
A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO DOS "REMANESCENTES DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS"¹

Miriam de Fátima Chagas²

Procuradoria da República, Ministério Público Federal – Brasil

Resumo: O texto enfoca os limites e as possibilidades de reconhecimento das especificidades culturais e socio-históricas dos denominados “remanescentes das comunidades dos quilombos”, a partir de um direito constitucional que assegura a regularização de suas terras. O dimensionamento desse problema realiza-se através de uma reflexão sobre a produção de laudos antropológicos, que são requeridos nesses processos de reivindicação de terras fundamentados na aplicação do artigo 68 da Constituição Brasileira de 1988. Partindo de alguns exemplos etnográficos, trazidos nos laudos, trata-se de levantar indicativos que problematizem um certo estereótipo de Quilombo, a constituição de sujeitos políticos e a implementação de projetos. Por último, se discute os paradoxos implicados nas reivindicações dessas comunidades quando procura-se reconhecer a pertinência de uma política de direito à diferença.

Palavras-chave: “comunidades remanescetes de quilombos”, direitos constitucionais, diversidade cultural, laudos antropológicos.

Abstract: The paper discusses the limitations and possibilities of a constitutional law that guarantees the regularization of the ownership of land belonging to the communities denominated “remainders of the communities of the quilombos”,

¹ Esse texto é um desdobramento das questões levantadas nos indicativos fornecidos pela Procuradoria da República à elaboração de Laudo Antropológico da Comunidade de Casca - RS, realizado pelo Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas da Universidade Federal de Santa Catarina, de autoria da Prof.^a Dr.^a Ilka Boaventura Leite, com vistas a instrução de Inquérito Civil Público instaurado em 1996. Também é produto das preocupações inicialmente apresentadas no Laudo Antropológico das Comunidades Negras de Ivaporunduva, São Pedro, Pedro Cubas, Sapatu, Nhunguara, André Lopes, Maria Rosa e Pilões, no Estado de São Paulo, de autoria de antropólogos do Ministério Público Federal: Adolfo Neves de Oliveira Júnior, Deborah Stucchi, Miriam de Fátima Chagas e Sheila dos Santos Brasileiro.

² Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Analista Pericial em Antropologia na Procuradoria da República – Ministério Público Federal.

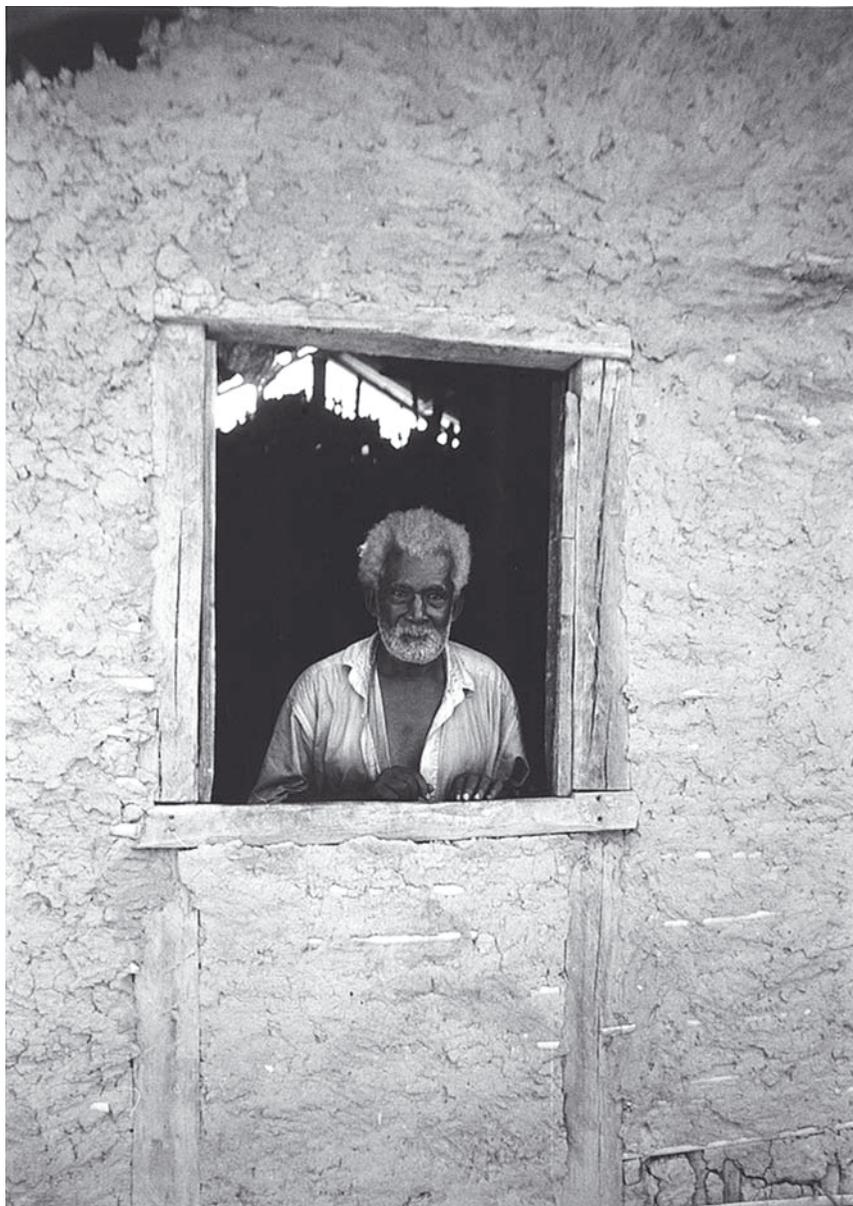


Foto da autora

coming to represent the acknowledgement of cultural and socio-historical specificities. This issue is examined through a discussion about the anthropological reports required in legal procedures involving claims of ownership of property based on the application of article 68 of the 1988 Brazilian Constitution. Starting with some ethnographic examples present in the reports, the aim is to find indications which can bring under discussion the stereotypes of the Quilombo, the constitution of political subjects and the implementation of projects. Lastly, the paradoxes implied in these communities' claims are discussed, as a policy acknowledging the right to difference is established.

Keywords: *antropological reports, constitutional law, cultural diversity, "remainder communities of the quilombos".*

Com este artigo objetivo apresentar questões relacionadas ao acesso a direitos constitucionais pelos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, que foram emergindo e sendo discutidas no contexto da produção de laudos antropológicos e que ajudaram a problematizar um cenário de reconhecimento de especificidades socioculturais e históricas.

A política de reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, expressa na Constituição Brasileira de 1988, introduz um relevante debate para aqueles que se interessam por uma reflexão crítica sobre os limites e as possibilidades de interlocução entre o conhecimento jurídico e o conhecimento antropológico no contexto em que ambos estão voltados à defesa dos grupos sociais que contam com garantias constitucionais. Nesse contexto, o desafio que se apresenta à prática antropológica fundamenta-se em produzir uma problematização das próprias categorias jurídicas que foram concebidas com um caráter genérico.

Esse é o caso da categoria jurídica “remanescentes das comunidades dos quilombos”, que no texto constitucional é referida através da seguinte redação:

Art 68. Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

O exercício de pensar a aplicação desta categoria a casos concretos produziu um campo de debates que colocou lado a lado diferentes áreas de

saber, movimentos, atores sociais na tarefa de tentar participar da definição do conteúdo semântico que estaria sendo atribuído a essa categoria. As discussões têm envolvido tanto o meio jurídico e antropológico quanto os próprios grupos, que seriam o público beneficiário da aplicação desse dispositivo.

