma “cultura” ou traços culturais. E é essa noção de pertencimento a tal grupo que possibilita a eles que se sintam diferentes de outros grupos sociais ao seu redor. Eles possuem em seu imaginário social e em sua história de vida, as características requisitadas pela Constituição: trajetória

histórica própria, relação específica com o território ocupado ou de origem, ancestralidade negra com um passado relacionado à resistência à opressão.

Essas pessoas sabem e tomam para si um tipo de identidade baseada na relação desses seus modos culturais próprios somados ou não aos modos culturais da sociedade que lhe rodeia (principalmente no caso de quando pertencem ao meio urbano). Quando eles entram em contato com a significação do termo “remanescentes de quilombo” e que a sua história e seu modo de vida se encaixam nessa conceituação, há um aumento na demanda por políticas que valorizem o auto reconhecimento.

Quando nos propomos a analisar essas questões de embate e indecisões identitária, tudo teve como ponto de partida entender e demonstrar como que o a oposição entre a forma de organização da família (tradicional/parentesco); a parte da família que participa de uma forma de organização tradicional, a irmandade; a criação de um novo tipo de associação que parece competir com a forma de associação tradicional e que coloca em evidencia as tensões ao interior da família com a acusação de ser bastardo e estelionatário consegue caracterizar ao que Turner (2015) chama de Drama Social.

Como mencionado no início deste capítulo, o autor indica 4 fases do Drama Social: 1) ruptura da ordem ou estrutura; 2) a crise; 3) rearranjo da estrutura; 4) a remediação do conflito ou a exclusão dos outros.

A *ruptura* do drama é marcada pela eleição de Sebastião Fernandes como líder da Associação e a desarmonia, pelo menos no viés político, da família Silveira. A *crise* é composta por todas as desavenças que levaram as pessoas contrárias ao líder a se abdicarem de serem integrantes da associação e conseqüentemente se afastarem do processo de retomada do território. Durante os trabalhos de campo e os depoimentos dos familiares, ficava claro a intensidade e o pesar da forma como o processo estava se passando. A prisão de Sebastião pelos crimes contra a própria comunidade foi o ápice de desavenças e comprovação da intensidade da desavença e a demonstração de que o início se do drama, a ruptura, possuía sentido para além de questões sentimentais.

A partir dessa confirmação do motivo que a desavença familiar tomou e com a saída compulsória do presidente, a família considerou que como o principal motivo de ruptura estava ausente, várias coisas poderiam mudar e tomar rumos diferentes, agora com todas as pessoas que se interessavam realmente pelas demandas comunitárias. Isso marca o fim do drama social.



Houve a reintegração do grupo familiar com o desejo de criar uma nova associação e cargos afins, ao passo que todos os familiares se filiarão, aceitando o termo classificatório de “remanescentes de quilombo” e a possibilidade de retornar ao seu território de origem, quando o pleito finalizar.

Nessa fase final de caracterização do drama, é possível relacionar o que Victor Turner encontrou na sociedade ndembu:

quando um conflito emerge de interesses e reivindicações opostos de protagonistas agindo sob um único princípio social, por exemplo, descendentes de um ancestral comum, podem ser invocadas instituições judiciais para dar conta da crise, pois é possível elaborar uma tentativa racional para ajustar reivindicações que têm embasamento comum. (TURNER, 2015, p.104-105)

A tentativa de reformular a Associação dos moradores a fim de que agora todos possam fazer parte defendendo os mesmos interesses familiares e comunitários, e a inserção de agentes públicos para tentar mediar essa reformulação, possibilita perceber essa intermediação entre os grupos de conflito que Turner (2015) cita. A reintegração dos dois grupos em conflito para a remediação dos princípios sociais, aqui no caso, familiares, marca toda a existência de um drama social.

Diferente do que Victor Turner (2015) percebeu entre os ndembu, o drama social que envolveu a Comunidade João Silveira resultou de um processo de aceitação ou de negação de uma identidade social que estava sendo interpelada pelo Estado institucionalmente – no caso da participação na associação. A questão a se considerar é que o fato de aceitar o termo quilombola implica aceitar os pré-requisitos que o envolvem. Além do drama se configurar pela negação de uma identidade por um viés político, há uma manipulação consciente da identidade em detrimento das tensões políticas existentes.

Aqui essa crise se figura pela caracterização que o termo, juntamente com todas as consequências práticas sociais que ele acarreta e pela imposição da aceitação dessa identidade em prol de ser beneficiado pelo processo de retomada e legalização do território.

## CAPÍTULO 2

### SER E NÃO SER QUILOMBO

O conceito de quilombo passou por muitas interpretações e reinterpretações desde o período escravocrata. Conseqüentemente as noções sobre identidade e reconhecimento foram se reinterpretando no intuito de conseguir abarcar essas novas formas de pensar e entender as comunidades tradicionais e os grupos étnicos. Para demonstrar todos esses processos e caminhos conceituais a abrangência dos conceitos de quilombo, identidade e auto reconhecimento serão esmiuçadas a fim de evidenciar as conseqüências práticas desses estudos no cotidiano das comunidades quilombolas, em especial o caso da Comunidade João Silveira exposto no capítulo anterior.

#### OS CAMINHOS DO CONCEITO DE QUILOMBO

Historicamente, a população negra no Brasil sofreu vários processos de exclusão construídos por uma elite branca e colonizadora. As conseqüências dessa exclusão são percebidas cotidianamente pela população negra ainda no século XXI. O conceito de quilombo foi sendo ressignificado gradualmente no período pós-abolição da escravatura, na construção da Constituição Federal, homologada em 1988. Com o marco constitucional as reinterpretações se basearam no “o que” e “quem” esse termo afetaria, muito pelo fato de que nem os estudos acadêmicos, nem a constituição foram capazes de concretizar seu objetivo claramente.

Pensando em uma linha cronológica de interpretações e reformulações desse termo, a primeira informação que temos, de acordo com Flávio dos Santos Gomes (2015) é que no período colonial de outros países da América Latina eram utilizados os termos mocambos e quilombos para designar os acampamentos de “escravos fugidos”. Porém, não se sabe ao certo a origem dos termos e nem o motivo pelo qual eles começaram a ser utilizados no Brasil, já que em outros países da América, esses acampamentos receberam nomes diferentes.

Gomes (2015) explica que no Brasil, o termo quilombo só passou a aparecer nas documentações coloniais no final do século XVII, antes, o termo utilizado era “mocambos”<sup>4</sup>. O autor explica ainda que no Brasil autores como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Gilberto Freyre, Décio Freitas e Kabengele Munanga, pensam quilombo a partir da etimologia da palavra que possui origem *bantu*. A partir disso, a ideia de quilombo passou a ser associada a palavra “esconderijo de escravos fugidos” que buscavam reproduzir uma forma de organização social semelhante aos padrões africanos. (GENNARI, 2008, p. 33).

Em 1740, em uma declaração direcionada a Coroa de Portugal, realizada pelo Conselho Ultramarino já utiliza o termo “quilombo”. Nessa declaração, o Conselho determinava que um quilombo seria “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões nele” (Conselho Ultramarino, 1740 apud Chagas 2001, p.216).

Por muito tempo essa associação de quilombo com a denominação desses negros enquanto “escravos fugidos” e localização geográfica fez parte do imaginário social, acadêmico e jurídico, influenciando estudiosos do tema até meados da década de 1970<sup>5</sup>. Alfredo Wagner de Almeida (1999), constrói uma forte crítica sobre essa noção de quilombo, que até então era constituída basicamente de cinco elementos: 1) a fuga; 2) uma quantidade mínima de fugidos; 3) o isolamento geográfico, em locais de difícil acesso e mais próximos de uma “natureza selvagem” que da chamada civilização; 4) moradia habitual, referida no termo “rancho”; 5) autoconsumo e capacidade de reprodução, simbolizados na imagem do pilão de arroz. (ALMEIDA, 1999, p.14-15).

No período anterior à abolição da escravatura, essa definição de quilombo utilizada, assumiu um caráter estático. Prioste (2018) explica que um ponto fundamental para entender a questão quilombola, é expor como que a abolição se deu sem enfrentar o racismo e como isso influenciou desde os direitos pessoais às questões de acesso à terra. Nesse período, as pessoas que passaram a formar esses quilombos, conseguiram fazer com que sua forma de vida e produção adquirisse um caráter de “livre”, porém isso não se efetivou de fato mesmo pós-abolição devido ao plano do Legislativo denominado de Lei de Terras de 1850. Lei essa que alterava o projeto colonial de 1822, que determinava que todas as terras brasileiras eram posse

---

<sup>4</sup> Ver mais em Stuart B. Schwartz (1987)

<sup>5</sup> Ver mais em Artur Ramos (1953) e Edson Carneiro (1957).

da Coroa Portuguesa, dando a ela o poder de ceder “acesso à terra na colônia a quem tivesse capacidade econômica de explorá-la [...]” (PRIOSTE, 2018, pág. 239).

De acordo com Souza Filho (2003) a intenção do regime de sesmarias<sup>6</sup>, teria o sentido de limitar a ocupação das terras concentrando a produção, segundo o interesse e a possibilidade do capital mercantil, obrigando os trabalhadores a manter-se em seus postos de trabalho, como escravos (SOUZA FILHO, 2003, pág. 61).

A Lei de Terras de 1850 determinou que as sesmarias concedidas se transformassem em propriedades privadas. Prioste (2018) explica ainda que ao mesmo tempo, sob certas condições, a Lei de Terras também transformou o apossamento irregular de terras pela elite econômica e política em propriedades privadas, fazendo com que as terras que não estivessem sob domínio particular integrassem o patrimônio do Estado, sendo que elas só poderiam ser repassadas como propriedade particular através da compra por meio de registros cartoriais.

Considerando as condições a qual os negros – após a Abolição da Escravatura em 1888, eram considerados “livres” – ao adquirirem as terras que habitavam, de acordo com o plano da Lei de Terras, eles não poderiam ser caracterizados como proprietários pelo fato de não possuírem os documentos necessários. Com isso, várias comunidades agrupadas em locais considerados isolados, foram e permanecem sendo afetadas pela falta dessa documentação exigida ainda no século XIX.

Para poder dissociar essa ideia de que os quilombos eram apenas formados por escravos fugidos durante o período pós-abolicionista o Movimento Negro lutou muito para levar essa questão para o âmbito federal. Nesse período de debate da Constituinte de 1988, Arruti (2003) mostra que um dos objetivos do Movimento Negro foi mostrar como que após a abolição duas novas questões foram pautadas: “Primeiro, a liberdade não foi consentida e sim conquistada e, segundo, a abolição não alterou a situação de fato da população negra no Brasil, que permaneceu excluída dos mais elementares direitos dos cidadãos.” (ARRUTI, 2003, pág. 07).

Na década de 1980, autores como Clóvis Moura e Abdias Nascimento, entre outros, foram essenciais para demonstrar as novas interpretações sobre a escravidão e o quilombismo no Brasil colonial. A partir dessa concepção, o autor explica que

---

<sup>6</sup> Sesmaria, no Brasil, era uma porção de terras concedidas pelo rei de Portugal a um beneficiário, com o objetivo de cultivar terras virgens. As sesmarias, ou a concessão de terras, foi iniciada com a constituição das capitâncias hereditárias em 1534 e o regime foi extinto somente no processo de independência, em 1822.

Não podemos deixar de ver o quilombo como um elemento dinâmico de desgaste das relações escravistas. Não foi a manifestação esporádica de pequenos grupos de escravos marginais, desprovidos de consciência social, mas um movimento que atuou no do sistema nacional, e permanentemente. (MOURA, 1987, p. 31)

A Constituição Federal do Brasil de 1988 foi um marco decisivo para os direitos de todos os cidadãos do país e das competências do Estado para com esses. No que tange aos direitos dos remanescentes de quilombo, a Constituição promulgou no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias em seu artigo 68 que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecido a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. (BRASIL, Art.68 da ADCT, 1988).

Passados 15 anos da criação constitucional, no ano de 2000, o Estado brasileiro estabeleceu sob o Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003 os requisitos de implementação constitucional do Art. 68. O presente decreto “Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.” (BRASIL, 2003). E ainda decreta em seu Art. 2º que,

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (BRASIL, Decreto 4887/03).

O art. 68 passou a ser então um ato de reconhecimento jurídico dos remanescentes de quilombo como cidadãos portadores de direitos, assim como um ato de criação social desses cidadãos.

Apesar de todos esses procedimentos jurídicos já existentes, o Poder Judiciário ao começar executar as demandas de retomada de territórios percebeu que o texto constitucional apresentava a probabilidade de diferentes interpretações, principalmente no campo antropológico. Em 1994, o conceito de quilombo foi tema principal do Grupo de Trabalho Terra de Quilombo desenvolvido pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

A partir da ABA de 1994, houve uma *ressemantização* do termo quilombo e “o que” ele englobaria. Nela passou-se a pensar que

o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma

forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (GT Terras de Quilombo, ABA, 1994 apud O'DYWER, 2002, p.18).

Foi partindo desse entendimento que no âmbito jurídico passou-se a rever a “quem” faria parte desse quilombo. O Consultor Geral da União, Manoel Lauro Wolkmer de Castilho explica no Parecer da AGU de 2006 que,

Assim, quando menciona “aos remanescentes das comunidades de quilombos” o texto do art. 68 do ADCT quer referir-se aos indivíduos, agrupados em maior ou menor número, que pertençam ou pertenciam a comunidades, que, portanto viveram, vivam ou pretendam ter vivido ou viver na condição de integrantes delas como repositório das suas tradições, cultura, língua e valores, historicamente relacionados ou culturalmente ligados ao fenômeno sociocultural quilombola. Aliás, as noções jurídicas de remanescente e de remanescente de comunidade, bem por isso, estão logicamente entrelaçadas ao conceito de quilombo, isto é, ao conceito jurídico-constitucional de quilombo, que à sua vez depende necessariamente do conteúdo sócio-histórico antropológico derivado do fato histórico-social “quilombo”.

Como se mostra evidente, a noção de quilombo não é das que se alcança por simples interpretação jurídica já que fortemente dependente de investigações, estudo e pesquisa na área da antropologia, sociologia e história sem as quais não se pode enunciar o exato sentido do preceito estudado. Mesmo sem tomar partido em qualquer das diversas correntes de interpretação antropológica ou sociológica, parece indisputável que quilombo é mais que a simples expressão de certo território no qual certa época alguns escravos ou ex-escravos, fugidos ou não, se reuniam para viver e resistir contra a recaptura ou contra a escravidão. (Parecer nº AGU/MC – 1/2006, p.5-6).