Uma das análises que tem pautado algumas dessas discussões, promovidas pelos juristas, é aquela centrada na ascensão crescente que os direitos culturais ou mesmo étnicos vem assumindo nos textos legais, especificamente os constitucionais.

Nesta direção, o contexto de introdução deste artigo na Constituição Brasileira é remontado por Dimas Salustiano, mostrando que ao longo dos debates a questão que envolveu os direitos das comunidades negras esteve ligada ao capítulo da cultura, mas o regimento original foi modificado no transcurso do processo, e por não ter recebido aprovação no capítulo da cultura, as matérias atinentes passaram a ter a configuração de dispositivo transitório atípico (1996).

Salustiano, ao entender o direito enquanto uma ciência historicamente constituída, procura apresentar o que está sendo introduzido através deste dispositivo e ao que ele responde, considerando que os direitos dos “remanescentes das comunidades dos quilombos” referem: i) direitos culturais na medida que constituem um tipo de patrimônio cultural brasileiro (art. 216 da CF de 1988); ii) direitos econômicos-sociais de democratização fundiária, porque concessivo de propriedade; iii) direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado (1996b, p. IX)

Neste caso, o pano de fundo da discussão é analisar, à luz do texto constitucional, o tratamento que o Estado dá ao reconhecimento jurídico das diferenças étnicas. Para Salustiano, a Constituição de 1988, de fato, confirma a existência no Brasil de um Estado pluriétnico reconhecendo e garantindo as diferenças étnicas (1996, p. 52).

É nesta direção que Frazão, levando em conta estas discussões que estiveram na gênese das propostas do artigo 68, propõe uma leitura conjunta deste dispositivo com os art. 215 e 216 do corpo permanente da Constituição Brasileira:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incenti-

vará a valorização e a difusão das manifestações culturais. 1º. O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. 2º. A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (1996)

A partir da leitura desses artigos, uma indagação pode ser feita. Teriam os “remanescentes das comunidades dos quilombos” conquistado um reconhecimento propriamente étnico, no sentido de assegurar, via artigo 68, um espaço político da diferença?

O lugar de “transitoriedade” destinado ao art. 68 no interior do texto constitucional e a referência explícita a participantes do “processo civilizatório nacional” nos oferecem elementos para analisarmos em que sentido este tipo de artigo estaria mesmo rompendo com uma visão integracionista e assimilacionista que balizou as Constituições anteriores.

Neste sentido, os antropólogos Siglia Zambrotti Doria e Adolfo Neves de Oliveira Júnior consideram que o art. 68 não pode ser considerado como um direito étnico, pois este, por exemplo, seria muito diferente dos direitos originários reconhecidos às sociedades indígenas na Constituição Brasileira de 1988. Os autores consideram que:

A Constituição Brasileira de 1988 sinaliza para os direitos de terceira geração, que já contemplam os chamados “titulares difusos”, como o direito a um meio ambiente equilibrado e os direitos do consumidor, entre outros, mesmo que ainda não haja reconhecimento explícito de

ordenamento infraconstitucional, salvo por algumas de suas manifestações. Todavia, mantém suas linhas basilares, e a diferença que reconhece não se estrutura sob a ótica de alteridades étnicas, ainda que os chamados direitos difusos sejam os que mais lhe aproximam, na nossa legislação, tendendo a noção de direitos de coletividade (1996, p. 3).

Evidentemente o debate não se encerra nessas questões que estão sendo levantadas. Essas considerações visam apenas ilustrar que a dificuldade de interpretação da redação do artigo em questão revela não somente a necessidade de um diálogo entre saberes jurídico e antropológico, mas de todos os saberes envolvidos.

Laudos antropológicos: rompendo estereótipos e explicitando diferenças

Com o envolvimento na produção de laudos antropológicos para fins de utilização judiciária, enquanto antropóloga na Procuradoria da República, instituição essa que tem como atribuição constitucional a defesa das denominadas minorias étnicas, observei que muitas questões, relacionadas a aplicação do art. 68, surgem de tal modo que o saber jurídico passa a requerer o saber antropológico. Este é o caso quando o jurídico-institucional põe concretamente em discussão a pergunta sobre quem são os titulares desse direito, assegurado no dispositivo constitucional; quais seriam as situações fundiárias que corresponderiam ao direito; qual o seu escopo e abrangência.

Na arena dessas perguntas em torno do conceito de quilombo, os estudos antropológicos começaram a produzir um conhecimento crítico, apontando para os imensos problemas contidos em uma imediata e literal tradução da categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos” e da tentativa de aplicá-la a qualquer pleito originado das “comunidades negras”³. A noção de territorialidade negra foi um dos conceitos antropológicos que fez frente ao caráter redutor de algumas interpretações que

³ Sabendo das inúmeras críticas quanto a utilização do conceito de “comunidade” enquanto unidades fechadas, isoladas ou homogêneas, neste texto refiro-me a comunidades ou comunidades negras apenas como uma expressão que possa dar conta de uma referência empírica dos grupos.

tomavam a realidade fundiária das diferentes comunidades negras como sendo unívoca. O próprio conceito de territorialidade negra (Leite, 1996) problematiza certas imagens do senso comum ou dos próprios movimentos sociais como aquelas que vêm de ver estas comunidades enquanto representantes de uma africanidade (Vogt, 1996) intocada ou de um povo que se considera em diáspora.

De fato, um dos desafios que se apresenta ao diálogo fundamenta-se em constituir uma via de acesso antropológica a essa categoria. Os limites de se produzir um interlocução com o que propõe o dispositivo constitucional decorre da própria interpretação do art. 68, em função de uma imagem esperada dos assim chamados remanescentes de Quilombos.

Mesmo se tratando de um novo cenário de reconhecimento, certas demandas de caracterização dessas comunidades são feitas ou traduzidas com base em estereótipos ou enquadramentos que pouco ou nada correspondem a suas realidades. Nessa direção, faz sentido supor que, muito embora a expressão “remanescentes das comunidades dos quilombos” tenha sido cunhada como categoria jurídica geradora de direitos, esse reconhecimento não suprime a possibilidade de problematizá-la no quadro das dificuldades decorrentes do próprio processo de sua interpretação.

É importante refletir sobre o espaço que vem ocupando os laudos antropológicos neste contexto de reconhecimento, particularmente no caso em que esses estão sendo solicitados em certos procedimentos administrativos⁴, que buscam promover a “identificação” e reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”⁵. Nesses casos, muito embora sob a égide do reconhecimento, o universo administrativo-legal tende a reiterar a dominância de uma matriz explicativa construída com base em conteúdos cristalizados, que impedem os vários ângulos de leitura da história dos quilombos e a sua relação com a sociedade envolvente. Nesses casos, os referidos estereótipos homogeneizadores perpetuam-se claramente, em prejuízo daqueles beneficiários de um direito que veio a ser assegurado com base em processos culturais e socio-históricos diversos.

Levando em conta a influência desse contexto na produção do trabalho antropológico, alguns alertas metodológicos já têm sido levantados

⁴ Cf. Portaria N. 40, de 13 de julho de 2000 da Fundação Cultural Palmares.

⁵ Essas demandas também partem de uma formulação jurídico-institucional que precisa identificar quem são os titulares do direito assegurado aos “remanescentes das comunidades dos quilombos”.

para os antropólogos que confeccionam os chamados relatórios técnicos. Este é o caso do documento de trabalho produzido na oficina sobre laudos antropológicos⁶, que indicou que os mesmos não têm caráter de “atestado” e, em sendo elaborados, devem ser como diagnoses das situações sociais investigadas, que orientem e balizem as intervenções governamentais na aplicação dos direitos constitucionais (ABA, 2001, p. 12).