Entendemos então que essa noção de quilombo está mais atribuída a princípios de modos de vida do que de espaço geográfico. Ele é ainda um espaço de resistência quando se assume que as formas de produção e organização da sociedade civil e dos modelos socioeconômicos impostos pelo capitalismo moderno, dificilmente fazem parte da realidade dos vários modelos de quilombo existentes no Brasil hoje.

Almeida (1999) mostra que a necessidade de se reinterpretar o conceito de quilombo baseia-se justamente no fato de que os quilombos do Brasil possuíam outras características que não só as relacionadas aos escravos fugidos. Quando na realidade, a existência de todo e qualquer lugar denominado enquanto quilombo representava a força e a resistência que esses descendentes desempenhavam na sociedade e sob ela. Com a decadência das grandes fazendas de plantation, as famílias negras que moravam e trabalhavam ali, permaneceram e se

organizaram nesses territórios, na mesma lógica das aglomerações pensadas no período escravocrata.

De acordo com o site da Fundação Cultural Palmares<sup>7</sup>, há no Brasil hoje, aproximadamente 3.400 comunidades quilombolas, distribuídas em 24 estados.

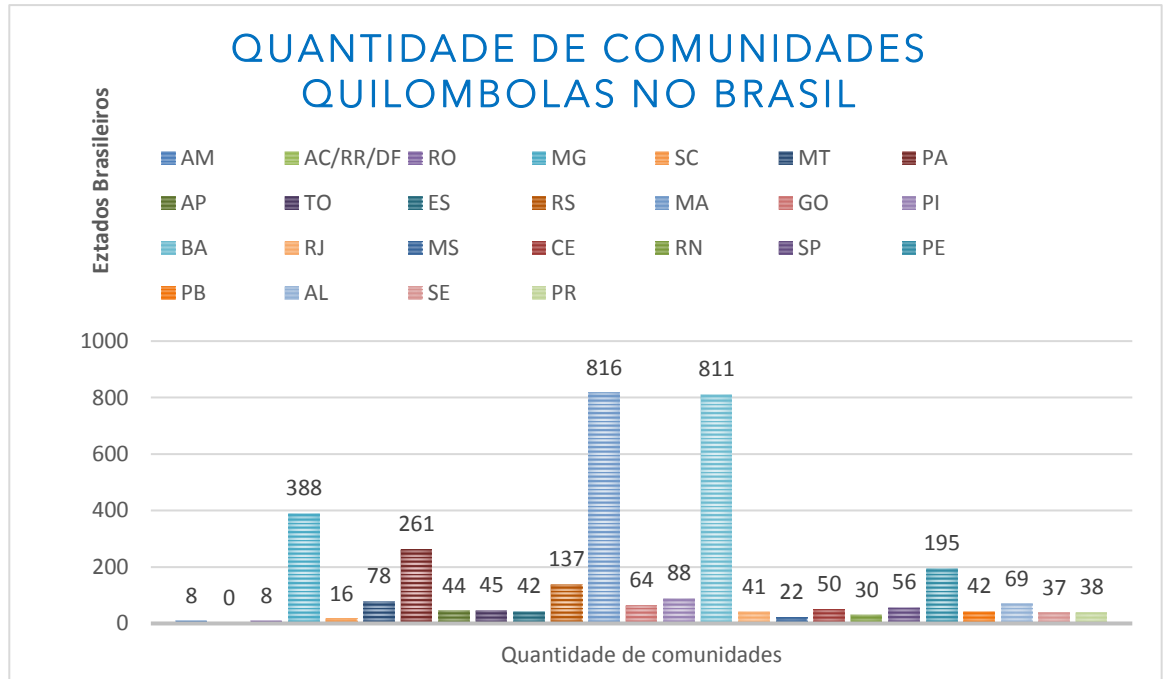


Tabela 1: Fundação Cultural Palmares. (Dados atualizados até a Portaria nº 138 de 02/08/2019)

A ressemantização sobre o conceito de quilombo pensada pela antropologia deslocou o eixo sobre o estigma da escravidão e da fuga, apontando questões centrais sobre o tema de identidades das comunidades negras do Brasil que se auto identificam e são identificadas como diferentes pela sociedade envolvente. O tema da identidade, assim como organização social e território, se apresenta então como um dos fatores que norteiam os processos de identificação dessas comunidades.

## DA ABRANGÊNCIA DO CONCEITO DE IDENTIDADE

A identidade é um conceito central para identificação das comunidades quilombolas. Por este motivo, analisaremos aqui o conceito de identidade nas Ciências Sociais, mas

<sup>7</sup> Disponível em: < [http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=37551](http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551) >

principalmente na antropologia. Pensar na *articulação* da abrangência do conceito de identidade e de etnicidade enquanto formadores de indivíduos parece ser algo essencial para entender uma sociedade que cada vez se apresenta mais múltipla de indivíduos.

Quando o enfoque recai sobre povos tradicionais e/ou grupos étnicos, entender as influências da sociedade moderna e da instabilidade identitária sob as características tradicionais possibilita entender os próprios traços culturais desses povos tradicionais e dos grupos étnicos. Para explicar como a antropologia entende as questões identitárias, fizemos um caminho que parte das noções que se tem sobre a identidade que está sendo construída e transformada por pela pós-modernidade até chegar em como há uma criação de uma “identidade quilombola” baseada na negação de certas características.

A discussão clássica sobre o conceito de identidade está ancorada em autores como Frederik Barth (1989) e Roberto Cardoso de Oliveira (2006) que dentre outros autores explicam que a partir do momento que os atores sociais usam de identidades étnicas para categorizar a si mesmo e os outros, com o objetivo de diferenciação, eles se caracterizam como um tipo de organização social.

Barth foi fundamental para repensar as concepções que se tinham sobre identidade, que até então se baseavam muito no senso comum. O autor elabora três pontos básicos para se pensar uma identidade interétnica: Limites – que implica tanto limite geográfico quanto cultural – sistemas interétnicos e organização social. Esse fator organizacional é um dos fatores principais que permite caracterizá-los como o que o autor chama de grupos étnicos (BARTH, 2000).

Nas sociedades ditas modernas, tudo se tornou acessível aos indivíduos ao ponto de proporcionar a eles a constante alternativa de metamorfose sempre que lhes fossem convenientes ou necessários. Está agora ao alcance desses indivíduos pertencentes a sociedades tradicionais diferentes tipos de bens materiais e imateriais oferecidos por diversos lugares do mundo, fenômeno que pode ao mesmo tempo ser caracterizado como uma imposição dos bens de consumo a um grupo que historicamente foi taxado como minoria, assim como que pode se apresentar como representação de um colonialismo interno que buscou apagar traços culturais específicos em prol de uma identidade universal, na qual todos precisam acessar determinados bens de consumo.



De acordo com Stuart Hall (2006), a pós- modernidade criou um indivíduo que não possui uma identidade fixa, essencial ou permanente. Hall fala sobre “crise de identidade” e para entender esse fenômeno o sociólogo jamaicano se baseia em como que devido aos avanços das sociedades modernas, criou-se no indivíduo uma fragmentação das bases identitárias (gênero, classe, raça, nacionalidade, etc.) que até então permitia a ele acreditar que essas bases eram sólidas e duradouras. A interação desses indivíduos com a sociedade que ele pertence e com o que ela lhe proporciona, passou a ser o fator de caracterização da identidade individual. “A identidade é formada na interação entre o eu e a sociedade” (HALL, 2006, p.11).