Assim, se pensarmos a partir de uma perspectiva que propicie o enfrentamento dessas questões, vale lembrar a necessidade de abordar as diferentes situações que cobriram a existência de Terras de Quilombos no Brasil. Para isso é imprescindível que sejam afastados os inúmeros entendimentos associados ao termo *Quilombo*, que foram cunhados eminentemente por leituras inadequadas, que tomaram o fenômeno a partir de conteúdos atribuídos pela própria política de repressão oficial, isto é, sem contextualizá-lo⁷. A definição clássica de *Quilombo* é aquela definição formal que remonta ao século XVIII⁸. Na época, esse entendimento jurídico estava impregnado de uma visão intervencionista, calcada na idéia de fuga ou negros fugitivos. Essa visão distorcida figuraria, até hoje, como imagem do Quilombo.

Contrapondo o estereótipo do isolacionismo geográfico, os estudos mostram as diferentes formas com que as comunidades sempre estabeleceram uma intensa rede de interação com a sociedade local (Almeida, 1988, 1998; Gomes, 1996). Essa qualidade e intensidade de interação foi o que, justamente, possibilitou a construção de uma tal configuração social cuja autonomia também tinha suporte nessa dinâmica de relações sociais e, por sua vez, nas correspondentes formas de usar e ocupar a terra. Seriam esses modos, enquanto padrão de ocupação, que possuem certas qualidades e conexões com a vida das atuais comunidades, que mereceriam ser explicitadas nos laudos antropológicos. É a ênfase na etnografia do modo de viver dessas comunidades que fornece uma chave de leitura à continuidade cultural e socio-histórica, que faz com que hoje estes grupos se apro-

⁶ Esta oficina sobre laudos antropológicos aconteceu entre os dias 15 e 18 de novembro de 2000 em Ponta das Canas, Florianópolis, sendo realizada pela Associação Brasileira de Antropologia – ABA, e organizada pelo Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas da UFSC.

⁷ Segundo Almeida “é necessário que nos libertemos da definição arqueológica” (1998, p. 14).

⁸ Em resposta ao Rei de Portugal o Conselho Ultramarino assim definiu Quilombo : “Toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões nele” (Cons. Ultramarino, 1740).

priem e continuem a construir a história quilombola, sendo vistos e reconhecidos enquanto parte constitutiva da mesma.⁹

Nesta direção, outras proposições apontam que a presença da dimensão histórica deve ser valorizada na sua inter-relação com a condição social ocupada pelos próprios quilombolas (Andrade; Tuccani, 1999, p. 47). A restituição do aspecto quilombola residiria na transição da condição de escravo para a de camponês livre, independentemente das estratégias utilizadas para alcançar esta condição: fuga, negociação com os senhores, herança, entre outras. Com essa definição, o elemento da fuga é mais um entre outros a ser considerado. Ainda é de se notar que, neste caso, a ligação com a história quilombola é restituída enquanto vínculo sociocultural e histórico com um tipo e qualidade de organização social, mais do que um estrito traçado datado de ligações lineares com o passado¹⁰.

Também os espaços de análise se ampliam quando consideramos, por exemplo, os elementos trazidos pelo laudo antropológico da Comunidade de Casca, localizada no Rio Grande do Sul¹¹. Nesse caso, o legado à comunidade foi fruto de um testamento ditado em 1824, o qual foi concebido pelo grupo enquanto “a lei política” da localidade. A explicitação da existência dessas diversas formas de produção de distintividades fornece outros conteúdos aos conceitos de resistência e autonomia. De fato, seria inconcebível, do ponto de vista da criatividade social, supor que os diferentes grupos tenham oferecido uma única resposta, um único modelo de resistência frente à sociedade escravocrata.

⁹ Também no campo das definições jurídicas há um tendência interpretativa de restituir a dimensão cultural e socio-histórica do vínculo que as “comunidades remanescentes” guardariam com os antigos quilombos. Não seria o caso de estabelecer infundáveis genealogias como exigência ao reconhecimento deste “direito”. Assim escreve o Procurador da República, Aurélio Veiga Rios, em relação ao art. 68: “A vontade constitucional se expressa no sentido de garantir e fazer respeitar os direitos de comunidades que forjaram sua própria história, através, apesar e contra a legislação escravista. Não qualquer comunidade composta predominantemente de negros, mas aquelas que, apesar da perseguição institucional do Estado Escravocrata, permaneceram livres ao longo desse processo escravista, com seus modos peculiares de vida e costumes” (1996, p. 74).

¹⁰ Assim, para a caracterização de uma comunidade enquanto “remanescente” do universo quilombola interessaria muito mais restituir esta espécie de tipo organizacional que confere pertencimento, a que a Associação Brasileira de Antropologia – ABA faz referência. Daí deriva a importância de respeitar os elementos que fornecem às comunidades a organização capaz de garantir-lhes um modo de vida (O’Dwyer, 1995, p. 2).

¹¹ Esse laudo foi entregue em dezembro de 2000 para instruir o Inquérito Civil Público n. 13, aberto em 1996, pela Procuradoria da República no Rio Grande do Sul (Leite, 2000).

Outros estudos também consideram entre os chamados “remanescentes das comunidades dos quilombos” aqueles que lograram permanecer livres no interior da sociedade escravocrata (Doria, 1996, p. 101). Nesta direção, o atributo de resistência, que até então tem deixado as comunidades excessivamente reféns do Modelo Palmarino, pode ser acessado por outros canais como a religiosidade, o parentesco e o trabalho familiar na terra, considerados igualmente formas contundentes de lutar por um lugar social no horizonte da liberdade.

No laudo do Rio das Rãs, as experiências históricas são apresentadas em uma perspectiva comparativa, onde as situações particulares de ocupação territorial dessas “sociedades tradicionais negras” são uma referência para o real entrelaçamento das historicidades do continente americano, que envolveu os vários países da ordem escravocrata colonial (Carvalho, 1996, p. 13-69). Para Carvalho, é importante conhecer os textos tradicionais que levam à construção da subjetividade, por exemplo, das comunidades de Oriximiná, no Rio Trombetas do Pará, e de Frechal, no Maranhão¹². Ambas seriam continuação de quilombos assentados nestes locais desde o século XVII, enfrentando adversidades de natureza muito distintas daquelas que deram um horizonte de referência para a comunidade do Rio das Rãs.

Para o autor, a ausência de um reconhecimento oficial da autonomia quilombola no Brasil assumiu um aspecto idiossincrático, que aponta para um contraste com as demais nações afro-americanas. Contrastando com os países que claramente obtiveram conquistas políticas e territoriais, o Brasil seria o único país que não resolveu formalmente a questão dos direitos territoriais das suas comunidades negras tradicionais¹³.

Essa postura teórica o leva a analisar a experiência histórica do Rio das Rãs à luz de um discurso maior, o texto cultural afro-brasileiro, do qual ela seria tributária: “E mesmo esse texto cultural afro-brasileiro é, apenas, parcialmente autônomo, ou exclusivamente brasileiro; não devemos perder de vista que nossas tradições (sob as quais ainda sabemos pouco) fazem parte de um discurso mítico-simbólico ainda maior, que é o grande texto afro-americano” (Carvalho, 1996, p. 45). Com essa preocupação de descrever a

¹² Idem, p. 67.