Pensar nessa crise de identidade que Stuart Hall (2006) propõe permite pensar também para outro viés da identidade. No caso da comunidade João Silveira, o jogo que os descendentes fazem com o termo identidade quilombola, se apresenta mais como uma forma de resistência de cunho político e não somente do ponto de que eles passam por uma crise. É possível perceber aqui, que a teoria de Hall sobre o abalo das identidades pessoais e a perda do “sentido de si”, na verdade se desenha como uma manipulação da identidade tradicional muito bem orquestrada com a finalidade de não permitir ao presidente expurgado a visibilidade reivindicada por ele mesmo.

Posto que o processo vivenciado por essas pessoas não se trata então de uma “crise de identidade”, consideremos o que Roberto Cardoso de Oliveira (1976) pensa sobre essa relação de Identidade e Identidades sociais. A ênfase no termo “identidade social”, recai no adjetivo social, para que a análise seja dissociada da dimensão psicológica que a noção de identidade implica. A antropologia busca analisar as identidades sociais focando nas relações sociais e com isso colocando o tema da identidade enquanto parte do contexto.

Cardoso de Oliveira (2006) pensando em Giddens (1989) e em Martin Sokefeld (1999), vai analisar a relação entre o Eu e Self. O autor explica é importante destacar que há uma separação entre o Eu e a Identidade ou as Identidades que ele pode assumir. É partindo disso que Cardoso de Oliveira entende que já que o Eu possui a noção dessas múltiplas identidades que lhe estão sendo mostradas, há um tipo de estratégia consciente no manejo de ambas, do Eu e da Identidade social. Ele diz:

A despeito de várias identidades (sociais) que esse “eu” pode abrigar, ele pode ser “compreendido reflexivamente pela pessoa em termos de biografia”. (...) em sua condição de pessoa esse “Eu Social”, esse ator reflexivo não apenas assegura sua auto-identidade pela consciência que tem de sua história pessoal, mas ainda reconhece-se enquanto tal diante do Outro. (...) Quando esse Eu

assume a identidade étnica, ele o faz de modo contrastante de conformidade. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p.73)

A estratégia de reconhecer-se enquanto uma identidade, mas ao mesmo tempo perceber a existência de outras Identidades, permite ao indivíduo um tipo de manipulação consciente dessa identidade em prol de algo ou algum momento que lhe pareça necessário. No caso de indivíduos de comunidades tradicionais a manipulação pode se apresentar como um fator necessário quando eles se veem obrigados a seguirem determinadas regras da sociedade envolvente, que em geral não condiz com seu modo de vida.

No que tange a categoria de povos ou comunidades tradicionais, há um grande debate de autores como, por exemplo, Manuela Carneiro da Cunha (2009), Alfredo Wagner de Almeida (2004), Carlos Rodrigues Brandão e Maristela Correa Borges (2014), Antônio Carlos Diegues (2000) que debatem e tecem críticas sobre o que abrangeria a definição de comunidades tradicionais e quem ou como seriam esses povos pertencentes a essa categoria de “tradicional”.

Partindo de uma noção política sobre o que os órgãos estatais estão considerando como comunidade tradicional, utilizaremos a noção que Antônio Carlos Diegues (2000):

Assim, utiliza-se neste estudo a noção de sociedades tradicionais para definir grupos humanos diferenciados sob o ponto de vista cultural, que reproduzem historicamente seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base na cooperação social e relações próprias com a natureza<sup>5</sup>. Essa noção refere-se tanto a povos indígenas quanto a segmentos da população nacional, que desenvolveram modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos. Exemplos empíricos de populações tradicionais são as comunidades caiçaras, os sitiantes e roceiros, comunidades quilombolas, comunidades ribeirinhas, os pescadores artesanais, os grupos extrativistas e indígenas. Exemplos empíricos de populações não-tradicionais são os fazendeiros, veranistas, comerciantes, servidores públicos, empresários, empregados, donos de empresas de beneficiamento de palmito ou outros recursos e madeireiros. (DIEGUES, 2000, p. 22).

O autor reconhece ainda que há limitações na definição, pois é necessário considerar que as sociedades e culturas possuem certas “tradições” e que mesmo dentro dessa de “tradicionais” elas possuem fluxos socioculturais que são dinâmicos e transformáveis.

É de grande importância aqui, colocar como adendo, a questão de como que apesar d Constituição Brasileira reconhecer e postular os direitos dos povos tradicionais em toda a sua amplitude, houve para os indígenas uma visibilização muito maior do que para as outras categorias de povos tradicionais. Em todo o mundo houve uma valorização das políticas indigenistas fazendo com que a demarcação de terras indígenas deslanchasse em relação as comunidades quilombolas. Ambos os grupos são considerados na mesma instância de povos

tradicionais, porém a própria Constituição promoveu meios para tornar os tramites legais totalmente diferentes uma da outra. O reconhecimento das terras indígenas seus direitos, ficaram ao encargo da FUNAI vinculado ao Ministério da Cultura tendo vistas com o Ministério da Justiça, enquanto que o reconhecimento e demarcação quilombola se tornou competência da Fundação Cultural Palmares e do INCRA. Ao passo que a demarcação quilombola, quando parte das competências do INCRA, teve seus tramites na mesma lógica dos assentamentos rurais da Reforma Agrária. Essa diferença fez dos processos de demarcação territorial quilombola, muito mais longo já que os recursos tiveram de ser pulverizados em várias demandas.

Voltando para a questão das comunidades tradicionais, é preciso sopesar também que para além de uma definição que consiga abranger ou diferenciar as comunidades “tradicionais” das “não tradicionais”, é primordial considerar que em geral as comunidades consideradas “tradicionais” possuem no decorrer de sua história momentos que as caracterizam por terem modos de vida e padrões culturais embasados em luta, sofrimento e resistência. Os quilombos – assim como os ribeirinhos, indígenas e extrativistas – estão inseridos nesse contexto de povos ou comunidades tradicionais, que ao longo da história foram inferiorizados e subalternizados pela sociedade fricciona seus aspectos culturais.

Flávio dos Santos Gomes (2015) explica que os povos negros sofreram diversos tipos de processos políticos e identitários que foram tornando-os invisíveis ao longo da história. Esse processo de ocultamento de uma identidade negra no período abolicionista reflete atualmente nas lutas pelo território desses mesmos povos, já que a questão territorial envolve todas as esferas das comunidades quilombolas. Flávio dos Santos Gomes explica que

No período pós-abolição o processo de invisibilidade foi gerado pelas políticas públicas – ou a falta delas – que não enxergavam em recenseamentos populacionais e censos agrícolas, centenas de povoados, comunidades, bairros, sítios e vilas de populações negras, mestiças, indígenas, ribeirinhas, pastoris, extrativistas etc. Camponeses negros – parte dos quilombos do passado – foram transformados em caboclos, caiçaras, pescadores e retirantes.