¹³ Nesta perspectiva a experiência histórica dos Quilombos nas Américas e no Brasil, podem ser contrastadas. O autor lembra que a Colônia portuguesa jamais assinou tratados de Paz com escravos libertos. Já a ocorrência dos quilombos, enquanto projeto de libertação negra, em países como o Suriname, Haiti, Jamaica, Colômbia, Cuba, Venezuela, logrou ser um projeto nacional.

alta densidade histórica e cultural da experiência quilombola nas Américas, propõe a construção de um mapa etno-histórico da ocupação negra no Brasil, haja vista as inúmeras comunidades negras de ex-escravos e descendentes de quilombolas que estão espalhadas por todos os estados do Brasil¹⁴.

A partir dessas proposições vimos que nos próprios laudos antropológicos já tem sido possível estabelecer, entre casos concretos, os vínculos culturais e socio-históricos em um quadro de maior abrangência. A sistematização e socialização de uma dinâmica de constituição de cada comunidade igualmente pode restabelecer um panorama de conjunto capaz de fazer frente àquelas idéias que legitimaram e impediram o não-reconhecimento delas, tais como os mencionados estereótipos do isolacionismo. Deste modo, abre-se caminho para conhecer e respeitar na sua inteireza os elementos múltiplos que compõem o fenômeno *Quilombo*, através de uma ampla visão que permite outros entendimentos que apontem menos para um quadro estereotipado e mais para um particular modo de vida.

Neste sentido, o conhecimento produzido nos laudos antropológicos a respeito dessas comunidades pode fornecer referências importantes para que as comunidades, que se encorajaram em dar suporte a seu pleito com base neste direito, tenham a possibilidade de pensar o seu futuro dando ênfase ao aspecto presencial de sua existência, sem que seja necessário tornarem-se reféns, seja de uma categoria jurídica ou de atributos de um olhar classificador externo, informado num passado colonial.

Um campo de pesquisa: O Vale da Ribeira

Em termos do pleito quilombola a mobilização das comunidades do Vale do Rio Ribeira, localizadas no sul do Estado de São Paulo, pode ser analisada historicamente a partir dessa correlação de forças que as relaciona com o campo institucional-legal¹⁵. Durante o acompanhamento desse

¹⁴ Com isso ele objetiva ressaltar “a profundidade das conexões históricas entre comunidades negras do Novo Mundo, as quais conformam um enorme texto cultural (mítico, linguístico poético e musical) que correu paralelamente e em diagonal aos assim chamados movimentos civilizatórios oriundos da Europa, os quais são celebrados, diariamente nas escolas como se fossem parcela majoritária e praticamente exclusiva da formação de nossas populações” (Carvalho, 1996, p. 34).

¹⁵ Ver também o interessante percurso de mobilização, dos “remanescentes” do Rio das Rãs, apresentado no artigo de Carlos Alberto Steil: “Política, etnia e ritual (o Rio das Rãs como remanescente de Quilombos) (1998). Ivaporunduva, São Pedro, Sapatu, Pedro Cubas, Maria Rosa, Pilões, Nhunghara e André Lopes.

processo de reconhecimento foi possível observar que através das disputas pelo uso e apropriação de suas terras entram em cena uma miríade de situações e agentes interessados. Este complexo cenário compõe a própria magnitude de tentarmos produzir um entendimento de conjunto que leve a composição das diferentes forças e quais seriam os lugares e o papel que cada um a vem desempenhando.

Nesta direção, historiando as inúmeras ações institucionais que ameaçavam os antigos habitantes do Vale do Rio Ribeira e seus afluentes, é de surpreender a persistência das lógicas administrativos-legais em colocá-los no universo da ilegalidade. Tal dinâmica depreendeu-se do fato de estar operando no início do séc. XVIII. Consultando documentos antigos, que trazem parte da “história oficial” dessas comunidades, somos informados sob quais condições essas pessoas figuravam institucionalmente: ora em documentos que visavam o recrutamento de desertores, ora em ofícios de cobrança de taxas e multas feitas pela Villa de Xiririca¹⁶. Neste sentido, não são muitas as pessoas dessas comunidades que encontramos figurando no Livro de Terras da Igreja, que foi escrito por ocasião da Lei de Terras de 1850. Muito embora vale referir que aquelas encontradas no Livro de Terras são das mesmas famílias – entre as quais Furquim, Marinho, Pupo – que hoje têm muitos dos seus descendentes no Vale da Ribeira.

Ainda, neste contexto, ser conhecido, quer dizer, tornar-se ou não “gente”, dependia de qual eram os critérios definidores de uma condição social que estaria constando nos registros fornecidos pela Igreja. Assim, quando não se estava no livro destinado ao registro dos escravos - o que representava estar fora do estatuto do humano – as classificações impostas externamente apontam que a condição social que lhes cabia variava de acordo com a combinação de um gradiente de “cor”, “estado civil” ou ser considerado “escravo” ou “livre”¹⁷. A título ilustrativo, nos livros de batis-

¹⁶ É de destacar que esta comunidade têm uma memória dos seus antepassados – Pupo, Vieira, Marinho e Furquim – que remonta a primeira metade do séc. XVIII, praticamente duzentos anos. Nos relatos orais colhidos em campo foram citadas as pessoas que posteriormente encontramos figurando nesses documentos – livros de óbitos, batismo, de terras.

¹⁷ Nestes registros originalmente, no período que compreende os anos de 1817 a 1865, constava como entrada classificatória a *origem* dos escravos. Eram elas: do Genticio, do Genticio do Guiné, do Genticio Mangange, da Nação Congo, da Nação Cambinda, da Nação do Guiné, da Nação Mondongo, da Nação Jomb, da Nação Beriguela, da Nação Canange, da Nação Marabia, da Nação de Angola, Cabinda, Congo, Monjolo, Angola. Posteriormente nos livros de registros dos filhos dos escravos esta informação não aparece mais.

mo e óbito da Paróquia de Xiririca e da Capela de Ivaporunduva constam então certas entradas classificatórias, onde a condição do pai e da mãe de uma criança batizada era definida como: fula solteira, preto liberto, pardo liberto, benedito livre, pardo claro liberto, mulato claro liberto, pai incógnito, pai de nação, pai escravo, pardos claros libertos, mãe creoula, preta solteira, parda solteira.

Deste modo, ao restituirmos esta cena histórica, constatamos que é antiga a pressão sobre estas comunidades para o uso ou liberação de seus territórios, que cobrem cerca de 25.000 hectares reivindicados, e tantas vezes acompanhou a própria dinâmica imprimida ao longo dos ciclos econômicos, em que foi alvo a região do Vale da Ribeira. No entanto, nas últimas décadas, vários acontecimentos marcaram uma transformação na ocupação do Vale da Ribeira, a ponto de comprometer o modo de vida destas comunidades.

O panorama local vem se transfigurando desde a segunda metade deste século, o que se visualiza na construção, no final da década de 60, de uma estrada que corre paralelamente ao curso do Ribeira. Outra ameaça reiterada a ser considerada na vida dessas comunidades são as tentativas de implementar projetos de construção de barragens. Primeiro pela Companhia Elétrica de São Paulo, que já na década de 50 fez estudos para construção, ao longo do leito do Rio Ribeira, das barragens Itioca, Funil e Batatal, e mais recentemente aquela do Tijuco Alto, pretendida pela Companhia Brasileira de Alumínio (Grupo Votorantim).