Quase nunca “pretos” podiam ser “pardos” ou mesmo “brancos” aos olhos dos recenseados do IBGE, e o pior: suas atividades econômicas não eram contempladas nos dados censitários, pois se articulavam entre a agricultura, os trabalhadores sazonais e os extrativistas. (GOMES, 2015, p. 120)

Florestan Fernandes (1972) enfatiza que o racismo no Brasil se apresentou uma forma cordial, fazendo com que houvesse um processo de invisibilização de forma velada de todos os segmentos e demandas d população negra. Uma prova dessa invisibilização velada é o fato de que em 1890 Rui Barbosa, então Ministro da Fazenda, mandou queimar toda a documentação

existente relativa à escravidão, com o objetivo de preservar de preservar os cofres públicos contra um possível ataque dos antigos senhores de engenho que quisessem ser indenizados pelas perdas decorrentes da Lei Aurea<sup>8</sup>.

Durante a modernidade no Brasil, houve a tentativa de criar uma identidade nacional que negasse as identidades tradicionais em prol da formação de uma nação igual. A negação das identidades tradicionais foi sendo incorporadas de forma antropofagicamente, reprimidas e invisibilizadas principalmente por políticas de branqueamento. Reconhecer então como que ao longo da história social do Brasil houve um processo simultâneo de criação de uma Identidade e apagamento de outra é essencial para todos os debates que surgirão em torno do tema da identidade de uma forma geral.

A democracia racial proposta e defendida por Gilberto Freyre<sup>9</sup> criou no imaginário social brasileiro a crença de que realmente havia uma coesão saudável entre todos os povos que compunham a nação brasileira, quando na verdade criou mecanismo de exclusão e racismo entre todos de todas as etnias que não fossem brancas. Assim como criou entre os negros e os indígenas um sentimento de não pertencimento nessa história que estava sendo criada.

A criação de uma identidade social, mesmo que de forma falaciosa, baseada nessa “democracia racial” fez com que vários povos negassem parte de sua origem para se sentirem integrados nesse ideal de país igualitário e justo. A junção das intenções da abolição da escravidão em 1888 e a constituinte de 1988 não fizeram com que esses indivíduos se sentissem parte real do povo brasileiro. Com o crescente aumento dos estudos sobre as questões raciais fomentado por Gilberto Freyre, esse sentimento de pertencimento continuou a ser instável e debilitado.

As populações negras sofreram vários processos de apagamento identitário ainda no período pós-abolição, mesmo com o crescente aumento dos estudos sobre questões raciais, grupos étnicos e povos tradicionais elaborados por vários estudiosos do campo da antropologia, sociologia e história não só no âmbito acadêmico, mas também nas relações sociais cotidianas, é possível perceber como que a naturalidade por trás da negação de uma identidade baseada em uma ancestralidade negra é totalmente plausível. Flávio Gomes explica que

---

<sup>8</sup> Sobre a história de Rui Barbosa, disponível em:

<http://www.projetomemoria.art.br/RuiBarbosa/periodo2/lamina11/index.htm>

<sup>9</sup> Ver mais em FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 1993.

[...] o invisível passaria a ser isolado e depois estigmatizado. Populações negras rurais [...] foram estigmatizadas, a ponto de seus moradores recusarem a denominação de quilombolas ou ex-escravos. Porém, nunca deixaram de existir lutas seculares no mundo agrário, parte das quais para defender territórios, costumes seculares e parentesco na organização social. (GOMES, 2015, p. 123)

A lutas de resistência para defesa do território está totalmente conectada com a manutenção e visibilização identitária baseadas no reconhecimento de si mesmo e do Outro. Essa diferenciação que se faz do Eu e do Outro implica ao mesmo tempo a existência de imposição da diferença desses dois atores sociais. Tomaz Tadeu da Silva (2000) explica que a identidade e a diferença estão no mesmo âmbito como algo determinante e que ambas são

o resultado de um processo de produção simbólica e discursiva. [...] A identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição – discursiva e linguística – está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas, elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias, elas são disputadas. (SILVA, 2000, p.80)

É importante salientar que as identidades estão para além do discurso, pois ao passo que são frutos de relações de poder, elas se apresentam de várias formas em cada indivíduo ou segmento da sociedade, assim como elas podem também performáticas. Tendo isso, as posições produzidas tanto pela construção da identidade como da diferença, marca a demonstração de poder presente em cada lado. Os processos de incluir e excluir, tornar algo bom ou ruim, normal ou anormal, puro e impuro, são decorrências desses processos de reafirmação da identidade e da diferença ou do que se é e do que não se é.

Kabengele Munanga demonstra em uma Palestra proferida no 1º Seminário de Formação Teórico-Metodológica<sup>10</sup> que a construção da identidade negra foi exercida de forma sofrida por parte dos negros, o autor cita o exemplo de como que mesmo que outras identidades nacionais, como a italiana, também passaram por processo de adaptação e reinterpretação no Brasil, mas que,

em nenhum momento a cor de sua pele clara foi objeto de representações negativas e de construção de uma identidade negativa que, embora inicialmente atribuída, acabou sendo introjetada, interiorizada e naturalizada pelas próprias vítimas da discriminação racial.

A imposição dessa contradição “identidade” e “diferença” dedicou população negra, e no caso aqui em especial aos quilombolas, o lado da “diferença”. Lado esse que historicamente foi

---

<sup>10</sup> MUNANGA, Kabengele. Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania. Escrito sobre a palestra proferida no 1º Seminário de Formação Teórico Metodológica, em São Paulo.

marcado pelas características pejorativas e ruins em contradição das características da “identidade”.

O sociólogo Roger Chartier (2002), explica que a construção da identidade implica representações sociais e que toda a representação social possui formas de exercício de poder. Para o autor, há sempre uma dominação simbólica, onde toda representação pretende ser hegemônica, buscando se colocar acima de outros grupos, comunidades e classes, os submetendo a elementos próprios construídos em seus contextos. Desse modo, a representação do mundo é elaborada, ao longo do tempo, a partir da posição social de cada sujeito, sendo, portanto, histórica.

A posição social a qual os negros no Brasil foram inseridos provocou nos mesmos, o que Munanga bem ponderou como sendo uma retração do próprio sujeito perante sua própria cultura e identidade. No momento que esses remanescentes de quilombo, buscam os dispositivos para se auto intitulem como quilombolas, um fator que se apresenta muito presente em todas as demandas, quando feitas pesquisas mais intensas como as realizadas pelo INCRA, é a dificuldade em aceitar o termo. Nesse momento é possível entender o que Stuart Hall (2006) quando cita Kobena Mercer, esclarece que “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (Mercer, 1990, p.43, apud Hall 2006).

Quando esses indivíduos escolhem a negação da identidade quilombola em detrimento de continuar seus modos de vida e a forma como já são reconhecidos socialmente, essa escolha resulta de todos os pré-conceitos que envolvem a denominação. Essa dominação é representada quando o Estado postula como critério o auto reconhecimento como sociedades diferenciadas. Esse auto reconhecimento possui uma via de mão dupla baseada na aceitação de se assumir enquanto diferente e ser reconhecido pela diferença. Num país que buscou extinguir a diferença, principalmente a do povo negro, assumir essa diferença é ao mesmo tempo um ato de resistência e bravura.