Por conta da política de criação de Unidades de Conservação na região, corrobora-se uma grave intervenção nas comunidades. Chegou a incidir, nas oito comunidades pesquisadas, uma Área de Proteção Ambiental (APA) da Serra do Mar (1984), o Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira (PETAR) (1958), o Parque de Jacupiranga e o Parque Intervalles (1995), que mesmo tendo desprezado sistematicamente a ocupação dessas populações tiveram os seus limites decretados em sobreposição à esses territórios. Junto à decretação das Unidades de Conservação, o plantio das roças de coivara tornaram-se ilegais. Deste modo, aquelas que persistiram o fizeram clandestinamente, em regiões de difícil visibilidade ou acesso para o controle da guarda florestal, repetindo o que já ocorria com a atividade da extração de palmito.

Referindo-se a esta realidade vivida pelos moradores dos chamados bairros de Ivaporunduva, São Pedro, Sapatu, Pedro Cubas, Maria Rosa, Pilões, Nhunghara e André Lopes, um morador de Ivaporunduva fala do sofrimento gerado pelas ameaças e punições das políticas de restrição ambiental:

Com os pequeno eles agem. O grande que faz aquela desmatação não. Os pequeno é o que eu te disse, mas os grande que fazem as coisas exagerado é livre. Isso que eu acho que é uma coisa é uma lei que não é misturada essa lei. Porque uma lei executiva ela tem que ser para os grandes e pequenos em geral. Porque, por exemplo, um pequeno que nem a gente vai ali corta meio salaminho de chão, meio salaminho de mato, porque a gente não agüenta fazer uma roça grande mesmo. Corta meio salaminho de mato e o Florestal vai e cata a gente e se ele não pagar multa até preso vai. Agora o grande que derruba 100 e 200 alqueires, quantidade grande de mato, é tudo que derruba, não vai.

As comunidades consideram que estar em relação com o universo legal está longe de ser uma tarefa fácil, principalmente enquanto um instrumento que lhes é aplicado desfavoravelmente, além de confrontá-los com suas próprias práticas culturais¹⁸.

A partir desta situação, constata-se que as pessoas da região estão submetidas a uma série de restrições da legislação ambiental, as quais inviabilizam a reprodução de seu padrão de ocupação tradicional. Além do que, sem terem regularizados os registros das suas terras, não podem pleitear um licenciamento para o uso da terra e nem mesmo teriam o direito à indenização, caso fossem deslocados de suas terras para serem construídas as referidas barragens.

Esse amplo quadro estaria na base da atual mobilização na região. Nos estudos realizados na década de 80, o bairro de Ivaporunduva ainda era apontado como sendo ocupado por caipiras negros, sem ser referido diretamente o seu vínculo com as Terras de Quilombos (Queiroz, 1983). A

¹⁸ Além do que os interessados bem sabem que a redefinição do próprio estigma, até então ligado à escravidão no Brasil, pode encerrar problemas já que sempre correm o risco de que seu conteúdo semântico seja definido externamente à comunidade.

partir de uma comunidade já mobilizada no final da década de 80, particularmente, com o início da atuação da Igreja Católica, a ação veio se redirecionando para aquilo que um dos líderes da comunidade de Ivaporunduva, Benedito Alves da Silva, chama de *trabalho do Quilombo*.

Esses representantes da chamada Associação do Quilombo de Ivaporunduva narram que a organização das pessoas do bairro antecedeu a afirmação dos “remanescentes de quilombos” como eixo articulador dos pleitos no Vale da Ribeira. Essa organização no bairro, já na década de oitenta, foi se consolidando, a partir de uma associação para reivindicar o que era necessário, como água, luz, ponte. Outra liderança feminina, Maria da Guia, também afirma que a organização da comunidade se iniciou com a vinda das irmãs da Igreja Católica. Ela traz como referência à introdução da questão quilombola o trabalho de pesquisa realizado pelo representante da Igreja Católica. Já no início da década de 90 esta comunidade participa da coordenação do Movimento dos Atingidos por Barragens – MOAB¹⁹. Esta participação os leva a entrar em contato com outras comunidades e a trocarem informações sobre problemas semelhantes ao seus.

Na cena dos direitos insurgentes a própria positividade histórica, que alçou o sentido de resistência, veio a potencializar uma interlocução com o Estado em outros termos e talvez num patamar que os possibilitasse um lugar socialmente reconhecido (Chagas, 1994; Silva, 1996a, 1996b)²⁰. Deste modo, é especialmente necessário considerar o contexto em que tais buscas de regularização de terras são produzidas e também são produto.

Observamos que a chamada organização do movimento em Ivaporunduva se rearranjou frente a estas transformações sucessivas. As diferentes formas organizativas desses grupos, como as redes de solidariedade, que são acionadas, muitas vezes, sem a preocupação de estabelecer uma interlocução com o Estado, neste contexto, foram chamadas a aparecer com um conteúdo de mobilização com a preeminência do código da participação política.

¹⁹ Também do Movimento dos ameaçados por barragens.

²⁰ Observa-se que as comunidades tiveram um posicionamento e inserção diferenciada face a dinâmica que afetou um grupo maior de 7000 famílias por conta das ameaças de construção das barragens. Importante perceber que foi ao longo da luta de permanência no Vale enquanto “remanescente” que houve a redução de envolvidos através do pleito quilombola para cerca de 500 famílias.

Este quadro apresentado nos leva a refletir sobre os diferentes modos de construção de identidades e sujeitos políticos sob a presença dessas novas fórmulas jurídico-institucionais que aparecem nos textos constitucionais.

De fato, a situação que confrontou as Comunidades Negras no Brasil após a promulgação da Constituição Brasileira de 1988 introduziu-as no centro das discussões travadas sobre a constituição de sujeitos políticos. Esta discussão de longa data já está presente na questão indígena (Arruti, 1997). Segundo Arruti, a categoria “remanescentes indígenas” nos idos dos anos 30 é escolhida, por pesquisadores inicialmente ligados ao folclorismo, para descrever sociedades indígenas do Nordeste consideradas em adiantada interação com a sociedade envolvente. A partir da década de 70, o campo indigenista, “fomentado e fomentador de emergências étnicas”, mudou sua postura frente àqueles grupos. Neste cenário, o autor afirma que na década de 90 começam a aparecer os primeiros trabalhos que deixaram de tematizar o desaparecimento dos grupos indígenas do Nordeste ao utilizarem-se de outros referenciais analíticos e cada vez mais repensá-los sob o modelo da etnicidade. Nas situações de “emergências étnicas” de grupos indígenas do Nordeste, ele afirma que no processo de “descoberta dos direitos”, as fronteiras, atravessadas pela “mistura” e pelo “sincretismo”, mudam de consistência, produzindo profundas transformações no arranjo político interno às comunidades, na sua relação com a memória e com as tradições” (Arruti, 1997, p. 27)

Nas comunidades negras também têm sido operadas transformações no modo como elas se relacionam com as suas tradições. Principalmente porque os processos de construção de sujeitos políticos passam também por uma “educação cívica” e pela constituição de lideranças que representem o grupo numa base política comum (Duarte, 1993). No caso em questão, essa situação implica, ao mesmo tempo, uma desconsideração das diferenças que compõem o grupo e a possibilidade de que a apropriação de uma identidade “legalizada” “remanescente de quilombo” passe a redefinir favoravelmente sua própria condição face a um universo formal-legal. A conseqüente constituição de um “nós coletivo”, por parte de grupos inseridos nesses processos, é por Novaes dimensionada nestes termos:

A identidade, tal como nos exemplos que assinalamos atrás, permite a criação de um nós coletivo, que leva a uma ação política, embora momentânea... A identidade emerge quando sujeitos políticos se constituem e, neste sentido, a possibilidade de criação de um sujeito coletivo feminino, um “nós mulheres”, “nós índios”, “nós homossexuais”, implica, necessariamente, a desconsideração das diferenças que marcam a distância entre estes vários grupos unidos num único sujeito político. (Novaes, 1993, p. 22).