## SOBRE SE AUTORRECONHECER COMO COMUNIDADE E SER RECONHECIDO COMO ASSOCIAÇÃO

É com essa ideia da instabilidade apresentada nas linhas anteriores que o auto reconhecimento é concebido pelo Estado e pelos indivíduos que propomos pensar nesse último segmento do capítulo como que a identidade quilombola, como a requisitada pelos dispositivos governamentais, foi construída a partir de ideais pré-estabelecidos que não consegue dar conta de todas as formas culturais existentes. Munanga (2013) defende que toda essa questão estatal, foi um mecanismo de poder exercido pelo Estado para controlar e dominar corpos e aspectos culturais do povo negro, mascarado por uma falsa integração.

A Constituição Federal de 1988 foi essencial no reconhecimento de direitos sociais, culturais e de acesso a terra. Para a implementação desses direitos foi realizado um amplo debate entre o Ministério Público, o Executivo e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), já que se criou a necessidade de sistematizar e normatizar esse reconhecimento. A parte indígena recebeu aportes de fundos internacionais (Alemanha e Noruega como principais financiadores) que permitiram que a FUNAI estruturasse o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL) que demarcou grande parte das terras indígenas no Amazonas entre nas décadas de 90 e início do século XXI. As comunidades quilombolas, porém não o tiveram o mesmo poder de articulação internacional e frente à falta de recursos. Dados da FUNAI mostram que atualmente existem 462 terras indígenas regularizadas que ocupam cerca de 12,2% do território nacional<sup>11</sup>, enquanto que dados da Comissão Pró-Índio mostram que há somente 154 terras quilombolas tituladas em todo território nacional<sup>12</sup>.

Além da ABA outros congressos foram realizados a fim de debater as melhores formas de reconhecimentos e implementação desses direitos. A Organização Internacional do Trabalho (OIT) organizou um Grupo de Trabalho com o enfoque de delimitar critérios que conseguissem abarcar a demanda por esses direitos. Na resolução 169 da OIT, o tema do auto reconhecimento para povos tradicionais é colocado como critério validador da identidade, já que o auto

---

<sup>11</sup> Ver mais em Fundação Nacional do Índio. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/demarcacao-de-terras-indigenas>

<sup>12</sup> Ver mais sobre a titularização de território quilombolas em Comissão Pró-Índio. Disponível em: <http://cpisp.org.br/20-terras-quilombolas-tituladas-em-2014/>

reconhecimento e o reconhecimento por terceiros é um dos fatores do processo de construção dos limites étnicos.

O auto reconhecimento surge então, no âmbito jurídico constitucional, como um dos fatores de legitimação identitária dos descendentes de grupos étnicos e tribais, como um tipo de reparação histórica pelos processos de exclusão que essas pessoas sofreram ao longo da história do Brasil. Treccani (2015) quando analisa a posição do STF sobre as políticas de reconhecimento, cita a fala do Ministro Ricardo Lewandowski que afirmou que

a histórica discriminação de negros e pardos, que teria gerado, ao longo do tempo, a perpetuação de consciência de inferioridade e de conformidade com a falta de perspectiva, tanto sobre os segregados como para os que contribuíram para sua exclusão<sup>13</sup>.(TRECCANI, 2015, p. 78)

O Congresso Nacional, em junho de 2002 decretou o Decreto Legislativo nº 143 que aprova o texto da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho de 1989 sobre os povos indígenas e tribais em países independentes. Para a Constituição da República Federativa do Brasil, a Convenção 169 da OIT deu sentido e entendimento explícito sobre o que o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da constituinte trata: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. A Convenção 169/OIT determina a consciência da própria identidade como critério de definição dos povos indígenas ou tribais. Ela estabelece em seu Artigo 1º que:

§1º A presente Convenção aplica-se: a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que sejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial;

§2º A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.

É perceptível que no texto da Convenção não define *a priori* a quais grupos se enquadram o termo “povos tribais”, tendo isso, a questão da “consciência de sua própria identidade” gerou críticas e questionamentos no Supremo Tribunal Federal sobre a integridade dessa informação. Explicando e defendendo a abordagem da Convenção, Shiraishi Neto (2010) esclarece que:

---

<sup>13</sup> Ver mais no Informativo do Supremo Tribunal Federal nº 663, Brasília, 23 a 27 de abril de 2012.



(...) o significado de ‘tribal’ aqui deve ser considerado ‘lato sensu’, envolvendo todos os grupos sociais de forma indistinta: seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco, ribeirinhos, faxinalenses, comunidades de fundo de pasto, dentre outros grupos.

(...) A Convenção não define a priori quem são esses ‘povos indígenas e tribais’, (...), pois se definisse de antemão, excluiria uma infinidade de povos e comunidades tradicionais desse dispositivo. (SHIRAIISHI NETO, 2010, p. 49-50).

Partindo dessas considerações sobre os “povos tribais” estabelecidas pela Convenção 169/OIT é que o Artigo 2º do Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003 entende que:

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

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

O Decreto continua em seu artigo 3º destinando quais as responsabilidades referentes para cada fase da execução desse direito caberão a cada órgão federal. É no inciso 4º do artigo 3º que aparece a obrigação da Fundação Cultural Palmares (FCP)<sup>14</sup>: “§4º. A autodefinição de que trata o §1º do art. 2º deste Decreto será inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento.”.

Complementando o disposto no decreto, o presidente da FCP expediu a Portaria nº 98, de 26 de novembro de 2007 que delimita no Artigo 3º os procedimentos do órgão frente o processo de certificação:

Art. 3º Para a emissão da certidão de autodefinição como remanescente dos quilombos deverão ser adotados os seguintes procedimentos:

I - A comunidade que não possui associação legalmente constituída deverá apresentar ata de reunião convocada para específica finalidade de deliberação a respeito da autodefinição, aprovada pela maioria de seus moradores, acompanhada de lista de presença devidamente assinada;

II - A comunidade que possui associação legalmente constituída deverá apresentar ata da assembleia convocada para específica finalidade de deliberação a respeito da autodefinição, aprovada pela maioria absoluta de seus membros, acompanhada de lista de presença devidamente assinada;

III- Remessa à FCP, caso a comunidade os possua, de dados, documentos ou informações, tais como fotos, reportagens, estudos realizados, entre outros, que atestem a história comum do grupo ou suas manifestações culturais;

IV - Em qualquer caso, apresentação de relato sintético da trajetória comum do grupo (história da comunidade);

<sup>14</sup> Ver mais sobre o órgão no site da Fundação Cultural Palmares. Disponível em: <[http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=37551](http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551)>

V - Solicitação ao Presidente da FCP de emissão da certidão de autodefinição.

Para que uma comunidade quilombola possa abrir um processo junto ao INCRA em busca de retomada e regularização do seu antigo território, é necessário que ela já esteja certificada. Após essa certificação, ela precisa ainda suprir as prerrogativas postuladas na legislação do pleito territorial.

### **Instrução Normativa nº57 de 20 de outubro de 2009**

Art. 1º Estabelecer procedimentos do processo administrativo para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas pelos remanescentes de comunidades dos quilombos.

#### **IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO**

ART. 10º. O RTID, devidamente fundamentado em elementos objetivos, abordando informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas, etnográficas e antropológicas, obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas, abrangerá, necessariamente, além de outras informações consideradas relevantes pelo Grupo Técnico, dados gerais e específicos organizados da seguinte forma:

I - Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural da área quilombola identificada, devendo conter as seguintes descrições e informações:

C) histórico da ocupação, contendo:

1. descrição do histórico da ocupação da área com base na memória do grupo envolvido e depoimentos de eventuais atores externos identificados;

2. Levantamento e análise das fontes documentais e bibliográficas existentes sobre a história do grupo e da sua terra;

(...)

5. Levantamento do patrimônio cultural da comunidade a partir do percurso histórico vivido pelas gerações anteriores, constituído de seus bens materiais e imateriais, com relevância na construção de suas identidade e memória e na sua reprodução física, social e cultural.

7. caracterização da ocupação atual indicando as terras utilizadas para moradia, atividade econômica, caminhos e percursos, uso dos recursos naturais, realização dos cultos religiosos e festividades, entre outras manifestações culturais;

D) organização social, contendo:

1. Identificação e caracterização dos sinais diacríticos da identidade étnica do grupo;

2. Identificação e análise das formas de construção e critérios do pertencimento e fronteiras sociais do grupo;

3. Identificação das circunstâncias que levaram a eventual secessão ou reagrupamento do Grupo;

4. Descrição da representação genealógica do grupo;

(...)

7. Levantamento de práticas tradicionais de caráter coletivo e sua relação com a ocupação atual da área identificando terras destinadas à moradia, espaços de sociabilidade destinados às manifestações culturais, atividades de caráter social, político e econômico, demonstrando as razões pelas quais são importantes para a manutenção da memória e identidade do grupo e de outros aspectos coletivos próprios da comunidade

8. Descrição das formas de representação política do grupo.

Ainda sobre os requisitos para reconhecimento de tal grupo como comunidade de remanescentes de quilombos, uma das políticas necessárias exigida pela Fundação Cultural Palmares é a de que as pessoas envolvidas se organizem como integrantes de uma Associação de Moradores, conforme o disposto no artigo 17 do Decreto nº 4.887/2003:

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade. Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas.

A exposição de todos esses dispositivos legais e constitucionais são para demonstrar como que a partir de procedimentos burocráticos o Estado está tentando transformar formas de organização tradicional em um corpo jurídico representado pela Associação, ou seja, o Estado só passa a reconhecer essas comunidades tradicionais (pessoas físicas) a partir do momento que elas se organizam numa associação (pessoa jurídica). Mas ao mesmo tempo ele reivindica dessa mesma comunidade, aspectos culturais que consiga defini-las enquanto dotada de um perfil tradicional.

É possível perceber transformação de status quando se analisa três fatores: 1) o que a Constituição está reconhecendo como povos tradicionais e como grupos étnicos – a partir da Convenção 169/OIT e dos GTs da ABA –, 2) os critérios exigidos pela FCP para se auto reconhecer e 3) as prerrogativas culturais e históricas existentes na legislação do INCRA para regularização territorial.

A exigência de existência de uma associação é fundamental principalmente no que tange ao pleito de retomada de território. A questão territorial está diretamente ligada com a

caracterização dessas comunidades tradicionais, considerando que no momento que o território for retomado o título dessas terras será concedido somente de forma coletiva. A participação de cada pessoa que se auto identifica como quilombola em uma Associação passa a ser um fator imprescindível para a nova forma com que eles serão reconhecidos e resguardados pelo Estado enquanto grupo étnico.

Eliane Cantarino O'Dwyer (2002), insere na introdução do seu livro um breve resumo do que Barth descreve sobre grupos étnicos: “[são grupos] que existem ou persistem ao longo da história como um “tipo organizacional”, segundo processos de exclusão e inclusão que possibilitam definir os limites entre os considerados de dentro ou de fora.”(O'DWYER, 2002, pág.14 apud BARTH, 2000, pág. 31).

O conceito de grupos étnicos está na base do conceito de identidade principalmente no que tange ao reconhecimento de comunidades tradicionais quando há a finalidade de reivindicação territorial. Roberto Cardoso de Oliveira desenvolve a noção de etnicidade e etnização para pensar povos indígenas enquanto grupos étnicos, porém, a analogia de sua teoria para pensar os povos quilombolas enquanto grupos étnicos, pode ser válida em algum sentido. O conceito de grupos étnicos está relacionado ainda com os conceitos de etnicidade e etnização. Cardoso de Oliveira (2000) fala que falar sobre grupos étnicos implica considerar os estudos de etnicidade e etnização para poder entender onde está alocada a questão do auto reconhecimento na identidade quilombola. Para o autor, identidade e etnicidade estão no mesmo âmbito, ele explica que o conceito de etnicidade

é definido como envolvendo relações entre coletividades no interior de sociedades envolventes, dominantes, culturalmente hegemônicas e onde tais coletividades vivem a situação de minorias étnicas ou, ainda, de nacionalidades inseridas no espaço de um Estado-nação.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p.8)

Quando José Arruti (2003) analisa a questão da etnicidade enquanto fator essencial no entendimento de povos quilombolas, ele explica que

[A] etnicidade e os remanescentes de quilombos deveriam ser pensados a partir de uma atitude positiva e propositiva, por meio da qual seriam produzidas demandas de um projeto comum, ou seja, cuja vinculação e razão de ser, estaria no futuro e não no passado. (ARRUTI, 2003, p. 23)

Analisando essas concepções acerca de etnicidade, grupos étnicos e comunidades quilombolas, de acordo com o Supremo Tribunal Federal, as comunidades quilombolas são definidas como:

um tipo organizacional com modus vivendi particular, que se reconhece com base em normas de pertencimento próprias. Justamente por isso o ponto de partida para o reconhecimento dos grupos remanescentes das comunidades dos quilombos precisa ser a percepção da própria comunidade quanto a pertencer ou não a tal grupo. (Supremo Tribunal Federal, 2018, ADI 3.239, p.3681).

A partir dessa definição estabelecida pelo Supremo Tribunal Federal, fica claro como que o Estado criou um tipo de identidade para os remanescentes das comunidades de quilombo. A identidade quilombola é pré-concebida quase como um tipo ideal, no qual há fatores específicos, que também estão sendo pré-estabelecidos, para que o auto reconhecimento como tal esteja baseado. Há imposição de todos esses critérios estatais é ponto crucial para entender como que os “benefícios” proporcionados por ele, está, entretanto, encoberto por políticas de controle de costumes e tradições culturais do âmbito tradicional.

O processo de auto reconhecimento carrega todos as imposições estatais, o racismo estatal (velado), a falta de implementação das políticas sociais e o estereótipo da visão romântica que se tem sobre o que é ser e como ser comunidade que é pautada numa visão de futuro comum para todos na mesma medida.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As formas com que a identidade quilombola foi invocada a partir das festas, na interpelação frente ao estado, nos conflitos que envolvem a “comunidade” e todas outras construções, reconstruções e ressemantizações ao longo do tempo, provou que a noção que se tinha sobre o que seria um quilombo ainda no período colonial estava equivocada. A noção que se tem atualmente consegue abarcar, ou pelo menos tenta, a maior forma possível de compreensão sobre o que seria um quilombo em sua forma mais geral.

Analisando a partir do viés identitário, é possível perceber que as inúmeras transformações que o conceito sofreu, alterou concomitantemente a forma com que os indivíduos interessados fossem vistos e reconhecidos.

No âmbito jurídico-constitucional, a imensa gama de direitos conquistados pelos remanescentes de quilombo é sem dúvida alguma um avanço para um país que por décadas excluiu de forma dramática a existência de direitos civis e o acesso aos direitos básicos de praticamente toda a população negra do Brasil.