No bojo da institucionalização de um *nós remanescentes de quilombos* ocorrem mudanças que vão depender da maneira com que as comunidades irão lidar com o estatuto do sujeito político, diante de seus próprios modos de interação²¹. Essas exigências de participação, de conversão política, encarnada na figura do sujeito político único, muitas vezes entram em contradição com a própria dinâmica que põe em movimento as relações internas às comunidades. Esse é o caso, por exemplo, do sentido e das dificuldades de se concretizar a criação legal de uma Associação, principalmente num cenário de pouca incidência de alfabetização. Diante de uma tal demanda, alguns indivíduos passam a adquirir novo *status* por um maior desempenho em apropriarem-se das regras da nova situação. A capacidade de um ou outro em saber lidar com o código da escrita, papéis, muitas vezes, pode estabelecer relações de intermediação assimétricas e concentradoras de poder.

Mesmo visualizando que o estatuto do sujeito político passa cada vez mais a pautar as práticas comunitárias dos grupos envolvidos a leitura e as articulações que as comunidades estão fazendo da figura jurídica do sujeito de direito “remanescente de quilombo” também está definindo os contornos que vem assumindo a política de reconhecimento calcada no dispositivo constitucional. Por ironia, ou não, direta ou indiretamente se recoloca para eles a necessidade de um enfrentamento com uma lógica igualitária formal que sistematicamente, ao longo da história, vinha-os submetendo ao campo da ilegalidade.

²¹ Novaes (1993) ao estudar a Sociedade indígena Bororo, nos mostra que os próprios membros desta sociedade ao encaminharem suas reivindicações não se dirigem ao governo como parcialidades específicas bororo. Segundo ela, o movimento indígena apropria-se de uma categoria mais ampla – índios – exterior a cada uma das sociedades envolvidas e atua procurando manipular certos sinais diacríticos presentes no imaginário de nossa sociedade a respeito de quem são os índios.

Diante dessa tensão, Arruti considera que o lugar a ser ocupado pelos “emergentes” ainda está para ser construído e que:

Por sua vez a definição mais favorável daquilo que devam ser, não depende apenas deles, ou de seus opositores, mas também do estado de relações de forças em que aquelas comunidades e seus mediadores e concorrentes a mediadores estão inseridos e na qual o papel interpretativo do antropólogo e do historiador parece ter destaque. Reconhecer a sua construtividade, ligada à plasticidade identitária que marca boa parte destas comunidades, antes de vir a deslegitimar o lugar dos pretendentes, serve como um sinal de alerta para aqueles que operam na correlação de forças que definirá qual é este lugar e quais as formas de acesso a ele. (1997, p. 30).

De fato, durante o processo de reconhecimento oficial dessas comunidades entram em interação diversos órgãos governamentais e não governamentais, especialistas, movimentos sociais que, muitas vezes, pouca ou nenhuma atividade haviam realizado em conjunto com o grupo. Nesta situação, é de se prever um conflito de categorias de apreensão da realidade ou mesmo de exigências legais-administrativas inexequíveis para o grupo que acabam impactando os grupos, face às mudanças que vêm associadas a esse processo.

Uma das lideranças, da recentemente reconhecida Comunidade do Quilombo de Ivaporunduva, refere-se ao dilema de como conseguir fazer a leitura do que estão entendendo por sua tradição através da seguinte afirmação: “o nosso plantio no sistema de rodízio tem trezentos anos e isso não significa que estamos sentados em cima do título de propriedade”. Se, por um lado, em um modelo “o dono da terra é a lei”, por outro, em Ivaporunduva²², foi possível observar que o direito²³ a acessar a terra, por

²² O grupo de trabalho dos antropólogos do Ministério Público fez o trabalho de campo no Vale da Ribeira, estado de São Paulo, no início de 1997 (fevereiro e março).

²³ No sentido usado por Geertz, o direito enquanto expressão cultural une-se às outras grandes formações culturais da vida humana – a moral, a arte, a tecnologia, a ciência, a religião, a divisão do trabalho, a história. Categorias que ele aponta como não sendo nem mais unitárias, nem mais universais que o direito. Deste modo ele concebe o direito como algo particular e histórico, parte de uma forma específica de imaginar a realidade, base de toda cultura, processo de representação (Geertz, 1998, p. 330, 259).

muitos anos, seguiu sendo fruto do próprio “trabalhar a terra” e não necessariamente de uma apropriação legalizada nos moldes patrimonialistas do direito de propriedade.

Diante dessas diferentes sensibilidades jurídicas²⁴, a explicitação deste campo conflitivo, tendo como foco central a perspectiva das pessoas que lutam para permanecer em seus territórios, cultural e politicamente diferenciados, permite que um exercício de diagnose implique em levantar questões tais como: faz sentido para a comunidade o trabalho coletivo? Existe um sistema de uso comum da terra? Quais as dificuldades para a criação de uma associação tantas vezes reiterada, em resposta a necessidade de formalizar uma figura com personalidade jurídica? Como se dá a transmissão de saber? Quais as atividades que são próprias a cada membro do grupo? Como se dá a socialização das crianças? Quais são as redes de ajudas mútua? De modo que fique descrito e problematizado quais são os elementos constitutivos da vida em grupo que devam ser respeitados, face às exigências externas (Wagner, p. 42-48).

Com esta preocupação, o laudo antropológico produzido no Vale da Ribeira evidencia, como constitutivo do conjunto de referências identitárias da vida em grupo, a íntima relação entre um determinado grupo parental e o uso de um espaço físico no qual se assenta o trabalho que a família logrou desenvolver ao longo dos anos em que a terra *foi trabalhada* (Stucchi, 2001). A presença desses espaços nominados em concomitância com quem dispõe o direito sobre eles, é vivamente remontado de geração a geração²⁵. O padrão de ocupação desses territórios continuou obedecendo ao uso pelas antigas famílias fundadoras das referidas localidades, pois para os atuais moradores dessas comunidades foi mesmo com o trabalho dos antigos, que *embocaram nestas matas virgens*, que se deu início à constituição dos direitos sobre o uso do território.

Também esse estudo de campo realizado no Vale da Ribeira mostra que os grupos se constituíram identitariamente a partir de uma noção de que eles “são dali mesmo”, de “uma mesma família”. As famílias não remontam sua origem africana, ao contrário, relatam um mito que reporta

²⁴ Ele propõe o conceito de sensibilidade jurídica enquanto um sentimento de justiça que permite falar de uma forma comparativa sobre as bases culturais do direito (Geertz, 1998, p. 261).

²⁵ Em Ivaporunduva goza de referência fundante para a comunidade as localidades dos Rodrigues, Posse, Vargens, Morro Grande, Curtezas, Reversa, Bocó, entre outras.

a origem da sua *assinatura* a um *neguinho* que foi caçado a laço na água do Rio Ribeira – o *neguinho d'água*. A referência constitutiva do grupo não seria uma “africanidade”, mas a própria natividade.

Com este entendimento, pode-se prever que consideráveis prejuízos ocorreriam se porventura venha-se a suprimir da discussão sobre o direito a acessar a “terra” o sentido vital que essas comunidades lhe conferem. Quer dizer, a concepção da terra enquanto território socialmente ocupado é evidentemente chave para a vida desse grupo. O modo como essas famílias “guardam” sua memória nessas estruturas narrativas, inscritas sobre o território, está intimamente relacionado com a sua capacidade de imaginar o futuro, a partir da sua própria condição de existência. Neste sentido, de fato, é importante considerar que dispor deste território representa apropriar-se da própria história do grupo, das relações de lealdade e solidariedade, do parentesco, da religiosidade, da ritualidade festiva e das expectativas futuras projetadas sobre ele.

A aplicação do direito constitucional, através da titulação dessas áreas, para estar em consonância com a viabilização de um padrão de existência que seja compatível e que assegure a vida nos seus próprios termos, significaria menos quantificar ou traçar meramente um espaço físico esvaziado de seu sentido social, e mais justamente recuperar a idéia de que estes espaços sociais estão qualificados e atravessados por redes de relações que, postas em curso, garantem a própria permanência do grupo neste território.

Indicações como essas também devem valer, particularmente, para projetos de desenvolvimento econômico que vêm sendo implementados nas comunidades. As ações implementadas a partir desses projetos são excessivamente centradas em uma concepção do uso econômico da terra em detrimento do uso social do território. De modo geral, raramente os projetos e programas de apoio a essas comunidades partem do conhecimento de que as condições que dão sentido e sustentam o modo de vida da comunidade são tão fundamentais quanto os meios para garantir o seu equilíbrio.

Uma tal situação se concretiza quando, por exemplo, os projetos desconsideram o modo como a comunidade percebe a história do Quilombo e as maneiras como dela se apropria. As bases em que a comunidade usa a terra ou mesmo como este uso poderia estar ligado à organização familiar do trabalho. Na verdade, as comunidades podem estar se

equilibrando em base a um intenso sistema de trocas, baseado num uso social dos recursos em detrimento da lógica monetária, freqüentemente atrelada a financiamentos bancários. A entrada significativa dessas outras fontes de recursos, principalmente aquelas ligadas a lógica financeira, de fato, em vez de favorecer uma perspectiva de superação das relações de dependência, seguidamente, já estabelecidas nas comunidades, ao contrário, podem vir a restabelecê-las, agora com outros agentes. Assim, os envolvidos, mesmo tomando cuidado para não acirrar ou fortalecer assimetricamente posições e papéis podem estabelecer uma prática que também introduz novos elementos de diferenciação na dinâmica local. Mas fica em aberto a possibilidade de contribuir na construção de relações sustentadas na comunidade que não impossibilitem a continuidade dos vínculos e relações sociais que ali se produzem.

Em síntese, a impossibilidade de que as comunidades se beneficiem de uma política de reconhecimento que seja base de efetivação de um direito coletivo e não somente de algumas ações pontuais e isoladas, se colocará toda vez que projetos desenvolvimentistas, instituições públicas, entidades, movimentos e saberes autorizados da sociedade, ignorarem realidades, práticas, papéis sociais, princípios e valores que estão presentes em uma forma organizativa particular.

Os paradoxos da igualdade e da diferença

Os resultados das experiências concretas, que vêm assegurando direitos aos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, nos mostram que a efetividade da própria aplicação da legislação existente fica prejudicada quanto mais se desconheça as bases de seu pleito. Vimos que os laudos antropológicos requeridos problematizam essa situação na medida em que conseguem tornar visíveis essas comunidades no seu aspecto presencial, na sua diversidade, em um quadro maior de continuidade sociocultural e histórica e através da análise dos efeitos e impactos derivados desse processo de reconhecimento. Uma prática antropológica empenhada em produzir um exercício interpretativo desses diferentes modos de vida e contextos socioculturais permite que a exigibilidade da aplicação desses direitos, assegurados constitucionalmente, se faça a partir de um diálogo com as práticas culturais de cada grupo envolvido.

Neste sentido, as próprias comunidades vêm se utilizando dos laudos antropológicos para enfrentar o desafio de fazer ressoar os seus pleitos nos espaços em que o diálogo entre os argumentos antropológicos e jurídicos se fazem necessários, no sentido de que as exigências “legais”, que acompanham a política de reconhecimento, possam minimamente corresponder e entrar em adequação com o modo de vida dos grupos (Dallari, 1994; Oliveira Filho, 1995).

No entanto, para que sejam ultrapassados criativamente os limites da esfera administrativo-legal de incluir, ou mesmo fazer reconhecer as diferentes culturas, é fundamental que a própria discussão sobre a implementação de uma política da diferença encampe a discussão de fundo do multiculturalismo.

A abordagem desta temática vai depender de como podemos focalizar, dentro de uma perspectiva analítica e antropológica, as questões que envolvem a luta por reconhecimento de certas práticas culturais ou mesmo identidades culturais baseadas na reivindicação da diferença. Acredito que o caminho para a construção dessa problemática teórica envolve uma ampla discussão sobre as questões relacionadas à diversidade cultural e que, de longa data, vem animando os debates teóricos na antropologia. Nessa linha crítica, Geertz advoga o não-obscurcimento das diferenças entre “aqueles que pensam diferente de mim”, pois é justamente nessas assimetrias que reside a possibilidade de localizar quem somos: “Temos que conhecer um ao outro, e viver com este conhecimento, ou acabaremos como náufragos num mundo beckettiano de solilóquios em colisão.” (1999, p. 30).

A problemática que envolve a política de reconhecimento da diferença, em realidade, nos conduz a discussão sobre qual o papel a ser desempenhado pelo conhecimento antropológico na defesa da diversidade cultural e do potencial crítico desses outros modos de ser e viver. Em que medida é necessário reivindicar a “diferença” para que os grupos sociais consigam justiça social?

Essa discussão é particularmente importante para introduzir os elementos irreconciliáveis de uma luta por um reconhecimento centrado na afirmação da diferença com aquelas lutas pela igualdade de condições. A título ilustrativo, sobre as implicações profundas dessa questão para as lutas contemporâneas e, por sua vez, sobre a justificativa em tematizá-las, refiro-me às preocupações apresentadas por Jessé Souza que, ao discutir os

caminhos teóricos que percorreu a idéia de uma política de reconhecimento, lembra:

Desde as lutas da contracultura da década de 1960, passando pelas novas definições dos papéis sexuais, pela influência do movimento ecológico, pela radicalização da oposição entre privado e público, até as lutas das minorias contemporâneas, pode-se observar a entrada em cena de um novo tipo de aspiração política existencial específica, compreensível a partir da crescente eficácia social do princípio da autenticidade na modernidade tardia, com genealogia, objetivos e lógica próprios. Neste sentido, a luta pelo direito à diferença das minorias que se percebem oprimidas no mundo contemporâneo pode ser compreendida como uma luta pelo respeito a uma especificidade fundamentalmente não-generalizável. (2000, p. 113).

Este seria o ponto, para o autor, em que uma visão – para ele ainda individualista – afirmada através da exaltação de uma especificidade não-generalizável, uma luta por autenticidade – choca-se com um individualismo instrumental generalizável fundado na noção de dignidade e igualdade.