Ao analisar o drama social por trás da aceitação de uma identidade social/política imposta a partir do caso da Comunidade João Silveira, conseguimos concebê-la como um objeto de análise teórica sobre as produções acadêmicas acerca dos temas de identidade de grupos étnicos, tradicionais e de comunidades quilombolas.

A partir desse exemplo real reconhecimento de uma identidade, busca pelo acesso a direitos territoriais, manutenção do seu modo vida e retomada de uma ordem política coerente com os desejos comuns, foi possível compreender pela forma empírica questões que até então estão mais no plano conceitual.

Todo o conjunto de leis, amparado em vários estudos antropológicos acerca do tema de etnicidade, identidade, grupos étnicos, povos tradicionais, cultura, entre outros, possibilitou a esses indivíduos um tipo de conversão simbólica de cidadão comum para grupos diferenciados. A ideia que envolve o termo “identidade étnica” que é utilizada pelo Estado como fator classificatório atua para além de caracterização social, mas também como promotora de direitos diferenciados.

A noção que esses indivíduos possuem de si mesmos é baseada em sua relação com suas tradições e costumes, relação com a terra e território, sentimento de pertencimento a um tipo de conjunto de símbolos culturais que os integram de uma forma que está para além do que o termo

consegue abranger. Mas que provoca de forma coincidente o sentimento de mudança, que permite questionar não só o lugar que chegaram e o modo como conquistaram onde estão hoje, mas como vão a partir dessa nova de reconhecimento, sobreviver reassumindo a diferença. A identidade se apresenta então como um mecanismo que possibilita analisar e entender formas de organização social, processos burocráticos estatais e ainda como protagonistas em dramas sociais.

A resistência dos quilombolas da Comunidade João Silveira se apresenta assim, não enquanto questionadora dos aspectos que os definem enquanto diferentes, mas pelos modos de reconhecimento que ao ser impostos provocam nos indivíduos a necessidade de submissão seja a uma liderança única ou aos aparelhos do Estado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRUTI, José Maurício. O quilombo conceitual: para uma sociologia do “artigo 68”. In: Projeto Egbé – Territórios Negros (KOINONIA). 2003.
- ALVAREZ, Gabriel Omar. Tradições negras, políticas brancas: previdência social e populações afro-brasileiras/ Gabriel Omar Alvarez, Luiz Santos. Brasília. Ministério da Previdência social – MPS. 2006.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Os quilombos e as novas etnias. In: LEITÃO(Org.) Direitos territoriais das comunidades Negras rurais. São Paulo. Instituto Socioambiental. 1999.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Terras tradicionalmente ocupad. In: Revista Brasileira Estudos Urbanos e Regionais. Belo Horizonte. ANPUR. V. 6. N.1. p.09-32. Maio. 2004.
- BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro, Contra Capa. 2000.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues; BORGES, Maristela Correa. O lugar da Vida. In: Campo Território: revista de geografia agrária. Edição Especial do XXI ENGA-2012. P, 1-23. Jun, 2014.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**: Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, DF: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, [2016]. 496 p. Disponível em: [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf). Acesso em: 25 set. 2019.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Presidência da República**: DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003. Casa Civil, Brasília, DF: Subchefia para Assuntos Jurídicos, 2003. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/D4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm). Acesso em: 25 set. 2019.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Presidência da República**: INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 57 de 20 de outubro de 2009. Disponível em: <https://onedrive.live.com/?auth=1&cid=C34691331FD5B54C&id=C34691331FD5B54C%213773&parId=C34691331FD5B54C%213766&o=OneUp>. Acessado em: 25 de setembro de 2019.
- BRASÍLIA, DF. Parecer nº AGU/MC – 1/2006 de 24 de novembro de 2006. Interpretação da questão quilombola na Constituição de 1988. In: DUPRAT, Deborah. Pareceres jurídicos – Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais. Debora Duprat (Org.). Manaus: UEA, 183p. 2007.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo. Pioneira Editora. 1976.



CHAGAS, Miriam de Fátima. A política do reconhecimento dos “remanescentes das comunidades de quilombos”. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, Ano 7, n.15, p.209-235. 2001.

CHARTIER, Roger. Por uma sociologia das práticas culturais. In: CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. DIFEL, 2002.

CONVENÇÃO 169 DA ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. Grupo de Trabalho: Identidade e grupos étnicos. 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da. ““Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, pág. 335. 2009.

DIEGUES, Antonio Carlos (Org.). *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. São Paulo: MMA/COBIO/NUPAUB/USP. 211p. 2000.

FAVRET-SAADA, Jeanne. [1990] “Être Affecté”. In: *Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, 8. pp. 3-9. Tradução de Paula Siqueira. In: *Caderno de campo*. N.13. p. 155-161. 2005.

FLORESTAN FERNANDES. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo. 1972.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Recife. Editora Massagana. Fundação Joaquim Nabuco. 2002.

GIDDENS, Anthony. *A constituição d sociedade*. São Paulo. Martins Fontes. 1989.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil* / Flávio dos Santos Gomes. 1ª ed. Claro Enigma (Coleção Agenda Brasileira). São Paulo, 2015.

GUENTER SUESS, Paul. *O catolicismo popular no Brasil: tipologia de uma religiosidade vivida*. Edições Loyola. 1979.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Traduzido por Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11º ED. DP&A. Rio de Janeiro. 2006.

MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo. Editora Ática. 1987.

MUNANGA, Kabengele. *Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira*. In: SANTOS, Boaventura de S; MENEZES, Maria da Paula. *Epistemologias do Sul*. 1ª Edição. São Paulo: Cortez, 2013.

O’DWYER, Eliane Cantarino. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* / Eliane Cantarino O’Dwyer (Org.). Editora FGV. Rio de Janeiro, 296p. 2002.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Os (des) caminhos da identidade. *Revista Brasileira De Ciências Sociais*. Vol. 15. Nº 42. Fevereiro/2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp. Brasília: Paralelo 15. 258p. 2006.

SOKEFELD, Martin. “Debating self, identity, and culture in anthropology”, *Current Anthropology*. Vol.40. n.4. 1999.

PRIOSTE, Fernando G. V. Direito Constitucional Quilombola à terra: aspectos jurídicos de lutas seculares e o direito humano à duração razoável do processo. In: *Revista de Direito Agrário*. Ano 21, n. 22, p.235-257. 2018.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *A produção social da diferença*. In: *Identidade e diferença*. Tomaz Tadeu da Silva (Org.). Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000.

SIRAISHI NETO, Joaquim. Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos definidores de uma política nacional. 2ª Edição. Manaus: PPGAS-UFAM/ NSCA-CESTU-UEA/ UEA Edições 2010.

SOUZA FILHO, C.F.M de. *A função social da terra*. 1ª Ed. Sergio Antonio Fabris: Porto Alegre, 2003.

TURNER, Victor. *Do ritual ao Teatro: a seriedade humana de brincar*. Tradução de Michele Markowitz e Juliana Romeiro. Editora UFRJ. Rio de Janeiro, 2015.

TRECCANI, Girolamo D. Quilombos na América Latina: uma experiência continental. In: *Direito Constitucional Quilombola: análises sobre a Ação direta de Inconstitucionalidade nº 3239*. Fernando G.V. Prioste e Eduardo F. de Araújo (Orgs.). Editora Lumen Juris. Rio de Janeiro. 2015.