Semelhante dilema nos é apresentado por Dumont, quando afirma que existem duas formas de reconhecer a diferença: a hierarquia e o conflito. A sociedade individualista seria incapaz de fazer uma imagem da vida social, da totalidade, da hierarquia. Nas suas palavras:

Fala-se muito da “diferença”, da reabilitação daqueles que são “diferentes”, de uma maneira ou de outra, de reconhecimento do Outro. Isso pode significar duas coisas. Na medida em que é uma questão de “libertação”, de direitos e oportunidades iguais, da igualdade de tratamento das mulheres, dos homossexuais, etc. – e esse parece ser o alcance principal das reivindicações apresentadas em nome de tais categorias – não existe qualquer problema teórico. Cumpre somente assinalar que, num tratamento igualitário desse gênero, a diferença é deixada de lado, negligenciada, subordinada, e não “reconhecida”. Como a transição é fácil da igualdade para a identidade, o resultado a longo prazo será provavelmente uma supressão das características distintas na aceção da perda de um sentido ou do valor atribuídos precedentemente às distinções correspondentes (1985, p. 276).

Neste sentido, a sociedade moderna admitiria uma única fórmula minimizada de reconhecimento das diferenças, ou seja, a mera conversão da igualdade em identidade. Essa consideração aponta para uma questão de difícil tratamento, pois o próprio conceito de identidade – também cultural – seria fruto da configuração ideonormativa do sistema de valores da sociedade moderna. Com essas palavras o autor alude a esse problema: “Neste ponto, eu sustento: se os defensores da diferença reclamam para ela, ao mesmo tempo, igualdade e reconhecimento, eles estão reclamando o impossível” (Dumont, 1985, p. 276).

Nessa perspectiva, o lugar do reconhecimento do “outro”, e da possibilidade de produzir um discurso relativizador, dentro das lutas por reconhecimento, indica o intrincado problema sobre os paradoxos da igualdade e da diferença. Se a igualdade pode fazer certas coisas e não outras, então o reconhecimento da diferença também pode fazer certas coisas e não outras? (Dumont, 1985, p. 275).

Tais questões, suscitadas como um alerta às armadilhas de um multiculturalismo conservador, aparecem nas palavras do sociólogo jurídico Boaventura de Souza Santos, sob o prisma da aceitação de um imperativo intercultural, deste modo enunciado:

Uma vez que todas as culturas tendem a distribuir pessoas e grupos de acordo com dois princípios de pertença hierárquica, e, portanto, com concepções concorrentes de igualdade e diferença, as pessoas e grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza. (2000, p. 47).

Essa postura analítica redimensiona o problema que se apresenta à uma política do reconhecimento, pois para os “remanescentes das comunidades dos quilombos” não está em jogo somente uma diferença posta em uma condição econômica, mas evidentemente em uma representatividade sociocultural que não encontra lugar.

De toda sorte, esse conjunto de questões apresentadas acabam nos indicando que a abrangência do fenômeno das Terras de Quilombo e sua anunciada potencialidade, enquanto signo de inclusão social (Leite, 1999), dificilmente será levada a cabo sem que a compreensão das distintividades

socioculturais e históricas desses grupos sejam explicitados, qualificando seus pleitos à terra de tal modo que se possa conhecer de outro modo, ou seja, reconhecer as diferenças culturais sem substancializá-las ou autenticá-las, mas na sua alteridade crítica que nos fazer pensar quem somos.

Referências

- ABA. Laudos Antropológicos – Carta de Ponta das Canas. *Textos e Debates*, n. 9. Florianópolis: NUER/UFSC, 2001. p. 12.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Posse Comunal e Conflito. *Humanidades*, n. 15, p. 43-48, 1987/88.
- _____. *Os quilombos e as novas etnias: é necessário que nos libertemos da definição arqueológica*. Texto apresentado no encontro da Associação Brasileira de Antropologia. 1998. Mimeografado, 14 p.
- ANDRADE, Lúcia; TRECCANI, Girolamo. *Terras de Quilombo*. 1999. Mimeografado, 47 p.
- ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e Quilombolas. *Mana*, n. 3/2, Rio de Janeiro, n. 3/2, p. 7-38, out. 1997.
- CARVALHO, José Jorge (Org.). *O quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições, lutas*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 1996.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. Argumento antropológico e linguagem jurídica. In: SILVA, Orlando et al. (Org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: UFSC, 1994.
- DORIA, Siglia Zambrotti. A luta pela terra – os remanescentes do quilombo do Rio das Rãs. *Boletim Informativo NUER*, n. 1, v. 1, 1996.
- DORIA, Siglia Zambrotti; OLIVEIRA JÚNIOR, Adolfo. *Laudos periciais antropológicos e a particularidade das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos*. 1996b. Mimeografado.
- DUARTE, Luis Fernando. Vicissitudes e limites da conversão à cidadania nas classes populares brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 2, p. 22-31, jun. 1993.

- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- GEERTZ, Clifford. Fatos e leis em uma perspectiva comparativa. In: O SABER Local. Petrópolis: Vozes, 1998.
- _____. Os usos da diversidade. In: FONSECA, C. *Horizontes Antropológicos*, n. 10, p. 13-34, 1999.
- GOMES, Flávio dos Santos. Em torno de bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial. *Revista da Universidade de São Paulo*, São Paulo, n. 28, p. 41-55, dez./jan./fev. 1995-96.
- LEITE, Ilka Boaventura. *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- _____. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização? *Horizontes Antropológicos*, n. 10, p. 123-150, 1999.
- _____. Comunidade de Casca: territorialidade, direitos sucessórios e de cidadania. *Laudo Antropológico*, NUER/UFSC, dez. 2000.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos*. São Paulo: Edusp, 1993.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). Remanescentes de quilombos no Brasil. *Boletim da ABA – Terras de Quilombos*. Rio de Janeiro, ABA/CFCH/UFRJ, jul. 1995.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: SILVA, Orlando Sampaio et al. *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1994.
- QUEIROZ, R. S. *Caipiras negros no Vale da Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. São Paulo: FFCH/USP, 1983.
- RIOS, Aurélio Veiga. Quilombos: raízes, conceitos, perspectivas. *Boletim Informativo NUER*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 65-78, 1996.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Identities: estudos de cultura e poder*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- SILVA, Dimas Salustiano. Direito Insurgente do Negro no Brasil. In: CHAGAS, Silvio Donizete. *Lições de Direito Civil Alternativo*. São Paulo: Editora Acadêmica, 1994.

SILVA, Dimas Salustiano. Frechal: cronologia da vitória de uma comunidade remanescente de quilombo; Constituição e diferença étnica: o problema jurídico das comunidades negras remanescentes de quilombos no Brasil. *Boletim Informativo NUER*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 51-64; p. 92-99, 1996a.

_____. *Constituição democrática e diferença étnica no Brasil: um exercício constitucional-concretista face o problema do acesso à terra pelas comunidades remanescentes dos quilombos*. Dissertação (Mestrado)–Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996b.

SOUZA, Jessé. Charles Taylor e a teoria crítica do reconhecimento. In: *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora da UNB, 2000.

STEIL, Carlos Alberto. Política, etnia e ritual (o Rio das Rãs como remanescente de quilombos). *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 16, n. 24, p. 93-110, 1998.

STUCCHI, Deborah et al. Comunidades negras de Ivaporunduva, São Pedro, Pedro Cubas, Sapatu, Nhungara, André Lopes, Maria Rosa e Pilões: Vale do Ribeira – São Paulo. In: *NEGROS do Ribeira: reconhecimento étnico e conquista do território*. Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania, 2000. (Cadernos do ITESP, n. 3).

VOGT, Carlos; FRY, Peter. *Cafundó: a África no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

WAGNER, Alfredo. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: posse comunal e conflito. *Revista Terra e Homem*, p. 42-48.